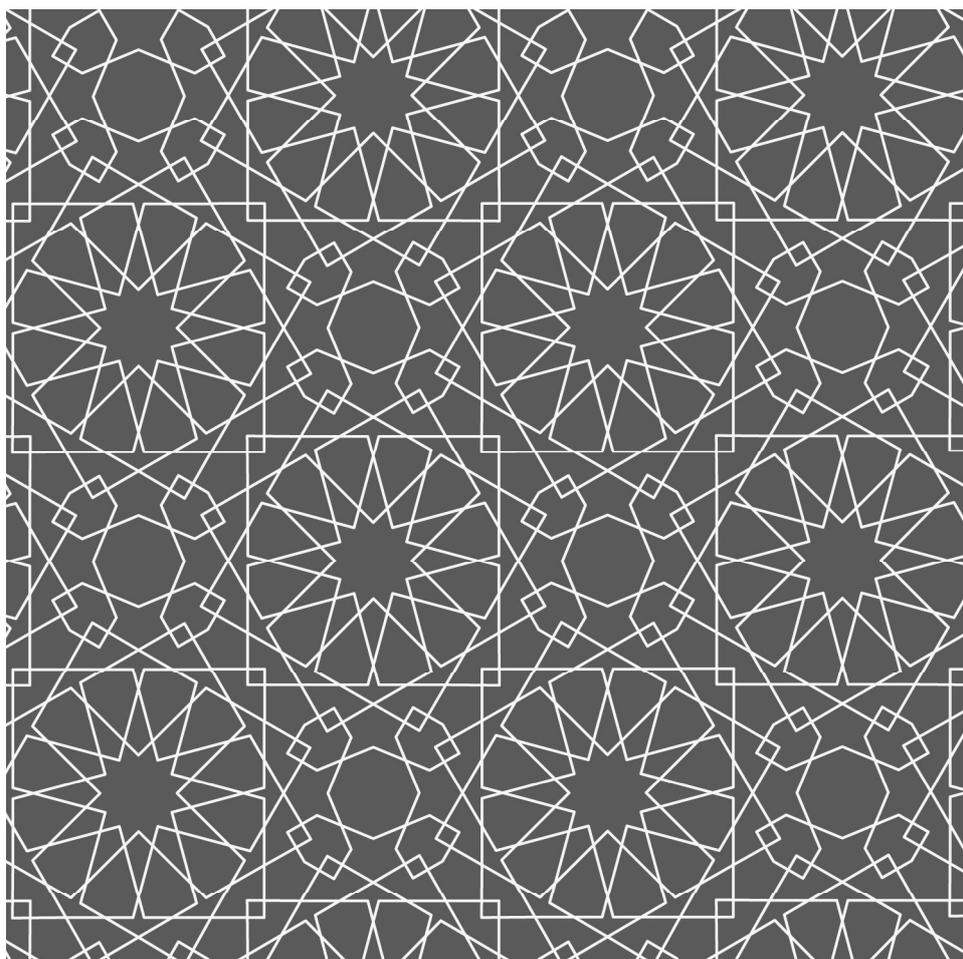


IBN ‘ARABĪ: *IL LIBRO DELLA VERITÀ*⁽¹⁾

Maurizio Marconi (traduzione e note)



1 Questo breve trattato di Ibn ‘Arabī non è mai stato pubblicato a stampa ed esiste solo in forma manoscritta. ‘Uṣmān Yaḥyā nel *Répertoire Général* (RG) della *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damasco, 1964, elenca 35 manoscritti di quest’opera (RG, 219). La traduzione è stata fatta su due manoscritti conservati nelle biblioteche di Istanbul, il Šehit ‘Alī 2813 ed il Bayazid 3750. Il primo, che ‘Uṣmān Yaḥyā descrive come autografo, è stato in realtà redatto da Ayyūb ibn Badr al-Maqqarī, nell’anno 621 dall’Egira, e contiene un certificato di ascolto (*samā’*) che inizia come segue: “Lo ha copiato Ayyūb ibn Badr per se stesso, in presenza del suo autore, nella [Grande] Moschea [di Damasco] nella seconda decade del mese di Ramaḍān, mentre egli, Allah sia soddisfatto di lui, era in ritiro spirituale. Ed ho anche letto questo libro, il Libro della Verità, al suo autore, il signore, il Maestro, l’Imām, il sapiente, [...] Muḥyiddīn Abū ‘Abdallāh ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī aṭ-Ṭā’ī al-Ḥātimī [...]”. Il secondo è stato redatto nell’anno 782 dall’Egira.

[43a] ⁽¹⁾ Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente, ed Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* sul nostro signore Muḥammad e sulla sua famiglia, e la Sua Pace. Il nostro signore e la nostra guida (*imām*), il Maestro, l'Imām, il dotto (*faqīh*), il sapiente, colui che riferisce le novelle [profetiche] (*muḥaddīṭ*) ⁽²⁾, il senza eguali (*naṣīb*) ⁽³⁾ della sua epoca, l'unico (*farīd*) del suo tempo, il Maestro della Via e l'Imām della realizzazione (*taḥqīq*), Muḥyiddīn Abū 'Abdallāh ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Arabī at-Ṭā'ī al-Ḥātimī, Allah perdoni noi e lui, ha detto:

Sia lode ad Allah, l'Unico (*wāḥid*) ⁽⁴⁾ sotto tutti gli aspetti, “Colui che non ha bisogno di nulla e di Cui tutti hanno bisogno” (*aṣ-ṣamad*) ⁽⁵⁾, che non ammette la comparabilità (*taṣbīḥ*) Colui che Si manifesta (*al-mutaḡallī*) ai cuori di coloro che Lo conoscono per mezzo della stazione della prossimità (*maqām al-qurba*) ⁽⁶⁾ e Colui che Si manifesta esteriormente (*az-zāhir*) a tutte le Sue creature per mezzo della Presenza della comunanza (*istirāk*) tra la incomparabilità (*tanzīh*) e la comparabilità. E dopo questa teofania santissima onnipervadente (*sāwī*), che essi hanno realizzato, non sussiste per loro un velo al di fuori di Lui (*dūna-hu*) senza che essi Lo riconoscano in esso, e non è nascosto (*istatara*) a loro un segreto (*sirr*) senza che essi lo contemplino per mezzo del Suo occhio. E non appare (*lāha*) loro un mistero (*ghayb*) senza che essi ne prendano possesso (*malakū-hu*) per mezzo della Sua Potenza (*quwwa*). E quando viene separata (*infarāqa*) per loro una realtà (*amr*), per mezzo della Sua Singolarità (*fardāniyya*) la ricongiungono (*waṣṣalū-hu*). E quando si congiunge a loro (*waṣala-hum*) una proprietà (*ḥukm*), per mezzo del Suo Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno (*samadaniyya*) la distinguono (*faṣṣalū-hu*). E quando viene disgiunto (*tafarraqa*) a loro uno stato (*ḥāl*) a causa degli effetti dell'esistenza contingente (*ātār al-kawn*), per mezzo della Sua Unità lo riuniscono. E quando Egli Si riunisce (*iḡtama'a*) a loro nell'Essenza della Sintesi e della Realizzazione (*'ayn al-ḡam' wa-l-wuḡūd*), per mezzo della Sua Personalità (*ḥuwiyya*) Lo discriminano (*farrāqu-*

1 La numerazione si riferisce alle pagine del manoscritto Shehit 'Alī, costituito in origine da una ventina di testi di Ibn 'Arabī trascritti da Ayyūb ibn Badr al-Muqri'. Dallo stesso manoscritto sono stati riportati anche i segni di separazione .

2 Il testo non è vocalizzato, per cui potrebbe trattarsi anche di *al-muḥaddat*, colui a cui [Allah] parla.

3 Nel testo i due punti diacritici della *yā'* si trovano in posizione superiore, per cui si dovrebbe leggere *naṣīb*, gravido, che non ha alcun senso nel contesto.

4 Nel manoscritto Bayazid si legge “Sia lode all'Essenza (*dāl*) unica”.

5 Il Nome “*aṣ-ṣamad*”, che compare solo nella Sūra CXII, è uno dei più difficili da tradurre in una lingua occidentale, ed anche i lessici arabi sono assai vaghi al riguardo. Nel Cap. 558, nella sezione dedicata alla Presenza di questo Nome [IV 295.3], Ibn 'Arabī spiega che: “questa Presenza (*ḥadra*) è la Presenza della ricerca del rifugio (*iltiḡā'*) e del sostegno (*istīnād*) nella quale cerca rifugio e sostegno ogni “povero (*faqīr*)” per una faccenda o cosa, sapendo che quella cosa o faccenda di cui è bisognoso si trova in questa Presenza [...] Il Vero, poiché non c'è cosa i cui forzieri (*ḥazā'īn*) non siano presso di Lui, è *aṣ-Ṣamad*, ma i forzieri non sono altro che gli oggetti permanenti di conoscenza (*ma'lūmāt*), che sono fissi presso di Lui ed Egli li conosce e li vede”.

6 Nel manoscritto Bayazid si legge “la stazione trascendente (*naẓīh*)”.

hu). Gloria a Colui che non procede (*yaşdurū*) da una cosa e da Cui non procede cosa, e che non è pari (*kufū*) ad alcuno e non c'è alcuno pari a Lui [cfr. Cor. CXII-4]. Per mezzo di queste cose Lo conoscono i realizzati ed hanno scienza di Lui. Quando affiora (*rufi'a*) a loro il segno distintivo ('*alam*) delle relazioni (*nisab*) divine, in occasione della ricerca siriana (*aṭ-ṭalab as-suryānī*)⁷, essi lo recidono (*qaṭa'ū-hu*), e in occasione dell'estinzione (*fanā*)⁸ essi Lo trovano, ed in occasione della permanenza (*baqā*)⁹ essi Lo adorano. Ed in occasione dell'impotenza ('*ağz*), dello sconcerto (*hayra*) e della incapacità (*quṣūr*) essi Lo realizzano. Essi oscillano in questa stazione della "allocuzione divina nel Mondo intermediario" (*fahwānī*)⁶ tra la Personalità, l'Unità (*aḥadiyya*), la Divinità (*ulūhiyya*) e l'Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno (*ṣamadaniyya*) fino al giorno in cui Lo incontrano. La *ṣalāt* e la Pace su colui che è qualificato dagli attributi di relazione (*nu'ūt*)⁹ dell'incomparabilità e che è chiamato l'eminente approssimato (*al-mad'ū bi-l-muqarrabi-l-wağṭh*) e sulla sua famiglia ed i suoi compagni: non è stato scelto un sagace ed Egli ha designato in modo esclusivo il Suo Profeta (*mā ištuni'a labīb wa-iḥtaṣṣa nabiyya-hu*).

7 Questo aggettivo ricorre nei titoli dei Capitoli 299 e 354, riferiti rispettivamente ad una stazione (*maqām*) e ad una dimora spirituale (*manzil*), ma non si trova mai nel testo delle *Futūḥāt*. René Guénon, nell'articolo dedicato alla scienza delle lettere, Cap. VI dei *Symboles de la Science sacrée*, precisa che questo termine non si riferisce alla Siria, che in arabo si chiama *šām*, ma alla "illuminazione solare".

8 Questo aggettivo, coniato da Ibn 'Arabī, deriva dal verbo *fāha*, dire, pronunciare. Il sostantivo *fāh* è uno dei nomi arabi usati per indicare la bocca. Nel seguito del testo verranno fornite ulteriori spiegazioni sulla "*fahwāniyya*".

9 Nel Libro dell'eternità (*kitāb al-azal*), Ibn 'Arabī precisa: "Quanto agli Attributi di relazione (*nu'ūt*) ed alla differenza tra essi ed i Nomi e gli Attributi intrinseci (*awṣāf*), essi sono dei termini che non indicano un significato (*ma'nā*) che sussiste nell'Essenza di ciò che è caratterizzato dall'Attributo di relazione (*man'ūt*) [come nel caso degli Attributi intrinseci], né sono dei Nomi, poiché essi appartengono a ciò che è caratterizzato dall'Attributo di relazione e che è determinato con un Nome con cui è noto: gli Attributi di relazione (*nu'ūt*) sono solo dei termini che indicano l'Essenza in quanto messa in correlazione, per cui noi li chiamiamo Nomi di correlazione (*asmā' al-idāfa*), come il Primo (*al-awwal*). La negazione della Primordialità (*awwāliyya*) riguardo a Lui è necessaria, e se Gli attribuiamo l'Attributo (*na'ī*) di essere Primo è necessaria l'esistenza delle nostre entità [...] Analogamente per l'eternità: essa è stata attribuita a Lui a causa del tempo che ci caratterizza. [...] Il termine "Nomi" è quello più generale, poiché comprende i Nomi, gli Attributi di relazione e gli Attributi intrinseci. I Nomi vengono per primi in quanto appartengono all'essenza ('*ayn*) senza comportare nulla della sua quiddità (*māhiyya*), né dei significati che sussistono in essa; poi seguono gli Attributi di relazione, in quanto essi indicano la quiddità sotto un certo aspetto; per ultimo vengono gli Attributi intrinseci, poiché essi indicano un significato nell'Essenza per coloro che affermano le Qualità (*ṣifāt*), ed indicano una proprietà (*ḥukm*) per coloro che le negano". Analogamente, nel Cap. 73, questione CLIII [II 129.3] egli definisce il termine *na'ī*, singolare di *nu'ūt*, come "ciò che cerca (*talaba*) le relazioni non-esistenti", ed il termine *ṣifa* come "ciò che cerca il significato esistente". Tuttavia nel corso della sua opera non sempre Ibn 'Arabī mantiene rigorosamente questa distinzione ed usa invece indifferentemente *na'ī* e *ṣifa*, come ad esempio nel Cap. 128 [II 212.20 e 21].

Quanto segue: Il corrispettivo (*naẓīr*)⁽¹⁰⁾ per quanto concerne l'Attributo di relazione (*naʿī*) e l'Attributo intrinseco (*wasf*) talvolta si trova in tutto l'insieme delle cose esistenti (*al-mawǧūdāt*), siano esse superiori o inferiori. Invero gli Attributi di relazione divini sono ripartiti su di esse e di essi vi è una parte (*qism*) che è coestensiva al tutto come l'esistenza, la manifestazione (*ẓuhūr*), la vita esteriore ed interiore, la scienza e la parola (*nutq*) comprensibile e non comprensibile, e simili a questo; e di essi una parte caratterizza specialmente **[43b]** alcune cose esistenti. Essi sono attributi di relazione essenziali per le cose esistenti e proprietà (*ahkām*) la cui correlazione (*idāfa*) con la Divinità (*ulūhiyya*) è valida, e l'Esistenza è tutta vera (*al-wuǧūd haqq kullu-hu*)⁽¹¹⁾, ed essi sono i corrispettivi (*nuzarāʾ*) ed i pari (*akfāʾ*); quanto al corrispettivo per quanto concerne l'Atto (*fiʿl*), non c'è!⁽¹²⁾. Quello

10 La parola araba *naẓīr* è all'origine del termine astronomico 'nadir', punto opposto allo zenit, termine anch'esso di origine araba. *Naẓīr* deriva dalla radice verbale *nazara*, che significa considerare, *spicere* in latino, per cui "rispettivo" o "corrispettivo" ne è la traduzione letterale. Nelle *Futūḥāt* tale termine ricorre frequentemente: per citare alcuni esempi, nel Cap. 5 [I 105.32] è precisato che le vocali sono il corrispettivo delle Qualità e le lettere quello di Colui che è qualificato; nel Cap. 6 [I 120.29] sono elencati i corrispettivi nell'uomo della Realtà Muhammadiana, del Trono, del Seggio, ecc.; nel Cap. 7 [I 125.20] è precisato che l'uomo è il corrispettivo dell'Intelletto Primo; nel Cap. 58 [I 289.33] è affermato che i mutamenti (*taqlīb*) nel cuore sono i corrispettivi delle trasmutazioni divine nelle forme; nel Cap. 72 [I 697.20] è precisato che la sacralizzazione (*ihrām*) per l'uomo è il corrispettivo della affermazione di trascendenza (*tanẓīh*) per il Vero; e nel Cap. 355 [III 250.7] è affermato che la ragione nell'uomo è il corrispettivo della Luna.

11 Cioè tutto ciò che esiste partecipa della realtà del Vero. Una analoga affermazione, "tutta l'Esistenza è vera (*al-wuǧūd kullu-hu haqq*)", si trova nel Cap. 73 [II 21.35] "Anche se Egli è identico all'Esistenza delle cose, Egli non è identico alle cose. Le essenze (*aṣṣān*) [o entità] delle cose esistenti sono una *materia* (*hayālā*) per esse, o *spiriti* (*arwāḥ*) per esse. e l'Esistenza è ciò che è apparente (*ẓāhir*) di quegli spiriti o le forme di quelle entità materiali. Quindi tutta l'Esistenza è vera [o reale] ed apparente, e ciò che è nascosto (*bāṭin*) di essa sono le cose" e nel Cap. 317 [III 68.12] "Non c'è altro nell'Esistenza se non Allah, l'Altissimo, i Suoi Nomi ed i Suoi Atti. Egli è il Primo per il Suo Nome l'Apparente ed è l'Ultimo per il Suo Nome il Nascosto. Quindi tutta l'Esistenza è vera [o reale] e non c'è nulla di falso (*bāṭil*) [o irreale] in essa, poiché ciò che si intende usando il termine "falso" è una non-esistenza (*ʿadam*) in ciò che il suo possessore pretende essere un'esistenza. Comprendi dunque!". Nel Cap. 470 [IV 100.34] Ibn ʿArabī precisa: "Il Vero è l'Esistenza e le cose sono le forme dell'esistenza" e nel Cap. 553 [IV 193.16] aggiunge: "Il Vero è identico all'Esistenza".

12 Nel Cap. 3 [I 93.32], Ibn ʿArabī precisa: "Poi abbiamo preso anche in considerazione l'insieme di ciò che è altro che il Vero, l'Altissimo, ed abbiamo trovato che è suddiviso in due classi: una classe è percepita per la sua stessa essenza, ed è il sensibile ed il grossolano (*kaṭīf*); un'altra classe è percepita per la sua attività (*fiʿl*) [o atto], ed è l'intelligibile (*maʿqūl*) ed il sottile (*latīf*). Quindi l'intelligibile è elevato al di sopra del sensibile per questa dimora, cioè per il fatto di non essere percepibile in se stesso ma solo per mezzo del suo atto. Poiché queste sono le attribuzioni (*awṣāf*) delle creature, il Vero, l'Altissimo, è troppo Santo per potere essere percepito tramite la Sua Essenza, come il sensibile, o tramite il Suo Atto, come il sottile e l'intelligibile, in quanto non c'è assolutamente alcuna corrispondenza (*munāsaba*) [o correlazione] tra Lui, Gloria a lui, e le Sue creature. La Sua Essenza non è percepibile da noi, perché sarebbe simile al sensibile, né lo è il Suo Atto come l'atto del sottile, poiché sarebbe simile al sottile. L'Atto del Vero, l'Altissimo, è la produzione ex-novo di una cosa, non da una cosa, mentre per lo spirituale sottile si tratta dell'atto della cosa dalle cose: come può esservi corrispondenza tra i due? Se è impossibile che vi sia una corrispondenza nell'atto, a maggior ragione è impossibile che vi sia similarità nell'essenza".

invero caratterizza più specificamente l'Attributo intrinseco divino, [che] non ammette la condivisione (*širka*) per ciò che conferiscono le realtà essenziali dei gradi di contemplazione e della riflessione (*al-ḥaqā'iq al-mašadiyya wa-l-fikriyya*). Sennonché alcuni di questi attributi di relazione, che riguardano in particolare l'uomo quando li manifesta in questa esistenza contingente, [sono] in sedi diverse da quelle loro assegnate, in cui il Vero, l'Altissimo, ha ordinato di manifestarli, in quanto appartenenti alla gente della marchiatura (*tab'*) e del sigillo (*ḥatm*)⁽¹³⁾, e toccano, “a coloro che sono perduti, delle opere” [cfr. Cor. XVIII-103]].

L'Altissimo ha detto: “Assapora [il supplizio infernale], tu che eri il potente (*‘azīz*), il nobile!” (Cor. XLIV-49), ed ha detto: “Così Allah imprime un marchio sul cuore di ogni superbo e tiranno” (Cor. XL-35). Analogamente per il servitore quando li impiega [letteralmente: cammina con essi] nella loro sede assegnata, come ha detto l'Altissimo: “[è] penoso (*‘azīz*) per lui [ciò che manifestate (di male)]” (Cor. IX-128). E l'Altissimo ha detto: “con i credenti gentile e clemente” (Cor. *ibidem*). Ed [il Profeta], su di lui la Pace, ha detto riguardo ad Abū Duġāna, quando incedeva tronfio (*baḥtara*) tra le due schiere: “Questo portamento è invisibile ad Allah ed al Suo Inviato se non in questa circostanza!”⁽¹⁴⁾. Sappi che la lode ed il biasimo

13 Si tratta dei miscredenti (*kāfirīn*), come conferma Ibn ‘Arabī nel Cap. 73, questione CLIV [II 136.6] e nel Cap. 560 [IV 525.27]. La sigillatura è menzionata nel Corano nei seguenti versetti: II-7 e 46, XLII-24 e XLV-23; la marchiatura nei versetti: IV-155, VII-100 e 101, IX-87 e 93, X-74, XVI-108, XXX-59, XL-35, XLVII-16 e LXIII-3. Nelle *Futūḥāt* il termine *tab'* nella maggior parte dei casi [oltre un centinaio di volte] indica la natura, e solo in rare occasioni ha il significato di marchiatura: nel Cap. 73, questione CLIII [II 130.5] “il sigillo (*ḥatm*) è il marchio (*‘alāma*) del Vero sui cuori dei conoscitori, ed il marchio impresso (*tab'*) è ciò che la Scienza sa in precedenza riguardo ad ogni eletto tra i divini”; nel Cap. 178 [II 342.12] “L'Altissimo ha detto: “ed Egli ama coloro che si purificano” (Cor. II-222). La purificazione è un Attributo (*sifa*) di santificazione e trascendenza, che costituiscono la Qualità dell'Altissimo. La purificazione da parte del servitore consiste nell'allontanare dalla sua anima ogni impurità (*adā*) che non si addice di essere vista in lui [...], come la superbia, la tirannia, il vanto, l'arroganza e la vanità. Tra essi vi sono attributi che non entrano nel cuore tutto ad un tratto, per l'impronta (*tabī'*) divina che vi è sui cuori; ciò corrisponde al Suo detto: “Così Allah imprime un marchio sul cuore di ogni superbo e tiranno” (Cor. XL-35). Egli fa apparire esteriormente la superbia e la tirannia su colui della Sua gente che la esige o per la sua pretesa ed il suo intrigo, o per la realtà delle cose, ma nel suo cuore egli è indenne da quella superbia e tirannia in quanto ha scienza della sua impotenza, della sua meschinità e della sua povertà [...]. Questa è la marchiatura divina sul suo cuore e quindi non penetra nulla di quegli attributi in esso; quanto alla loro manifestazione nella sua esteriorità egli è indenne. Allah ha stabilito delle sedi in cui egli manifesta questi attributi senza essere biasimato e delle sedi in cui invece è biasimato”; nel Cap. 337 [III 146.5] e nel Cap. 418 [IV 26.1] ove è citata insieme al sigillo.

14 In occasione della battaglia di Uhud, il Profeta, su di lui la Pace, brandì una spada e disse: “Chi prenderà questa spada con il suo diritto (*ḥaqq*)?”. Si fecero avanti prima ‘Umar e poi az-Zubayr, ma la spada non venne loro concessa. Allora Abū Duġāna chiese: “Qual è il suo diritto, o Inviato di Allah?” ed egli rispose: “Che tu colpisca il nemico con essa fino a farla piegare!”. Avendo Abū Duġāna detto che l'avrebbe presa con il suo diritto, essa gli venne data ed egli si mise a brandirla tra le schiere dei nemici. L'episodio è riportato da Ibn Ishāq nella sua *Vita dell'Inviato di Allah*, tradotta da A. Guillaume, a pag. 373. Cfr. anche lo *ḥadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd, XV-104.

connessi agli attributi non si riferiscono alle loro essenze, poiché se la proprietà (*ḥukm*) [o il giudizio] del biasimo fosse riferita all'essenza dell'attributo non potrebbe mai succedere che esso sia oggetto di lode e viceversa se la proprietà della lode [fosse riferita all'essenza dell'attributo] non scorrerebbe mai la lingua del biasimo su di esso ⁽¹⁵⁾. L'attaccamento tenace (*baḥl*) ⁽¹⁶⁾ riguardo alle ricchezze è biasimato [mentre l'attaccamento tenace per la tradizione (*dīn*) è lodato; la codardia (*ḡubn*) verso il mondo (*kawn*) e la paura (*ḥawf*) di esso è biasimata] ⁽¹⁷⁾ mentre la paura di Allah e di ciò che Egli ha ordinato di temere, in quanto lo ha ordinato è lodata; la bramosia (*ḥirs*) nell'accumulare la ricchezza e nel conservarla è biasimata, mentre la bramosia nella ricerca della scienza e delle conoscenze e nel conformarsi al massimo possibile a ciò a cui si addice conformarsi è lodata; l'invidia (*ḥasad*) riguardo all'ottenimento dei mezzi del benessere per usarli (*isti'māl*) è lodata mentre riguardo ad altro che quello è biasimata. [Il Profeta], su di lui la Pace, ha detto, nel *Ṣaḥīḥ*: "L'invidia non può [legittimamente] riguardare che due persone" ⁽¹⁸⁾, *ḥadīṭ*, e quindi ha attestato (*qarrara*) l'invidia dal punto di vista della Legge tradizionale. Il non credere (*kuf*) in ciò in cui è opportuno non credere è lodato, mentre la miscredenza nei confronti di Allah e dei suoi favori (*ni'am*) è biasimata. La fede (*īmān*) in Allah, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Inviati è lodata, mentre la fede nella divinità degli astri (*kawākib*), dei Faraoni e di altri esseri contingenti (*akwān*) come al-Lāt, al-'Uzza, Hubal, Manāt, Yaqḥūt, Ya'ūq e Ba'l ⁽¹⁹⁾ è biasimata. Analogamente per tutte le realtà (*umūr*) da cui l'umanità non può separarsi

15 Nel Cap. 149, di cui è disponibile una traduzione italiana, Ibn 'Arabī precisa [II 242.20]: "Ma vi sono nomi che sono attribuiti al servitore e non sono attribuiti al Lato divino, anche se il loro significato include quello. Per esempio, il nome l'avarico (*baḥil*) è usato per il servitore ma non per il Vero. L'avarizia consiste nel trattenere ed uno dei Suoi Nomi è "Colui che trattiene" e colui che è avaro invero trattiene. Questo è vero, ma noi cerchiamo un altro approccio alla questione e quindi diciamo: ogni avarizia è un trattenere, ma non ogni trattenere è avarizia. Colui che trattiene ciò che è dovuto a chi ne ha diritto è avaro; ma il Vero ha confermato la frase di Mosé: "Invero Allah dà ad ogni cosa la sua creazione!" (Cor.XX-50). Chi ti ha dato la tua creazione ed ha ottemperato al tuo diritto, non è stato avaro con te! Inoltre il trattenere ciò di cui la creatura non ha diritto non è il trattenere dell'avarizia. In questo modo abbiamo stabilito una distinzione tra i due significati"; e nel Cap. 375 [III 472.23] aggiunge: "Non c'è nel Mondo realtà che sia biasimata in modo assoluto, né lodata in modo assoluto, perché gli aspetti ed i contesti la vincolano. La radice (*asl*) è l'essere vincolati (*taqyīd*), non l'assolutezza (*ittilāq*), in quanto l'esistenza è necessariamente vincolata, e per questo l'indicazione dimostra che tutto ciò che entra nell'esistenza è vincolato".

16 Si tratta dell'avarizia, che è la traduzione comunemente adottata per i termini *baḥl* e *ṣuḥḥah*. Per consentire una lettura positiva di questo attributo l'ho tradotto con attaccamento tenace, ricordando che in altri tempi tenace significava anche avaro.

17 Nel manoscritto Shehit 'Alī il brano tra parentesi manca, mentre è riportato nel manoscritto Bayazid.

18 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, III-15, XXIV-5, XCIII-3, XCIV-5, XCVI-13, XCVII-45, e da Ibn Hanbal. Il seguito del detto tradizionale è: "un uomo a cui Allah ha concesso la ricchezza, rendendolo capace di spenderla per il Vero, ed un uomo a cui Allah ha dato la saggezza, che giudica in base ad essa e che la insegna".

19 Ad eccezione di Hubal e di Ba'l, i nomi di queste divinità ricorrono nel Corano; i primi tre nel versetto 20 della Sūra LIII, e gli altri due nel versetto 23 della Sūra LXXI.

[44a] se non per mezzo della cessazione (*zawāl*) della loro realtà essenziale in questa sede (*mawḥin*) del mondo di quaggiù (*dunyā*) e dell'imposizione legale (*taklīf*)⁽²⁰⁾: la bramosia, l'avarizia, la codardia, l'invidia e la miscredenza non cessano mai per l'uomo e quindi su di lui scorre la lingua della lode e del biasimo per esse, conformemente al loro impiego (*taṣrīf*)

20 Nel Cap. 296 [II 682.8] Ibn 'Arabī precisa che “La dimora dell'aldilà non è una dimora di imposizione legale” e nel Cap 355 [III 248.14] ribadisce: “l'aldilà non è una dimora di imposizione legale, ma una dimora di adorazione (*ibāda*)” e poco oltre [III 249.32] aggiunge: “Questo perché Egli ti ha ordinato di adorarlo nella Sua Terra solo fintanto che il tuo spirito abita nella terra del tuo corpo: Quando il tuo spirito si separerà da esso l'imposizione legale (*taklīf*) decadrà per te, anche se il tuo corpo continuerà ad esistere nella Terra, sepolto in essa”. In questo mondo l'imposizione legale è peraltro condizionata dalla promulgazione di una Legge tradizionale e quindi nell'epoca antediluviana, in cui non vi furono Inviati, e nelle epoche di transizione (*fatarāt*) che intercorrono tra due Inviati tale imposizione non sussisteva per tutti gli uomini. Nel Cap. 313 [III 50.6] Ibn 'Arabī infatti precisa: “Sappi, che Allah ti assista, che la radice (*asīl*) dei nostri spiriti è lo spirito di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; egli è il primo dei Padri in spirito ed Adamo è il primo dei Padri in corpo. Noé fu il primo Inviato (*rasūl*) ad essere inviato: prima di lui non vi furono che Profeti, ognuno dei quali seguiva una legge tradizionale (*ṣarī'a*) ricevuta dal suo Signore. Chi voleva, poteva seguire con lui la sua legge, e chi non voleva non la seguiva; chi però aderiva ad essa e poi tornava indietro era miscredente (*kāfir*), mentre chi non vi aderiva non era per questo miscredente! Chi si metteva a seguire il resto ma accusava di menzogna i Profeti era un miscredente, mentre chi non lo faceva e restava affrancato [dalla legge] non era miscredente. Quanto al Suo detto: “Non c'è comunità in cui (*fi-hā*) sia mancato un ammonitore (*naḍīr*)” (Cor. XXXV-24), esso non si riferisce alla Missione (*risāla*), ma al fatto che in ogni comunità vi fu chi aveva la scienza di Allah e delle realtà escatologiche, e questo è il caso del Profeta, non dell'Inviato, poiché se si fosse trattato dell'Inviato [nel versetto citato Egli] avrebbe detto “verso cui” (*ilay-hā*) e non “in cui” (*fi-hā*)!”. Nel Cap. 335 [III 135.29] egli aggiunge: “Prima dell'imposizione legale egli non è vincolato ma segue la sua indole naturale (*tab'*) senza alcun biasimo (*mu'āhada*), e ciò corrisponde al Suo detto, l'Altissimo: “Non abbiamo mai punito prima di aver suscitato un Inviato (*rasūl*)” (Cor. XVII-15)”. E ancora, nel Cap. 298 [II 688.3] precisa: “Tra le cose che questa dimora include è la scienza del momento in cui si uniscono all'uomo i due compagni (*garīmān*) di natura [rispettivamente] angelica e satanica. Sappi che quando Allah ha creato l'uomo in una comunità in cui non è stato suscitato un Inviato, non si sono uniti a lui né un Angelo, né un demone, ed egli ha continuato a comportarsi conformemente alla sua indole naturale, con il suo ciuffo frontale (*nāsīya*) specificamente nella mano del suo Signore, sì che tutto ciò che egli compiva in quel momento era su un sentiero diritto, poiché il suo Signore è su un sentiero diritto. L'Altissimo ha detto: “Non c'è animale che Egli non tenga saldo per il suo ciuffo. Invero il mio Signore è su un sentiero diritto” (Cor. XI-56). Quando viene suscitato tra loro un Inviato o l'uomo viene creato in una comunità in cui vi è un Inviato, sono inseparabili da lui, dal momento della sua nascita, due compagni, un Angelo ed un demone, dal momento in cui nasce a causa della Legge tradizionale. Ciascuno dei due compagni conferisce un tocco (*lamma*) con cui lo sprona e lo frena, e non dire che il neonato non è soggetto all'imposizione legale, perché altrimenti per quale motivo si unirebbero a lui questi due compagni?”. Per quanto riguarda i periodi di transizione (*fatarāt*, plurale di *fatra*), si possono consultare il Cap. 10 [I 134.27, 137.30, 138.15], che tratta in particolare del periodo di transizione tra Gesù e Muḥammad, su di loro la Pace, il Cap. 65 [I 317.34], il Cap. 67 [I 326.6 e 21] ove è riportato il caso di Quss ibn Sa'ida, il Cap. 73, questione LXVII [II 84.34] e questione LXXXIV [II 91.5], il Cap. 160 [II 260.4], il Cap. 365 [III 322.21], il Cap. 369 [III 384.5, 400.31 e 35] ed il Cap. 371 [III 439.27].

(²¹). Chi dice all'uomo: "Non essere codardo e non essere avaro!" è come se gli dicesse: "Vieni meno a questa tua costituzione naturale (*naš'a*) (²²), annientati e diventa un'altra

21 Nel Cap. 298 Ibn 'Arabī precisa [II 687.12] "Gli attributi (*sifāt*) 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 (*namīma*), l'arroganza, la rudezza, la ricerca di sopraffare, ecc. Poiché non è proponibile il loro cambiamento, Allah ha spiegato diversi campi di applicazione (*mašārif*) per esse, verso i quali possono essere dirette 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. Questi campi di applicazioni corrette sono i seguenti: l'anima dovrebbe essere codarda rispetto al commettere atti proibiti a causa della perdita che può aspettarsi; dovrebbe essere attaccata tenacemente nei riguardi della sua religione; dovrebbe invidiare chi spende le sue ricchezze [nella via di Allah] e chi cerca la scienza; dovrebbe avere bramosia verso il bene e sforzarsi di diffonderlo tra gli uomini; dovrebbe raccontare la storia del bene così come i giardini raccontano la storia dei fiori profumati in essi; dovrebbe essere arrogante per Allah verso colui che è arrogante nei confronti dell'ordine di Allah; dovrebbe essere rude nelle sue parole e nelle sue azioni nelle situazioni in cui sa che Allah approva ciò; dovrebbe cercare di sopraffare chi è ostile verso Allah e compete con Lui. Una siffatta anima non abbandona i suoi attributi ma li dirige verso applicazioni che sono state lodate dal suo Signore, dai Suoi Angeli e dai Suoi Inviati. Quindi la Legge ha apportato solo ciò che favorisce la natura (*tab*). Non so come l'uomo provi difficoltà, poiché con la spiegazione dei campi di applicazione [corretti] non sono interdetti a lui quegli attributi che la sua natura esige. Quindi gli uomini periscono solo quando sono controllati da desideri individuali (*ağrād*) ed è questo che introduce in loro la sofferenza e ciò che è biasimevole (*makrūh*): se un uomo dirigesse il suo desiderio verso ciò che il suo Creatore vuole per lui, sarebbe in pace. Venne chiesto ad Abū Yazīd: "Cosa desideri?", ed egli rispose: "Desidero di non desiderare!". In altre parole: "Fammi desiderare ogni cosa che Tu desideri!", così che non ci sia altro che ciò che il Vero, Gloria a Lui, vuole. Egli "vuole" per i Suoi servitori solo "la facilità, e non vuole la difficoltà" (cfr. Cor. II-185) per essi. Egli desidera il bene per loro ed il male non torna a Lui (*laysa ilay-hi*), come è stato menzionato nella novella (*hadīth*) autentica: "Il bene, tutto di esso, è nelle Tue mani, ed il male non torna a Te", anche se ogni cosa viene da Allah per ciò che concerne la radice (*as*). Poiché l'uomo non può cessare di desiderare [o volere], la prima cosa che ciò inficia sono i suoi atti di obbedienza in quanto egli li compie senza un'intenzione prescritta, e quindi essi non sono atti di obbedienza. È per questo motivo che Abū Yazīd cercò di liberarsi da quei desideri individuali dell'anima che non sono conformi all'approvazione (*maḥdā*) del Vero, quanto è Potente e Magnificante". Analoghe considerazioni vengono sviluppate da Ibn 'Arabī nei Capitoli 68 [I 358.31], 73, questione CLIV [II 135.4], 121 [II 203.22], e 309 [III 36.25].

22 Il termine *naš'a* ricorre nel Corano tre volte, XXIX-20, LIII-47, LVI-62, mentre la quarta forma verbale della sua radice, *anša'a*, ricorre una ventina di volte. Nel *Kitāb Mufradāt al-fāz al-qur'ān* di al-Rāğib al-Iṣfahānī, morto nell'anno 501 dall'Egira, *naš'a* è definito come *iḥdāt as-šay' wa-tarbiyatuhū*, cioè la produzione temporale della cosa ed il suo sviluppo o educazione o allevamento [da parte di Allah], e *inšā'*, l'infinito di *anša'a*, come *iğād as-šay' wa-tarbiyatuhū*, cioè l'esistenziazione della cosa ed il suo sviluppo; questi termini implicano quindi due concetti distinti, che in arabo sono riuniti in un'unica parola. Anche Golius, autore del primo vocabolario arabo-latino, pubblicato a Leyda nel 1653, traduceva *naš'a* come *res producta crescensve*. Le traduzioni proposte dagli studiosi di Ibn 'Arabī sono molteplici: creazione, nascita, piano, dominio, configurazione, costituzione naturale, esistenza: ognuno di questi termini ha però in arabo uno o più equivalenti, che non sono il termine *naš'a*, e nessuno di essi implica contemporaneamente i due concetti contenuti nel termine arabo. In realtà il versetto 98 della Sūra VI recita: "[...] *anša'a-kum min nafsin wāḥidatin*", e si differenzia dai versetti IV-1, VII-189 e XXXIX-6: "[...] *ḥalāqa-kum min nafsin wāḥidatin*", cioè "Egli vi ha creato da un'unica Anima", solo per

natura, cioè non essere uomo!²³, e questo non è nel potere dell'uomo, cioè che egli stesso produca un'altra costituzione naturale. “Invero l'uomo è stato creato avido, impaziente quando lo tocca il male e ritroso quando lo tocca il bene”. (Cor. LXX-19 e 20). Egli non può quindi separarsi (*yanfakku*) da ciò su cui è stato connaturato (*ġubila 'alay-hi*), e il Vero, l'Altissimo, ha determinato la sede [corretta] in cui esercitare questi attributi di relazione.

La costituzione naturale (*naš'a*) di questo mondo ha una caratteristica propria (*ih̄tišās*) che contrasta con l'altra [o ultima] costituzione naturale, tanto che non vi è comunanza tra le due costituzioni naturali sotto tutti gli aspetti ⁽²³⁾. La costituzione naturale dell'altro

la sostituzione del verbo *anša'a* al verbo *halaqa*. Per questo motivo, già nei lessici arabi antichi, il verbo *anša'a*, riferito ad Allah, viene fatto equivalere a *halaqa*, ma tale equivalenza non doveva essere così rigorosa per Ibn 'Arabī, poiché altrimenti non si spiegherebbe una espressione come “*naš'at al-halq*” che ricorre nel Cap. 371 [III 419.7]. Ferma restando l'inadeguatezza della traduzione, per il verbo *anša'a* ho adottato il termine “produrre”, che implica il concetto di far nascere e di sviluppare qualcosa che non c'era, mentre per *naš'a*, al termine prodotto o produzione che in espressioni come *naš'at al-insān* genererebbe equivoci, ho preferito adottare l'espressione costituzione naturale, che non lascia equivoci sul fatto che nell'esempio riportato essa non sia prodotta dall'uomo, e che per l'aggettivo “naturale” implica un aspetto di divenire e di sviluppo.

23 Nel Cap. 32 [I 207.12] Ibn 'Arabī precisa: “Con questo versetto [Cor. XXX-23] Allah ha attirato l'attenzione sul fatto che la costituzione naturale sensibile (*naš'a ḥissiyya*) dell'aldilà assomiglia a questa costituzione del mondo di quaggiù, ma non è la stessa, poiché è un'altra composizione (*tarkīb*) ed un'altra complessione (*mizāġ*), come hanno riferito le Legislazioni tradizionali e le notificazioni profetiche riguardo alla complessione di quella dimora. Anche se queste sostanze (*ġawāhīr*) sono senza dubbio le stesse – poiché sono esse che vengono disperse nelle tombe e che saranno risuscitate – tuttavia la composizione e la complessione saranno diverse per degli accidenti e degli attributi che si addicono a quella dimora ma non si addicono a questa dimora. Anche se la forma è unica, per ciò che concerne l'occhio, l'udito, il naso, la bocca, le mani ed i piedi, nella completezza della costituzione, tuttavia la differenza sarà evidente. Vi sono differenze di cui ci si accorge e che si percepiscono sensibilmente e ve ne sono di impercettibili: poiché la forma della produzione (*inšā'*) nella dimora ultima sarà sulla forma di questa costituzione naturale, non ci si accorderà sensibilmente di ciò che abbiamo indicato. Ma poiché il regime (*ḥukm*) sarà diverso sappiamo che la complessione sarà diversa e questa è la differenza tra la parte spettante alla percezione sensibile e quella spettante alla ragione! L'Altissimo ha detto: “E fa parte dei Suoi segni il vostro sogno (*manām*) di notte e di giorno” (Cor. XXX-23), e non ha menzionato la veglia (*yaqza*) che pure fa parte dell'insieme dei segni. Ha quindi menzionato il sogno ad esclusione della veglia nello stato di questo mondo ed ha indicato che la veglia non ha luogo se non in occasione della morte e che l'uomo continua a dormire finché non muore. Ed ha menzionato che egli è in uno stato di sogno di notte e di giorno, nella sua veglia e nel suo sonno, e nella tradizione è riportato: “Gli uomini dormono e quando muoiono si svegliano” [...] Questo mondo è un ponte (*ġīrs*): si passa e non si resta (*yu baru wa-lā yu maru*). [...] La vita di questo mondo è un sogno: quando l'uomo si trasferisce nell'aldilà, con la morte, non porta con sé nulla di ciò che possedeva e che percepiva sensibilmente – la casa, la famiglia, la ricchezza – così come quando si veglia dal suo sonno non vede in suo possesso nulla di ciò che aveva ottenuto nel suo sogno nello stato del suo sonno. Per questo l'Altissimo ha detto che noi siamo in stato di sogno di notte e di giorno e che la veglia sarà nell'aldilà, ed è là che il sogno (*ru'ya*) verrà interpretato”. Nel Cap. 351 [III 223.32] precisa inoltre: “L'uomo nell'aldilà avrà una costituzione naturale rovesciata (*maqlūb*), quindi il suo lato interiore (*bāṭin*) sarà fisso secondo un'unica forma, come il suo lato esteriore (*zāhir*) qui, mentre il suo lato esteriore avrà

[mondo] ha una caratteristica propria e come potrebbe essere diversamente tra le due costituzioni, dato che la costituzione naturale di questo mondo è una costituzione di mescolanza (*imtizāğ*) e di mistura (*amšāğ*)⁽²⁴⁾ e la costituzione dell'altro mondo è una costituzione di purezza (*hilās*) da questa complessione (*mizāğ*)⁽²⁵⁾? Il dannato è caratterizzato puramente per la sua infelicità e non vi è in lui nulla del bene, ed il beato è caratterizzato puramente per la sua felicità e non vi è in lui nulla del male, perché l'essenza dell'altra dimora comporta quello. Non vi è quindi assolutamente codardia, né avarizia, né invidia nella costituzione naturale dei beati, e se fosse diversa da questa costituzione naturale le sue caratteristiche inerenti (*lawāzim*)⁽²⁶⁾ non si separerebbero da essa (*tufāriqū-hā*)⁽²⁷⁾; e

rapide trasmutazioni nelle forme, come il suo lato interiore qui. L'Altissimo ha detto: “[e coloro che sono stati ingiusti sapranno] in quale rovesciamento saranno rovesciati” (Cor. XXVI-227), e quando saremo rovesciati cambieremo e non ci verrà aggiunto nulla [di diverso] da ciò che siamo”; e nel Cap. 559 [IV 419.35] aggiunge: “Allah ha creato l'uomo con una costituzione naturale rovesciata: il suo aldilà è nel suo lato interiore ed il suo mondo di quaggiù è nel suo lato esteriore. Il suo lato esteriore è vincolato dalla forma e quindi Allah lo ha vincolato per mezzo della Legge tradizionale: come [la forma] non cambia, anche [la Legge] non cambia. Nel suo lato interiore l'uomo è in costante variazione e muta per i pensieri che gli si presentano (*hawātir*) in ogni forma che si presenta a lui, così come sarà per lui nell'altra [o ultima] costituzione naturale. Il suo lato interiore in questo mondo sarà nell'altra costituzione naturale una forma esteriore, ed il suo lato esteriore sarà nell'altra costituzione il suo lato interiore. Per questo ha detto: “Così come Egli vi ha originato, così ritornerete” (Cor. VII-29). L'aldilà è il rovescio della costituzione di questo mondo e questo mondo è il rovescio dell'altra costituzione, ma l'uomo [qui] è identico all'uomo [là]”.

24 Questo termine ricorre in Cor. LXXVI-2. Riguardo alla mescolanza, nel Cap. 20 (I 169.10), Ibn 'Arabī precisa: “Per ciò che abbiamo menzionato, questo mondo è misto, beatitudine mista a castigo, e sempre per ciò che abbiamo menzionato, il Paradiso sarà tutto beatitudine e l'Inferno tutto castigo, e per coloro che vi risiederanno quella commistione cesserà. Quindi la costituzione naturale dell'aldilà non ammette la complessione (*mizāğ*) della costituzione naturale di questo mondo, e questa è la distinzione tra la costituzione naturale di questo mondo e quella dell'aldilà”.

25) Questo termine ricorre in Cor. LXXVI-5 e LXXXIII-27. Ciò che qui viene negato non è la complessione in se stessa, ma l'identità della complessione di questo mondo e quella dell'aldilà. Nel Cap. 70 [I 588.23] Ibn 'Arabī precisa: “Lo stato (*hāl*) è per l'anima logica come la complessione (*mizāğ*) per l'anima vivente: la complessione domina il corpo e lo stato domina l'anima”; nel Cap. 198 [II 456.9] inoltre assimila la complessione alla natura (*tab*). Ulteriori precisazioni sulla complessione e sulle due costituzioni naturali sono fornite nella sezione XLIII del Cap. 198 [II 471.31].

26 I *lawāzim* si contrappongono agli *awārid*, cioè agli accidenti, in quanto sono caratteristiche o disposizioni inseparabili dall'essenza a cui sono inerenti.

27 Nel Cap. 410 [IV 14.35] Ibn 'Arabī precisa: “Questo è ciò che comporta la loro complessione in quella condizione [di dannati]. Se dovessero entrare nel Paradiso con quella complessione, il dolore li colpirebbe e ne soffrirebbero. Se hai capito, la beatitudine (*na'im*) è costituita dalle cose che sono confacenti (*malā'im*) ed il castigo (*adāb*) non è costituito che da ciò che non è confacente, di qualsiasi cosa si tratti. Sii come sei: se non ti capita se non ciò che è confacente a te sei in uno stato di beatitudine, e se non ti capita se non ciò che non è confacente alla tua complessione sei in uno stato di tormento [o castigo]. I luoghi di origine (*mawātin*) sono stati resi cari alla loro gente. Per la gente dell'Inferno, cioè coloro che sono i suoi abitanti, esso è la loro patria: da esso sono stati creati e ad esso ritorneranno. La gente del Paradiso, cioè coloro che sono i suoi abitanti, è stata creata da esso [Paradiso] e ad esso

non c'è assolutamente generosità (*ḡūd*), né tranquillità (*amn*) nella costituzione naturale dei dannati, e se fosse diversa da quella costituzione naturale le sue caratteristiche inerenti non si separerebbero da essa in successione alterna (*bi-t-ta'āqub*)⁽²⁸⁾ e senza successione alterna, e con successione alterna intendo la manifestazione di questi attributi (*ṣifāt*) per mezzo della [loro] proprietà (*ḥukm*) sull'esterno della forma modellata (*zāhir al-qālab*), non in se stessi; essi sono necessariamente inerenti (*lāzima*) all'anima per la proprietà di questa composizione (*tarkīb*) specifica e nell'altro [mondo] Egli comporrà una composizione particolare che è simile a questa composizione nella forma, ma non sotto tutti gli aspetti. L'anima avrà altre caratteristiche inerenti diverse da queste caratteristiche inerenti. È opportuno che tu colga la costituzione dell'altro mondo con questo occhio.

La Legge ha indicato questa similitudine (*mukāfā*) nella forma e quindi noi parliamo della forma (*sūra*) e del simile (*miṭl*)⁽²⁹⁾, non del corrispondente (*naẓīr*) e del pari (*kufū*), per conformità all'*adab* prescritto. Coloro che rispettano l'*adab* (*al-udabā*) siedono in compagnia del Vero e chi non ha *adab* non ha contemplazione diretta (*ṣuhūd*), e chi non ha contemplazione diretta viaggia (*yasīhu*) nel mare dei pensieri **[44b]** razionali con i mezzi (*wasā'it*) dell'immaginazione (*ḥayāl*), ed egli è lo sconcertato che non è mai guidato, poiché egli cerca Colui che, per la Sua realtà essenziale, non può essere cercato⁽³⁰⁾. E quando dice: ho trovato ed ho ottenuto ciò che cercavo, si inganna (*ḥasira*) e cade in errore, senza accorgersene: cerchiamo rifugio in Allah dalla massa (*ḡamra*) degli ignoranti!

Il beato della gente della riflessione e della ricerca, che non ha un piede saldo (*lā yaṭbitu la-hu qadam*) e non ha una dimora spirituale stabilizzata (*lā yastaqarru la-hu manzil*), che sospira (*yataṇaffāsa as-su'adā*) e dice: “La durata della vita (*umr*) è arrivata al termine e la mia ricerca non ha prodotto se non lo sconcerto e la deficienza (*quṣūr*)”, quello sarà il più felice tra le

torneranno”. Analogamente, nel Cap. 420 [IV 29.14], aggiunge: “Ed Allah li fa permanere in esso [Inferno] secondo un attributo (*ṣifa*) ed una complessione tale che se Allah li facesse uscire con quella complessione verso il Paradiso essi soffrirebbero ed il loro ingresso farebbe loro male, così come il profumo della rosa arreca danno allo scarabeo”.

28 Il termine *ta'āqub*, letteralmente “succedersi a turno”, ricorre solo due volte nelle *Futūḥāt*, nel Cap. 73 [II 65.34 e 133.27], per cui non è facile comprendere ciò che Ibn 'Arabī intenda esprimere in questo punto.

29 Cfr. Cor. LVI-61: “[...] sì che vi sostituiremo con dei simili (*amṭāl*) a voi e vi faremo nascere e sviluppare in ciò che non sapete!”. Quanto al termine forma, esso ricorre nel Corano solo nel versetto 8 della Sūra LXXXII: “In quale forma Egli ha voluto ti ha composto”

30 Nel Cap. 292 [II 663.9] Ibn 'Arabī precisa: “Non c'è cosa che possa misurarsi con il Vero, per ciò che concerne la Sua Essenza e la Sua Esistenza, e non è ammissibile che Egli sia voluto e che sia ricercato per la Sua Essenza. In realtà ciò che il ricercatore cerca e che l'aspirante vuole è la Sua conoscenza o la Sua contemplazione o la Sua visione, e tutto ciò viene da Lui, ma non è identico a Lui!”, e nel Cap. 559 [IV 443.1] aggiunge: “Allah non può essere raggiunto mediante la ricerca: il conoscitore cerca la sua felicità, non cerca Allah!”.

gente della riflessione! Ci rifugiamo in Allah dal danno (*ẓulm*) dei pensieri su ciò su cui non si addice pensare!

Il sapiente realizzato entra nelle case dalle loro porte e non entra in esse dal loro retro [cfr. Cor. II-189]. Vi sono scienze che non sono ottenute se non per mezzo della contemplazione e della visione, ed i pensieri non vi arrivano mai, come la conoscenza dell'Essenza santissima, della costituzione naturale dell'aldilà, delle sue proprietà e di altre cose simili ⁽³¹⁾. Questa è la separazione (*fāṣl*) dei rispettivi (*nuzarāʾ*) e dei simili (*amtāl*), il cui ottenimento riguarda specificamente i conoscitori ed i Sostituti (*abdāl*), e chi subisce trasmutazioni (*buddīla*) nella forma conosce la realtà essenziale dell'uomo (*baṣar*).

SEZIONE (FAṢL)

Quanto alla emanazione (*sudūr*) [o: al procedere] delle cose da Lui, non è ammissibile che Egli, Gloria a Lui l'Altissimo, sia l'origine (*maṣdar*) di una cosa, se non in senso metaforico (*bi-ḥukmi l-maḡāz*) ⁽³²⁾, e se è in senso metaforico e non in senso vero (*bi-ḥukmi l-ḥaqīqa*) non possiamo impiegare questa espressione poiché non è pervenuta l'autorizzazione (*idn*) al riguardo. È indispensabile per noi applicare a Lui solo [quelle espressioni] che Egli ha utilizzato riguardo a Se stesso, e che ci è stato così autorizzato di applicare a Lui, tanto che i realizzati tra di noi negano che si possa utilizzare nei Suoi riguardi, Gloria a Lui, il termine "Qualità (*ṣifāt*)" poiché non è pervenuta alcuna autorizzazione in merito, mentre usano per Lui il termine "Nomi (*asmāʾ*)" in quanto è pervenuta l'autorizzazione a farlo ⁽³³⁾. Quanto è più forte la loro proibizione (*tahrīm*) [di usare termini inappropriati] nei confronti della Divinità (*ulūhiyya*), la soddisfazione (*riḍwān*) di Allah sia su di loro! Ho constatato personalmente, tra i loro realizzati, un fermo rifiuto (*inkār*) ad adoperare il termine "eternità (*qidam*)" riguardo a Lui; [uno di loro] ha detto: "Non si addice impiegare per Lui, Gloria a Lui, questo termine, anche se razionalmente (*aql^{am}*) Egli è Colui che è denominato (*musammā*) dal suo significato!", e non ha detto: "qualificato (*man ūt*) dal suo significato", in modo che non fosse attaccato a Lui ciò stesso che egli rigettava e rifiutava.

31 Da quanto precede, i rispettivi si situano, per così dire, in una prospettiva verticale, essendo il riflesso o la manifestazione degli Attributi divini, mentre i simili si situano in una prospettiva orizzontale.

32 Ibn ʿArabī riprende qui la critica formulata da al-Ġazālī ai filosofi che sostengono l'emanazione o la processione della creazione dal Principio, come al-Farabī e Avicenna. Su questo argomento si può consultare un recente studio di Olga Pizzini, intitolato "Fluxus (*fayḍ*). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna", Edizioni di pagina, 2011, pagg. 550-554.

33 L'espressione "i Nomi più belli" ricorre nel Corano quattro volte: VII-180, XVII-110, XX-8 e LIX-24. Il termine *ṣifāt* invece non è mai utilizzato, ed il verbo corrispondente ricorre solo in espressioni come "*ammā yasifūn*" riferite a ciò che gli uomini attribuiscono ad Allah, e non a ciò che Allah attribuisce a Se stesso.

Egli, Gloria a Lui, è troppo elevato per essere l'origine delle cose, per la mancanza di correlazione (*munāsaba*)⁽³⁴⁾ tra il possibile (*mumkin*) **[45a]** ed il necessario (*wāğīb*)⁽³⁵⁾, e tra chi ammette la primordialità (*awwaliyya*) [o la condizione iniziale] e chi non la ammette [come Colui che è qualificato dall'eternità senza inizio (*azal*)], e tra chi è dipendente e chi non è qualificato dalla dipendenza (*iftiqār*). Ma Egli ha dato l'esistenza (*awğada*) alle cose in conformità (*muwāfaqat^{am}*) alla [Sua] Scienza di esse, dopo che esse non avevano esistenza nelle loro essenze (*ayān*): esse sono legate a Colui che ha dato loro l'esistenza con il legame (*irtibāt*) di un dipendente possibile (*faqīr mumkin*) ad un indipendente necessario (*ğanī wāğīb*)⁽³⁶⁾.

34 Il termine "*munāsaba*" è l'infinito della terza forma di "*nasaba*", "mettere in relazione", la quale implica una reciprocità, cioè una relazione reciproca. Pertanto non va tradotto come "relazione" (*nisba*), ma piuttosto come "correlazione", "analogia" o "corrispondenza". Talora assume anche il significato di "similitudine".

35 Nell'Introduzione [I 41.6] Ibn 'Arabī afferma: "Quale correlazione (*munāsaba*) può esserci tra il Vero, la Cui esistenza è necessaria per la Sua Essenza, ed il possibile (*mumkin*), anche se esso è necessario per Lui, secondo chi sostiene ciò, per la implicazione necessaria (*iqtidā'*) dell'Essenza o quella della Scienza? La validità di una simile correlazione concettuale può essere stabilita solo per mezzo delle dimostrazioni esistenziali! Ed è indispensabile che tra la prova e la cosa provata e tra la dimostrazione e ciò che è dimostrato vi sia un aspetto per mezzo di cui si stabilisca la connessione, il quale abbia una relazione con la prova ed una relazione con ciò che è provato da quella prova. In mancanza di questo aspetto, la prova di chi argomenta non raggiungerebbe mai ciò che è provato! Ora, la creazione (*halq*) ed il Vero non si riuniscono mai in un aspetto per quanto attiene all'Essenza, ma solo in quanto questa Essenza è qualificata (*man ūt*) dalla Divinità (*ulūha*)". In altri punti della sua opera la mancanza di correlazione riguarda Allah e le Sue creature; cfr. Cap. 2 [I 92.5], Cap. 3 [I 93.7 e 94.1], Cap. 28 [I 194.2], Cap. 68 [I 372.25], Cap. 69 [I 431.1] "Non c'è correlazione tra Allah e le Sue creature: Chi non c'è cosa simile a Lui, come potrebbe essere simile ad una cosa o una cosa essere simile a Lui?", Cap. 73, questione LIX [II 81.5], Cap. 140 [II 226.25]. Analogamente, nel Cap. 272 [II 579.9], egli precisa: "La correlazione (*munāsaba*) tra il Vero e la manifestazione non è né intellegibile né esistente. Nulla deriva da Lui quanto alla Sua Essenza. Ogni cosa indicata dalla Legge o presa dalla ragione come una indicazione è correlata con la Divinità, non con l'Essenza. Allah in quanto Dio è ciò da cui la cosa possibile è sostenuta per la sua possibilità!". Altrove però la negazione della correlazione è più sfumata; nel Cap. 69 [I 415.14] Ibn 'Arabī precisa: "Egli non genera (*yalid*) per mezzo della Sua esistenza delle creature, poiché non c'è correlazione tra l'esistenza delle creature e l'Esistenza del Vero. La correlazione è concepibile tra il genitore ed il figlio in quanto ogni premessa (*muqaddima*) non causa altro che il suo corrispondente (*munāsib*) e non c'è correlazione tra Allah e le Sue creature se non la dipendenza (*iftiqār*) delle creature nei Suoi riguardi nella loro esistenza, mentre Egli è indipendente dai Mondi", e nel Cap. 72 [I 684.22] aggiunge: "[...] viene meno alla sua umanità e ritorna a far parte dell'insieme degli esseri animati e decade per lui l'imposizione legale (*taklīf*) e viene a cessare la correlazione tra lui ed Allah; intendo dire la correlazione dell'avvicinamento (*taqrīb*) in modo specifico, non la correlazione della dipendenza, poiché la correlazione della dipendenza non viene mai meno al possibile, né nel suo stato di non-esistenza, né nel suo stato di esistenza".

36 I termini tradotti come dipendente ed indipendente significano letteralmente povero, o bisognoso, e ricco. Nel Cap. 293 [II 665.15] Ibn 'Arabī precisa: "Non c'è nell'esistenza assolutamente alcuna cosa che non abbia un legame (*irtibāt*) con un'altra cosa, persino il Signore (*rabb*) ed il suo vassallo (*marbūb*). Ciò che è creato esige il Creatore ed il Creatore esige ciò che è creato e per questo la scienza del sapiente è sulla forma dell'oggetto della scienza"; nel Cap. 451 [IV 66.7], aggiunge: "Ogni

Non è concepibile esistenza per esse se non per Lui, né è concepibile un dominio (*hukm*) per Lui se non per esse: quindi Egli è mediante esse per Scienza ed esse sono mediante Lui per esistenza (*fa-huwa bi-hā 'ilm^m wa-hiya bi-hi wuġūd^m*), e la Sua precedenza (*taqaddum*) rispetto ad esse è una precedenza che riguarda l'esistenza ⁽³⁷⁾. Se la non-esistenza (*'udum*) fosse una realtà che Lo indica, la loro emanazione sarebbe dalla non-esistenza, per il Potere (*qudra*) di Colui che dà loro l'esistenza, ed Egli è Allah, l'Altissimo, ed Egli è più degno che questa espressione [Colui che dà loro l'esistenza] venga applicata a Lui, poiché Egli ha più diritto (*aḥaqq*) ad essa. Invero il possibile si manifesta (*zahara*) nell'esistenza dopo che era

creatura è legata ad Allah con il legame (*irtibāt*) del possibile al necessario, sia esso esistente o non esistente, beato o dannato. Il Vero, per ciò che concerne i Suoi Nomi, è legato alle creature, in quanto i Nomi divini cercano il Mondo per una esigenza (*ṭalab*) essenziale. Non c'è dunque scampo nell'esistenza (*wuġūd*) dall'essere vincolati (*taqīd*), per entrambe le parti, e come noi siamo per mezzo di Lui, Egli è per mezzo di noi e per noi, altrimenti non sarebbe per noi né Signore, né Creatore, mentre Egli è senza dubbio il nostro Signore ed il nostro Creatore [...] Se questo legame (*irtibāt*) lega, come abbiamo detto, le due realtà (*amrān*) è necessario che vi sia ciò che le riunisce ed esso è ciò che lega (*rābi*) e non è altro se non ciò che comporta l'essenza di ciascuna di esse due, senza che sia necessaria una realtà esistente aggiuntiva. Esse quindi sono collegate per loro stesse poiché non c'è che creature (*ḥalq*) e Vero ed è inevitabile che ciò che lega sia una di esse due o entrambe, ed è impossibile che una di esse possieda esclusivamente questa proprietà ad esclusione dell'altra, poiché è necessario che entrambe ammettano questo legame, ed esso quindi si manifesta per entrambe, non per una sola di esse. Malgrado questo legame esse non sono simili, ma per ciascuna di esse non c'è cosa simile ad essa e quindi inevitabilmente si distinguono per un'altra realtà; in nessuna delle due vi è la realtà dell'altra per mezzo di cui ciascuna di esse è indicata. La dipendenza rende necessaria l'inclinazione e l'accettazione del movimento, mentre l'indipendenza non ha quella proprietà in Colui che è indipendente. Noi sappiamo che tra il magnete ed il ferro vi è necessariamente una correlazione (*munāsaba*) ed un legame, 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 disposizione (*qubūl*) [ad essere attratto], 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 reciprocamente legati restano separati e distinti. Gli uomini, anzi il Mondo è dipendente verso Allah ed Allah è indipendente dai Mondi”.

37 Nel Cap. 356 [III 255.8] Ibn 'Arabī precisa: “Poiché la qualità propria (*al-waṣf an-naḥsī*), per ciò che ne è qualificato, non può essere tolta se non togliendo con essa anche ciò che ne è qualificato, essendo essa identica a ciò che ne è qualificato e niente altro che quello, e poiché la precedenza (*taqaddum*) della non esistenza (*'udum*) è un attributo (*na'ī*) proprio delle possibilità, in quanto per il possibile è impossibile l'esistenza dall'eternità senza inizio (*azalan*) e non resta che sia non-esistente nell'eternità senza inizio, la precedenza della non esistenza è per esso un attributo proprio”; nel Cap. 382 [III 512.32] aggiunge: “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”; e nel Cap. 406 [IV 9.19] conclude: “Non c'è precedenza, né posteriorità, in quanto il possibile, nello stato della sua non esistenza, non è posteriore all'eternità senza inizio (*azal*) attribuita all'esistenza del Vero: l'eternità senza inizio è necessaria per l'esistenza del Vero così come è necessaria per la non esistenza del possibile, per la sua immutabilità (*tubūl*) e la sua differenziazione (*ta'yīn*) presso il Vero”.

non esistente, e se fosse originato da Allah procederebbe da un'esistenza ad un'esistenza⁽³⁸⁾ e sarebbe caratterizzato dall'averne un'essenza [esistente] che sussiste nell'eternità senza inizio (*azal*), ma questo è tra le cose che non diciamo di Lui, ci rifugiamo in Allah! Quindi Egli, Gloria a Lui non è affatto origine di una cosa possibile⁽³⁹⁾, così come Egli, l'Altissimo,

38 Nel Cap. 69 [I 538.33] Ibn 'Arabī afferma che “la manifestazione delle cose è da un'esistenza ad un'esistenza, da un'esistenza di scienza ad un'esistenza di entità”, in quanto le possibilità nel loro stato di non-esistenza sono comunque oggetto della Scienza di Allah. L'esposizione dottrinale di Ibn 'Arabī non è mai sistematica, perché la Verità non è tale, e la presenza di apparenti contraddizioni ha portato alcuni studiosi superficiali a parlare di “opera astrusa e piena di incongruità”!

39 Va osservato che Ibn 'Arabī non parla di “cosa esistente”, ma di “cosa possibile”, espressione che si riferisce alla possibilità, come dimostra il versetto “La Nostra Parola quando vogliamo una cosa è che **le** diciamo “Sii (*kun*)” ed essa è” (Cor. XVI-40) in cui la “cosa” è oggetto del Verbo prima di esistere e indipendentemente dalla Volontà divina [cfr. Cap. 73, questione XXX (II 62.16)]. La frase “Egli, Gloria a Lui non è affatto origine di una cosa possibile” va quindi intesa nel senso che la possibilità, nel suo stato permanente di non-manifestazione, non “procede”, ma sussiste dall'eternità senza inizio. René Guénon, ne “*Les états multiples de l'être*” affermava che “la Possibilité universelle contient nécessairement la totalité des possibilités” [pag. 26] e che “**quand nous disons que la Possibilité universelle est infinie ou illimitée, il faut entendre par là qu'elle n'est pas autre chose que l'Infini même, envisagé sous un certain aspect, dans la mesure où il est permis de dire qu'il y a des aspects de l'Infini**” [pag. 17]. Quando invece si tratta della “cosa esistente” Ibn 'Arabī non disdegna di utilizzare, in senso “metaforico” come ha precisato all'inizio di questa sezione, il verbo “procedere (*sadara*)”; ad esempio, nel Cap. 353 [III 239.30], egli parla di “come le cose procedono e si manifestano nell'esistenza da Lui (*sudūr al-ašyā' wa-zuhūru-hā fi l-wuġūd min 'inda-hu*)”, nel Cap. 396 [III 559.7] del “procedere delle cose da Allah mediante la genesi (*sudūr al-ašyā' 'an Allāh bi-t-takwīn*)”, nel Cap. 405 [IV 7.3] del “procedere di quella cosa da Lui (*sudūr dāhika aš-šay' min-hu*)” e nel Cap. 559 [IV 427.2] precisa che “tutte le cose esistenti che sono generate nel tempo non sono uscite verso l'esistenza se non da Allah”, ricorrendo al verbo *haraġa*. Quanto al senso reale in cui intendere questo “procedere” è chiarificatore il seguente brano tratto dall'opera già citata di René Guénon, [pagg. 38-39]: “On s'est souvent demandé, et assez vainement, comment la multiplicité pouvait sortir de l'unité, sans s'apercevoir que la question, ainsi posée, ne comporte aucune solution, pour la simple raison qu'elle est mal posée et, sous cette forme, ne correspond à aucune réalité; en effet, la multiplicité ne sort pas de l'unité, pas plus que l'unité ne sort du Zéro métaphysique, ou que quelque chose ne sort du Tout universel, ou que quelque possibilité ne peut se trouver en dehors de l'Infini ou de la Possibilité totale [in nota aggiungeva: “C'est pourquoi nous pensons qu'on doit, autant que possible, éviter l'emploi d'un terme tel que celui d'«émanation», qui évoque une idée ou plutôt une image fautive, celle d'une «sortie» hors du Principe”]. La multiplicité est comprise dans l'unité primordiale, et elle ne cesse pas d'y être comprise par le fait de son développement en mode manifesté [...] Ainsi, le principe de la manifestation universelle, tout en étant un, et en étant même l'unité en soi, contient nécessairement la multiplicité; et celle-ci, [...] procède tout entière de l'unité primordiale, dans laquelle elle demeure toujours comprise, et qui ne peut être aucunement affectée ou modifiée par l'existence en elle de cette multiplicité, car elle ne saurait évidemment cesser d'être elle-même par un effet de sa propre nature, et c'est précisément en tant qu'elle est l'unité qu'elle implique essentiellement les possibilités multiples dont il s'agit. C'est donc dans l'unité même que la multiplicité existe; et, comme elle n'affecte pas l'unité, c'est qu'elle n'a qu'une existence toute contingente par rapport à celle-ci; nous pouvons même dire que cette existence, tant qu'on ne la rapporte pas à l'unité comme nous venons de le faire, est purement illusoire; c'est l'unité seule qui, étant son principe, lui donne toute la réalité dont elle est susceptible”.

non procede (*yaṣḍuru*)⁽⁴⁰⁾ da una cosa; sopra di Lui non c'è altro che Lui ed Egli è Colui la cui esistenza è necessaria per la Sua Essenza, senza comunanza (*iṣtirāk*) [con altri] in questa realtà essenziale. Questo argomento (*faṣl*) è [così] verificato (*muḥaqqaq*); ad esso abbiamo dedicato un piccolo libro in cui abbiamo descritto la modalità di manifestazione (*kayfiyyat zuhūr*) delle possibilità, e per questo non la menzioniamo qui. In questo momento non ho a disposizione il testo (*taḡama*) di quel libro, ma abbiamo accennato ad una parte di questo argomento ne “*Il libro delle tabelle (Kitāb al-ḡadāwil)*”⁽⁴¹⁾, all’inizio, quando abbiamo trattato dei gradi dell’esistenza.

Poi diciamo: quando, per la proprietà dello stato (*bi-ḥukmi l-hāl*), si verificò (*sahha*) da parte delle possibilità, in quanto possibili, il ricorso (*iltiḡāʿ*)⁽⁴²⁾ ad Allah, l’Altissimo, riguardo alla manifestazione delle loro essenze (*fī zuhūri aʿyāmi-hā*)⁽⁴³⁾, a questa condizione (*hāla*) intellegibile per il possibile venne rivolto il discorso (*ḥūtibat*)⁽⁴⁴⁾ con il “*kun*” della Presenza

40 L’espressione *yaṣḍuru* ricorre nel Corano solo una volta, nella Sūra XCIX al versetto 6.

41 Si tratta di una variante del titolo dell’opera più comunemente nota come *Il libro della produzione dei cerchi (Kitāb inṣāʾ ad-dawāʾir)*, classificata come RG. 289 da ‘Uṭmān Yahyā. Di questo testo è disponibile una traduzione francese a cura di P. Fenton e M. Gloton, intitolata “*La production des cercles*”, Editions de l’Eclat, 1996; il punto a cui fa riferimento Ibn ‘Arabī è sviluppato nelle pagine 6-10.

42 Questo verbo, che significa letteralmente “rifugiarsi”, non ricorre come tale nel Corano, ove è invece presente [Cor. IX-57 e 118, e XLII-47] il nome di luogo, *malḡaʾa*, “rifugio”, derivato dalla sua radice. Anche nelle *Futūḥāt* il suo uso non è molto frequente; oltre al brano del Cap. 558 citato nella nota 6, esso ricorre nei capitoli 5 [I 103.23], 69 [I 463.6], 72 [I 736.26], 178 [II 338.29 e 32], 356 [III 256.9] e 559 [IV 378.31 e 386.26].

43 La richiesta ai Nomi divini da parte delle possibilità di essere rivestite dal manto dell’esistenza è descritta ampiamente da Ibn ‘Arabī nel Cap. 66 [I 323.9].

44 *Ḥūtibat* è la forma passiva del verbo *ḥāṭaba*, terza forma della radice verbale *ḥāṭaba*, che significa tenere una allocuzione. Da questa radice deriva il sostantivo *ḥūtib*, che non si riscontra nel Corano e che significa allocuzione, cioè un discorso rivolto a qualcuno: il soliloquio non è una allocuzione nel senso arabo del termine. Ibn ‘Arabī distingue diversi tipi di allocuzione divina 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 (*qaww*) sono due attributi di relazione (*naʿān*) di Allah: per mezzo della Parola ascolta chi non è esistente (*maʿdūm*), e ciò corrisponde al detto di Allah, l’Altissimo: “Invero la nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: Sii (*kun*)! Ed essa è” (Cor. XVI-40); per mezzo del Discorso ascolta chi è esistente (*maʿwḡūd*), e ciò corrisponde al Suo detto, l’Altissimo: “Ed Allah si rivolse a Mosé 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 (*ʿālam al-mitāl*)” 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 discorso notturno [Cap. 73, questione CLIII (II 130.1)], è “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)]. Per quanto riguarda infine la modalità di effettuazione, Ibn ‘Arabī si riferisce 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 332.17] precisa: “Quanto alla rivelazione (*wahy*)

dell'Allocuzione divina (*fahwāniyya*)⁽⁴⁵⁾, non poteva essere altrimenti. Il “*kun*” non sta a

essa ha luogo quando Egli pronuncia l'allocuzione (*hūlāb*) nei loro cuori sotto forma di discorso (*hadī*) ed essi ottengono per quello la scienza di qualcosa di nuovo, cioè del contenuto di quel discorso. Se non è così allora non si tratta di rivelazione, né di allocuzione. Alcuni trovano nei loro cuori una scienza riguardo ad una qualche realtà, appartenente alle scienze innate per gli uomini: si tratta di una scienza autentica, ma non è ottenuta tramite una allocuzione ed il nostro discorso riguarda qui solo l'allocuzione divina chiamata rivelazione (*wahy*). Invero Allah, l'Altissimo, ha assimilato questa categoria della rivelazione a un discorso (*kalām*) e dal discorso egli acquisisce la scienza di ciò che gli apporta quel discorso e per questo [la rivelazione] si differenzia [da altri generi di ispirazione], quando egli ha coscienza di questo fatto.

Quanto al detto dell'Altissimo: “..o dietro un velo”, si tratta di una allocuzione divina pronunciata all'udito, non al cuore, 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 manifestazione divina (*tağallī*), 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 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 manifestazione divina 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.

Quanto al detto dell'Altissimo: “..o inviando un messaggero” si tratta di ciò che rivela l'Angelo o di ciò che ci apporta l'Inviato umano, quando essi trasmettono in modo specifico il discorso di Allah. Tale è il caso del detto dell'Altissimo: “..accordagli asilo affinché possa sentire il discorso di Allah” (Cor. IX-7) e del detto dell'Altissimo: “..e lo abbiamo chiamato dal lato destro della montagna e lo abbiamo fatto avvicinare per parlare con lui in segreto” (Cor. XIX-51) e del detto dell'Altissimo: “..e una voce gridò: Benedetto Colui che è nel fuoco ed intorno a lui!” (Cor. XXVII-18). Ma se essi [questi messaggeri] trasmettono o danno espressione ad una scienza che hanno trovato in loro stessi, quello non è un discorso divino. Talvolta il messaggero e la forma sono insieme, come nell'atto della scrittura [del Libro]. Il Libro è un messaggero ed esso è anche il velo di Colui che parla, così che ti fa capire ciò che ha apportato; ma ciò non ha luogo quando il messaggero scrive ciò che sa, bensì solo quando scrive in base ad un discorso che rivolgono a lui quelle lettere che egli trascrive. Quando non è così allora non è un discorso [divino]! Questa è la regola generale”.

45 Questo termine, probabilmente derivato dalla parola *fāh*, che vuol dire bocca, è ignorato dai dizionari della lingua araba e non si riscontra in opere antecedenti a quella di Ibn 'Arabī. Nel Cap. 73, questione CLIII [II 128.32], Ibn 'Arabī definisce la *fahwāniyya* come: “l'allocuzione del Vero faccia a faccia nel Mondo della similitudine (*ālam al-miṭāl*). Esso corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che l'*Ihsān* consiste nell'adorare Allah come se lo vedessi”. Altri punti delle *Futūḥāt* in cui è riportato questo termine sono i seguenti: Cap. 22 [I 173.25], ove è menzionata la dimora spirituale (*manzil*) dell'uguaglianza di livello nell'allocuzione (*al-istiwā' al-fahwānī*), e [I 176.12] ove è menzionata la dimora spirituale delle allocuzioni del Misericordioso nel Mondo della similitudine; Cap. 24 [I 185.20], ove sono menzionate 200 dimore nella Presenza della *fahwāniyya*; Cap. 33 [I 213.5]; Cap. 71 [I 609.29 e 610.3], ove Ibn 'Arabī precisa: “Il bacio viene dall'avvicinamento (*iqbāl*) e la ricezione (*qubūl*) dell'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya*) fa parte dalla Presenza della lingua, che è il supporto del Discorso. L'avvicinamento verso di Lui ha luogo anche per mezzo del Discorso che viene sentito, poiché avviene nella contemplazione della similitudine. Si può concepire che colui che vi si trova cerchi di avvicinarsi verso l'allocuzione faccia a faccia, ma quando Egli gli parla, non gli consente di contemplare. Questa è la stazione mosaica. Io l'ho gustata nella situazione (*mawḍī*) in cui Mosé, su di lui la Pace, la gustò, sennonché io la gustai nell'umidità (*billa*) di un pugno di sabbia. Mosé, su di lui la Pace, la gustò in ciò di cui aveva bisogno (*fī hāgati-hi*), poiché cercava del fuoco per i suoi; io mi rallegrai che fosse acqua [...] Colui che è arrivato non cerca di

significare (*ibāra*) la disponibilità (*tahayyu*) di ciò che è voluto (*murād*) nei confronti della Volontà specifica, ma nei confronti della Allocuzione divina ⁽⁴⁶⁾, secondo l'ordinamento (*tartīb*) di questo stato [principiale]: “Invero la nostra Parola (*qawl*) ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: Sii (*kun*)!, ed essa è” (Cor. XVI-40) ⁽⁴⁷⁾. Quindi la Parola, la Volontà

ritornare dalla contemplazione al Discorso (*kalām*), abbandonando la contemplazione e procedendo verso l'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya*), poiché essa è attuabile solo con il velo, avendo l'Altissimo detto: “Non è dato che Allah parli ad un uomo se non per rivelazione o dietro ad un velo” (Cor. XLII-51)”; Cap. 72 [I 725.35] ove è menzionata la Presenza della *fahwāniyya*; Cap. 273 [II 585.11] ove è menzionata la Presenza della allocuzione *fahwānī*; Cap. 384 [III 524.14] e Cap. 387 [III 537.22] ove sono menzionate le lingue (*alsina*) della *fahwāniyya*. Oltre che nelle *Futūḥāt* questo termine ricorre nel ‘*Uqlat al-mustawfīz*, a pag. 43 dell'edizione di Nyberg in *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabī*, Brill, 1919 e a pag. 120 della traduzione di Carmela Crescenti, intitolata “*Il nodo del sagace*”, Mimesis, 2000; nel *Kitāb at-Taḡalliyāt*, a pag. 114 della traduzione di Stéphane Ruspoli intitolata *Le livre des théophanies d'Ibn ‘Arabī*, Cerf, 2000; e soprattutto, più di dieci volte, nel *Tarḡumān al-ašwāq* e nel suo commentario da parte dell'autore, entrambi tradotti da Maurice Gloton in *L'interprète des désirs*, Albin Michel, 1996: per i riferimenti si può consultare l'indice glossario a pag. 468, alla voce *fahwāniyya*.

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

46 Il termine *tahayyu*, spesso usato nel linguaggio teologico e filosofico insieme a *isti'dād*, predisposizione, indica l'essere preparati per qualcosa. Ad esempio, nel Cap. 360 [III 286.15] Ibn ‘Arabī precisa: “Per la fissità (*tubūt*) della sua entità (*‘ayn*) nella non-esistenza ha luogo la disponibilità a ricevere gli effetti (*al-tahayyu* ‘*li-qubūl al-‘āṭār*), e la sua fissità nella non-esistenza è come il seme per l'albero dell'esistenza: nella non-esistenza è un seme e nell'esistenza è un albero”. Va osservato che nella Introduzione [I 46.14] Ibn ‘Arabī precisa: “L'argomento razionale prova che esistenza (*‘iḡād*) è connessa con il Potere (*qudra*) ed il Vero ha affermato che l'esistenza ha luogo dall'Ordine divino, dicendo di Se Stesso: “Invero la Nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo “Sii” (*kun*) ed essa è!” (Cor. XVI-40). È indispensabile per noi considerare ciò con cui è connesso l'Ordine e ciò con cui è connesso il Potere, in modo da poter mettere insieme il dato tradizionale e la ragione. Noi diciamo che l'obbedienza [all'Ordine] ha avuto luogo per il Suo detto: “ed essa è!”, e ciò che è stato ordinato è l'esistenza: quindi la Volontà è connessa con la specificazione di uno dei due [stati] possibili, cioè l'esistenza [l'altro è la non-esistenza], mentre il Potere è connesso con il possibile ed il suo effetto in esso è l'esistenza. Questa è una condizione intellegibile [la stessa espressione ricorre nel testo qui tradotto (pag. 14, penultima riga)] come intermedia tra la non-esistenza e l'esistenza. Quindi l'Ordine è connesso con questa entità che è stata specificata [dalla Volontà] 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 l'Ordine dell'esistenza si rivolge a quella entità quando ha luogo l'esistenza. Chi sostiene, nella spiegazione del “*kun*”, la disponibilità (*tahayyu*) della cosa voluta, non è nel giusto!”. Quest'ultima affermazione contraddice apparentemente quanto è riportato nel testo che stiamo traducendo.

47 Questo versetto è citato e commentato una cinquantina di volte nelle *Futūḥāt* e meriterebbe uno studio a parte. Oltre ai brani già riportati nelle note precedenti, mi limiterò a riportare il seguente passo tratto dal Cap. 198, sezione V [II 401.28], “riguardo al Verbo della Presenza divina, che è il verbo “Sii (*kun*)!” [...] L'Altissimo ha detto: “Invero la Nostra Parola ad una cosa quando la vogliamo” - e [l'espressione] “la Nostra Parola” sta ad indicare il fatto che Egli sia Uno che parla (*mutakallim*) - “... è

ed il Potere sono fissi (*tābita*) insieme alla Scienza, [e] sono oggetto di intellesione (*‘uqilat*), con il Necessario incondizionato, l’Indipendente (*ḡanī*), al momento della contemplazione (*mušāhada*). La riflessione (*fikr*) comprende (*adraka*) queste proprietà ad eccezione della proprietà della Parola, che l’udito [45b] afferma (*atbata*) e che lo svelamento (*kašf*) vede. La Realtà essenziale divina è tale che la ragione (*‘aql*), quanto alla riflessione, non la conoscerà mai; ed ogni riflessivo (*mufakkir*) volge (*sarrafa*) questa proprietà ad altro che la Parola ed esprime un giudizio (*tahakkama*) su di Allah con ciò che non Gli si addice, e sarebbe meglio per lui l’assenso (*taslīm*). Il Verbo (*kalīma*) della Presenza [cioè il “*kun*”] è contemplato da coloro che sono presenti ad esso; esso è diretto (*mutawaḡḡiha*) ad ogni esistente possibile, e la forma dell’ordinamento in queste proprietà è Scienza, Volontà, Parola e poi Potere: un’Essenza unica e una diversa proprietà.

Il motivo che fa negare alla gente della riflessione la proprietà della Allocuzione divina è che essi non contemplanò il suo effetto nel possibile. L’esistenza testimonia il Potere, la specificazione (*tahṣīs*) è testimone (*šāhid*)⁽⁴⁸⁾ della Volontà e le proprietà sono testimoni della Scienza, ed essi non percepiscono testimone alla Parola e quindi la negano e non sono giusti (*ansafū*). La prova (*dalīl*) della ragione non può rendere impossibile [questa proprietà] (*lā yuhayyilu-hu*) e non si addice di distoglierla (*sarfū-hu*) dall’aspetto della Parola per volgerla ad un altro aspetto che non apporta la sua realtà essenziale, e questo da parte loro sarebbe un giudizio puro (*tahakkum maḥd!*)! Ma sarebbe meglio che dicessero al riguardo: “Allah è più Sapiente riguardo a ciò che ha detto!”.

Quanto ai realizzati, la gente dello svelamento e della contemplazione, essi ascoltano il Verbo e non possono negarlo dopo che l’hanno compreso. Se il raziocinante approfondisse il Suo detto, l’Altissimo, ad Abramo, su di lui la Pace: “[Prendi quattro uccelli e poi falli a

che le diciamo: Sii” – e “Sii” è proprio ciò che Egli dice, e da esso si manifesta (*zahara*) ciò a cui è stato detto “Sii”. Egli ha quindi attribuito la genesi [o il venire ad essere (*takwīn*)] a ciò che “è (*yakūnu*)”, non al Vero, né al Potere, ma ha dato un ordine e colui che ha sentito, nello stato della sua non-esistenza come realtà (*šay ḡayya*) e della sua fissità (*tubūt*), ha obbedito all’ordine del Vero [...] Quindi il Suo ordine è il Suo Potere e l’accettazione di colui a cui è stato ordinato di essere è la sua predisposizione (*isti dād*)”. Analogamente, nel Cap. 48 [I 265.14] Ibn ‘Arabī precisa: “Allah, l’Altissimo ha esplicitamente affermato che noi facciamo parte dell’insieme dei vegetali della Terra; Egli ha detto: “Ed Allah vi ha fatto crescere (*anbata-kum*) dalla Terra come dei vegetali (*nabātan*)” (Cor. LXXI-17), intendendo “siete cresciuti come vegetali (*nabattum nabātan*), in quanto l’infinito di *anbata-[kum]* è *inbātan*. Analogamente ha detto, attribuendo il venire ad essere (*takwīn*) a ciò stesso a cui è stato ordinato: “Invero la Nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo “Sii” (*kun*) ed essa è!” (Cor. XVI-40), ed ha attribuito (*ḡa’ala*) il venire ad essere ad essa [cosa], così come ha attribuito la manifestazione dei vegetali ai vegetali”.

48 Nel Cap. 266 [II 567.10] Ibn ‘Arabī precisa che “Il testimone (*šāhid*) è l’attualizzazione nell’anima della forma di ciò che è contemplato in occasione della contemplazione diretta (*shūūd*) e conferisce qualcosa di diverso da ciò che conferisce la visione (*ruḡa*), in quanto la visione non è preceduta dalla scienza di ciò che viene visto, mentre la contemplazione diretta presuppone la scienza di ciò che è contemplato”.

pezzi e metti un pezzo su ogni montagna], poi chiamali: verranno da te correndo!” (Cor. II-260) ⁽⁴⁹⁾ [in cui] il Vero lo ha informato del Verbo della Presenza e del fatto che l’essere contingente (*kawn*) non si manifesta se non per mezzo della Parola – apparirebbe a loro ciò che è loro nascosto (*ḥafīya*) ⁽⁵⁰⁾ – e [il Vero] non ha fatto (*ḡa’ala*) quello per ciò che concerne la Volontà, né per altro ⁽⁵¹⁾. Ed egli [Abramo, su di lui la Pace] li chiamò ed era una lingua di verità ed un interprete del “*kun*”, e quando realizzò questo grado di contemplazione (*mašhad*) elevato (*sanī*) essi si affrettarono a rispondere e manifestarono nelle loro essenze delle forme non esistenti in sostanze (*ḡawāhir*) esistenti ⁽⁵²⁾, e l’essere contingente fu per la forma, non per la sostanza. Questo ricorso (*iltiḡā’*) da parte dell’essere contingente non è correlato se non all’Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno (*ṣamadāniyya*) e questo Verbo non appartiene se non all’Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno. Invero il Verbo di altri che Colui di cui tutti hanno bisogno (*aṣ-ṣamad*) non ha potere (*ḥukm*) direttamente (*ra’ṣan*).

Questo Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno ha una epifania (*taḡallī*) che la caratterizza, che abbiamo menzionato nel nostro *Libro dei luoghi di tramonto delle stelle* (*Kitāb Mawāqī’an-nuḡūm*), riguardo alla sfera del cuore al momento della discesa essenziale ⁽⁵³⁾. Chi vuole soffermarsi sulla sua forma e sulla modalità **[46a]** dell’ottenimento della teofania dell’Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno e su ciò che essa comporta quanto alle realtà essenziali (*ḥaqā’iq*) ed alle scienze lo ricerchi in quella sede, se Allah, l’Altissimo, vuole ⁽⁵⁴⁾. Esso fa parte esteriormente degli attributi intrinseci (*awṣāf*) della Divinità ed in

49 Ibn ‘Arabī commenta questo versetto nel Cap. 225 [II 520.34], ove spiega che il chiamare di Abramo, su di lui la Pace, fa le veci del “*kun*”.

50 Ciò che è nascosto potrebbe anche riferirsi al segreto della “*wāw*”; nel Cap. 10 [I 136.34] Ibn ‘Arabī precisa: “... riguardo all’esistenziazione delle cose dal *kun*: Egli ha apportato due lettere [la *kāf* e la *nūn*] che sono a guisa delle due premesse [di un sillogismo] e ciò che è (*yakūnu*) al momento del *kun* è a guisa della conclusione. Queste due lettere sono apparenti, mentre la terza, che lega le due premesse, è nascosta nel *kun*, ed è la *wāw*, che viene elisa per l’incontro di due consonanti non vocalizzate [la *wāw* e la *nūn*]. Analogamente quando l’uomo incontra la moglie alla verga (*qalam*) non resta entità apparente ed il suo gettare il seme nel ventre materno è invisibile, poiché è un segreto”.

51 Nel manoscritto Bayazid si trova *ḡa’alū*, per cui si dovrebbe leggere: “essi [i raziocinanti] non hanno fatto quello ...”.

52 Nel manoscritto Šehit ‘Alī si trova *ma’dūma* al posto di *mawḡūda*, cioè non-esistenti al posto di esistenti. In considerazione della frase immediatamente seguente, mi sembra sia più corretta la versione del manoscritto Bayazid.

53 L’opera è classificata come RG. 443 da ‘Uṭmān Yaḥyā. Il testo a cui si riferisce Ibn ‘Arabī si trova a pag. 158 dell’edizione del Cairo del 1907, ed a pag. 345 dell’edizione *Dār al-muḡahha al-bayḍā’* di Beirut del 2000. Un riassunto di questo testo è stato riportato da Miguel Asín Palacios in “*L’Islām christianisē*”, ed. Guy Trédaniel, 1982, a pag. 313.

54 Come riporta Asín Palacios, è necessario digiunare e vegliare per venti giorni, dedicandosi allo *dīkr*; se dopo dieci giorni di ulteriore attesa vigilante non si manifesta la teofania, è necessario ripetere il rito.

modo allusivo (*išārat^m*) degli attributi intrinseci della Personalità. La Divinità fa parte degli attributi di relazione (*nu ūt*) della Personalità, poi [di ciò che] ⁽⁵⁵⁾ viene dopo la Divinità tra i Nomi. Talvolta i conoscitori lo ascrivono (*yahmilu-hā*) alla Divinità e talvolta lo ascrivono al Sé (*huwa*) e quindi la Divinità che sorpassa (*tuḡāwizu*) ⁽⁵⁶⁾ il Nome è in conformità a ciò in cui essi sono fatti stare (*yuqāmūna*): su questa strada larga (*mahya*) ⁽⁵⁷⁾ scorre (*ḡarat*) la Via degli iniziati!

Abbiamo dedicato un libro alla Personalità e lo abbiamo intitolato *Il libro del Sé* ⁽⁵⁸⁾, un libro della Divinità, che abbiamo intitolato *Il libro della Maestà* (*ḡalāla*) ⁽⁵⁹⁾, ed un libro all'Unità (*waḥdāniyya*), che abbiamo intitolato *Il libro dell'Unità* (*aḥadiyya*) ⁽⁶⁰⁾, in cui abbiamo parlato dell'Unico e dell'Uno, del pari e del dispari. Quanto alla Allocuzione divina, anche se vi abbiamo dedicato un'opera ⁽⁶¹⁾, questo libro esige da noi una [ulteriore] considerazione riguardo ad essa. Diciamo dunque: il Verbo della Presenza talvolta si identifica alle entità delle essenze (*a ḡān ad-dāwāt*), se si tratta dell'essenza della Gente della elezione (*ih̄tiṣās*), e da essa viene fatto (*yanfaʿlu*) ciò che viene fatto dal Verbo della Presenza; quindi questa essenza è un manto (*ridāʿ*) sul Verbo ed il Verbo è ammantato da essa. A questa essenza si applica il nome del Verbo, per l'avverarsi (*tahaqquq*) della manifestazione dei suoi effetti al momento del suo orientamento (*tawaḡḡuh*) alla esistenza (*iḡād*) dell'effetto.

55 Le parole tra parentesi mancano nel manoscritto Šehit 'Alī.

56 Nel manoscritto Šehit 'Alī si legge *tuḡāwiru*, che significa “sta accanto, è vicino”; quale che sia la lettura corretta, il passo è di difficile comprensione e non si trova nelle *Futūḥāt* alcun punto che aiuti a capirlo.

57 Nel manoscritto Bayazid si trova *manbaʿ*, che significa fonte.

58 L'opera è classificata come RG. 205 da 'Uṭmān Yahyā, con il titolo *Kitāb al-Yā' wa-huwa kitāb al-huwiyya*. Una traduzione italiana è stata pubblicata da Chiara Casseler presso le *Edizioni Il Leone Verde* nel 2004.

59 L'opera è classificata come RG. 169 da 'Uṭmān Yahyā. Di essa è disponibile una traduzione francese pubblicata nei numeri di giugno-settembre 1948 di *Études Traditionnelles*.

60 L'opera è classificata come RG. 26 da 'Uṭmān Yahyā, con il titolo *Kitāb al-Alif wa-huwa kitāb al-aḥadiyya*. Il testo è stato edito nella raccolta di Epistole (*rasāʾil*) di Ibn 'Arabī pubblicata a Hyderabad nel 1948.

61 Si tratta dell'opera classificata come RG. 412 da 'Uṭmān Yahyā e pubblicata al Cairo nel 1995 a cura di Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ col titolo “*Kitāb Manzil al-manāzil al-fahwāniyya*” sulla base del manoscritto Veliyuddīn 1759, datato 618 dall'Egira e letto in presenza dell'autore. In realtà il termine *fahwāniyya* vi ricorre solo quattro volte, soprattutto nel contesto di elenchi privi di spiegazioni, probabilmente perché il riferimento alla *fahwāniyya* non è tanto testuale quanto “strutturale”: le dimore iniziatiche (*manāzil*) di cui si tratta sono 19 ed alla fine del libro, nella sezione dedicata ai corrispettivi (*naḡāʾir*) del numero 19, Ibn 'Arabī ricorda che 19 sono anche le lettere del primo versetto del Corano, “che per gli Intimi equivale a ciò che è il “*kun*” per la Presenza divina”. [Nelle *Futūḥāt* tale ruolo è attribuito alla sola *basmala*, cioè alla frase “*bismillāh...*”, e non all'intero versetto: cfr. ad esempio Cap. 47 (I 258.22) e 198 (II 401.24)] Il contenuto del libro è in parte riprodotto, con ulteriori sviluppi, nel Cap. 22 delle *Futūḥāt*, dedicato appunto a queste 19 dimore iniziatiche.

Per questo l'Altissimo ha detto riguardo a Gesù, su di lui la Pace: "Invero il Messia, Gesù, figlio di Maria, è l'Inviato di Allah ed un Verbo che Egli ha proiettato verso Maria, ed uno Spirito da parte Sua" (Cor. IV-171), quindi egli, anche se è uno Spirito, è stato sostenuto (*mu'ayyad*) per mezzo dello Spirito, ed egli, anche se è Verbo, si è manifestato per mezzo del Verbo, e vivificò i morti e guarì il lebbroso ed il cieco nato [cfr. Cor. III-49 e V-110] per mezzo della sola Parola o, al suo posto, per mezzo di un altro attributo che è stato indicato con [il termine] insufflazione (*naflī*). Egli ha detto: "e tu soffiasti in essa e divenne un uccello per il Mio permesso" (Cor. V-110), ed il Suo detto "per il Mio permesso (*bi-idnī*)" fa parte del Verbo della Presenza ⁽⁶²⁾. Invero il permesso è identico al Verbo della Presenza ed il Verbo non cessa di manifestarsi con una manifestazione immensa. Se venissero enumerate (*'uddat*) le Parole divine nei Libri rivelati (*mumazzala*) e vedesse ciò che esse [le Parole] hanno preceduto (*sabaqat*), colui che osserva vedrebbe in quello una meraviglia!

L'Altissimo ha detto: "Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*) [e l'opera pia le innalza]" (Cor. XXXV-10), che è il plurale di *kalima* [Verbo], e ciò che si intende con quello sono le essenze (*dāwāt*) [46b] e la buona parola (*al-qawl al-ḥasan*) insieme, non solo una di queste

62 Nel Cap. 396 [III 558.32] Ibn 'Arabī precisa: "Egli ha detto riguardo a Gesù: "e tu soffiasti in essa e divenne un uccello per il Mio permesso" (Cor. V-110), non per la tua insufflazione. Essa è solo esteriormente la causa (*sabab*) della genesi, in realtà la genesi dipende dal permesso divino"; e nel Cap. 74 [II 142.34] aggiunge: "Voi avete tagliato molte delle loro palme e ne avete lasciate in piedi un certo numero. Fu per il permesso di Allah" (Cor. LIX-5). Il permesso (*idn*) è il comando (*amr*) divino: Egli ha ordinato ad alcune piante che restassero in piedi ed esse restarono in piedi, ed ha ordinato ad altre piante che venissero tagliate, ed esse furono tagliate per il permesso di Allah, non per il loro [dei servitori] taglio, così come restarono in piedi per il permesso di Allah, non per il loro lasciarle il piedi, anche se essi sono qualificati dal tagliare e dal lasciare. Ciò non contraddice il permesso di Allah, poiché il permesso di Allah agli alberi, in questa forma, è come la predisposizione (*isti'dād*) nella cosa: l'albero è predisposto al taglio e lo riceve da chi lo taglia. Quindi il Suo detto: "...con il permesso di Allah", cioè all'albero, equivale al Suo detto: "...e divenne un uccello per il Mio permesso" (Cor. V-110): l'insufflazione (*naflī*) di Gesù fu per via dell'esistenza dello spirito vitale, poiché il soffio, cioè l'aria che uscì da Gesù, è identico allo spirito vitale, ed esso entrò nel corpo di questo uccello e lo pervase perché questo uccello era predisposto a ricevere la vita da questo soffio, così come il vitello ricevette la vita da ciò che vi scagliò il Samaritano [cfr. Cor. XX-88]. Quindi l'uccello volò per il permesso di Allah, così come il vitello muggì per il permesso di Allah!". In arabo la radice di *idn* è la stessa di *udun*, orecchio, termini che differiscono solo per la vocalizzazione: ciò si può forse ricollegare alla primordialità del suono ed a quanto René Guénon ha scritto nell'articolo "L'hiéroglyphe du Cancer", Cap. XIX dei *Symboles de la Science sacrée*, in particolare nella nota in cui affermava: "Par une concordance assez remarquable, ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci". D'altra parte, come si è visto, Ibn 'Arabī attribuisce la facoltà dell'udito al possibile anche nel suo stato di non-esistenza, e nel Cap. 182 [II 366.27] precisa: "L'Altissimo ha detto: "[Allah] è Udente e Sapiente" (Cor. IX-98) ed ha detto: "[Allah] è Udente e Vedente" (Cor. XXII-61) e quindi ha fatto precedere l'udito alla scienza ed alla vista. La prima cosa che abbiamo appreso da Allah e che è stata connessa con noi è da parte Sua la Parola e da parte nostra l'udito (*sam*)".

cose ⁽⁶³⁾. Quindi la salita (*su ʿūd*) delle essenze è una salita essenziale e la salita delle parole è una salita intelligibile (*ma ḥawī*) ⁽⁶⁴⁾. Se il luogo verso cui si sale (*mas ʿad*) è indicato con la localizzazione (*makāniyya*), la salita verso di Lui per ciò che concerne il verbo corporeo (*ḡismāniyya*) è un trasferimento (*intiḡāl*) e la salita verso di Lui per ciò che concerne il verbo spirituale è il volgere (*ṣarf*) di un volto (*waḡh*) verso il lato di un certo essere esistente; se ciò verso cui si sale non è indicato con la localizzazione, il verbo corporeo non avrebbe mai una salita in questo luogo di ascensione (*ma ʿāḡ*), ma il verbo spirituale sì; e se ciò verso cui

63 Nel Cap. 68 [I 366.1] Ibn ʿArabī precisa: “Il Mondo, nella sua totalità, è costituito dalle Parole (*kalimāt*) di Allah nell’esistenza. Allah, l’Altissimo, ha detto riguardo a Gesù, su di lui la pace: “[...] un Verbo che Egli ha proiettato verso Maria” (Cor. IV-171), e l’Altissimo ha detto: “le Parole di Allah non si esaurirebbero” (Cor. XXXI-27), e l’Altissimo ha detto: “Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*)” (Cor. XXXV-10) e *kalim* è il plurale di *kalima*, e l’Altissimo dice alla cosa quando la vuole “Sii” e quella cosa si riveste del venire ad essere (*takwīn*) ed è (*yakūnū*)”. Nel Cap. 308 [III 33.12] aggiunge: “...e queste opere si manifestano nelle forme di cavalcature, e se sono pie salgono con lui verso l’*ʿIlīyyūn*. L’Altissimo ha detto: “Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*)” (Cor. XXXV-10) cioè gli spiriti buoni che sono le Parole (*kalimāt*) di Allah”.

64 Il Cap. 384 è il primo capitolo dedicato alle stazioni della mutua discesa (*munāzala*); il verbo *naẓala* significa scendere, smontare da una cavalcatura e quindi anche sostare, fermarsi, fare tappa, alloggiare, come in italiano si dice di un viaggiatore che “scende” in un albergo. La terza forma verbale, *nāẓala*, da cui deriva l’infinito *munāzala*, è il reciproco della prima ed esprime l’atto comune di due che “scendono” nello stesso luogo. La parte iniziale del capitolo contiene un commento al versetto citato nel testo che stiamo traducendo ed anche un riferimento alla *fahwāniyya*, per cui può essere utile riportarne degli estratti. Ibn ʿArabī precisa [III 523.23]: “Sappi, che Allah assista te e noi, che la mutua discesa (*munāzala*) è in questo caso l’atto di due attori ed è la discesa (*tanazzul*) dei due, ciascuno dei quali cerca l’altro per scendere su di lui o [per dimorare] presso di lui – di quello che preferisci. Quindi essi si riuniscono nella Via in una sede determinata e questa viene chiamata mutua discesa a causa della ricerca di entrambi. In realtà, da parte del servitore, questa discesa è una salita (*su ʿūd*); noi la chiamiamo discesa solo perché egli cerca tramite questo innalzamento di scendere presso il Vero. L’Altissimo ha detto: “Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*) e l’opera pia le innalza” (Cor. XXXV-10). Questa è il loro *burāq* su cui esse vengono fatte viaggiare verso di Lui di notte e tramite il quale scendono da Lui. L’Altissimo ha detto di Se stesso, come ha riferito da parte Sua l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Il nostro Signore discende ogni notte verso il Cielo più basso”, fino alla fine dello *ḥadī*. Quindi Egli ha caratterizzato Se stesso con la discesa verso di noi. Questa è la discesa del Vero verso una creatura, e da parte nostra vi è la discesa di una creatura verso il Vero, in quanto noi siamo incapaci di avere elevatezza, grandezza ed indipendenza da Lui. [...] Che si tratti di una mutua discesa o di una discesa completa Egli è Colui che parla e Colui che ascolta, e sa ciò che dice. Egli è l’udito di colui che ha questa stazione, sicché nessuno sente il Suo discorso al di fuori di Lui. [...] Sappi che il Vero non parla ai Suoi servitori o rivolge a loro l’allocuzione se non dietro il velo [cfr. Cor. XLII-51] della forma in cui Egli Si manifesta a essi [...] Colui che discende nella mutue discese caratterizzate dall’Allocuzione (*ḥūṭāb*) non contempla se non forme, da cui egli apprende le realtà essenziali ed i segreti di cui queste forme si fanno interpreti per lui da parte Sua e queste sono le lingue dell’Allocuzione divina faccia a faccia (*fahwāniyya*). Il confine (*ḥadd*) delle mutue discese va dalla Nube primordiale (*ʿamā*) fino alla Terra, includendo ciò che c’è tra le due. Ogni volta che la forma [divina] si separa dalla Nube e la forma umana interiore si separa dalla Terra ed esse si incontrano si tratta di una mutua discesa. Se invece [la forma umana] arriva alla Nube o l’Ordine viene ad essa fino alla Terra quella è una discesa (*nuzūl*) non una mutua discesa, e la sede in cui ha luogo l’incontro è una dimora (*manzil*)”.

si sale con questo verbo spirituale è simile ad esso, come la salita verso l'Intelletto Primo e gli spiriti perdutoamente innamorati, è una salita di relazione. E se non è simile sotto questo aspetto e si tratta della Personalità è una salita senza somiglianza (*ṣibh*)⁽⁶⁵⁾ né connessione (*nasab*). E non c'è mai arrivo (*wuṣūl*) se non verso un Verbo del Sé in modo speciale, e la Sua Presenza è l'Allocuzione (*ḥiṭāb*)⁽⁶⁶⁾ e la Sua stazione è la conversazione (*mukālama*) ed a Lui appartiene il sostegno (*ta'yīd*) nel Mondo dell'esistenza contingente al momento del ritorno verso i luoghi di origine (*mawāṭin*) degli effetti (*āṭār*)⁽⁶⁷⁾ per mezzo dell'effetto. Ed il Verbo è esecutivo (*yakūnu tanfudu*) e non è mai oggetto di esecuzione (*lā tanfudu*)⁽⁶⁸⁾.

È stato riportato nella notificazione che “all'Intimo nel Paradiso si presenterà l'Angelo da presso di Allah con un libro sigillato ed entrerà da lui per la richiesta di permesso”, e nel libro [è scritto] “da parte del Vivente permanente che non muore al vivente permanente che non muore, quanto segue: Io dico alla cosa “sii” ed essa è, ed abbiamo stabilito che da oggi tu dirai alla cosa “sii” ed essa sarà!”⁽⁶⁹⁾. Quindi l'Intimo nel Paradiso non dirà ad una cosa “sii” senza che quella cosa sia.

Si racconta che Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, [Allah sia soddisfatto di lui]⁽⁷⁰⁾, trascinò la sua mano sulla sua gamba (*sāg*) ed uccise una formica, e quando si accorse di essa insufflò in essa ed essa si rimise a camminare viva, per il permesso di Allah, [l'Altissimo]⁽⁷¹⁾. Tutto ciò fa parte del Verbo della Presenza e della Stazione dell'Allocuzione divina faccia a faccia.

65 Nel manoscritto Bayazid è riportato *nisba*, relazione.

66 Cfr. il brano del Cap. 384 riportato nella nota 65.

67 Nel linguaggio tecnico di Ibn 'Arabī [Cap. 131 (II 216.10)] il termine “*āṭār*” si riferisce agli effetti dei Nomi divini, conformemente al versetto Cor. XXX-50: “Considera gli effetti della Misericordia di Allah, come Egli riporta in vita la terra dopo che era morta!”. Nel Cap. 559 [IV 419.4] Ibn 'Arabī precisa che gli effetti sono le proprietà (*ahkām*) dei Nomi.

68 Entrambi i manoscritti sono solo parzialmente vocalizzati per cui è possibile leggere sia “*lā tanfudu*” o “*lā tanfudu*”, ma nel primo caso il significato sarebbe assurdo: “Ed il Verbo è esecutivo e non è mai esecutivo”. Potrebbe trattarsi di un errore del copista, ed essere “*lā tanfudu*”, cioè “non si esaurisce”, tanto più che l'affermazione che le Parole (*kalimāt*) di Allah non si esauriscono ricorre in Cor. XVIII-109 e XXXI-27. Ma il manoscritto più vecchio è stato letto in presenza dell'autore, per cui eventuali errori dovrebbero essere stati emendati.

69 *Hadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Nel Cap. 361 [III 295.14] Ibn 'Arabī afferma che venne notificato in occasione della spedizione di Tabūk, nell'anno 9 dall'Egira, e ne attribuisce la trasmissione ad Abū Ḍarr; d'altra parte, da quanto è riportato nelle *Futūḥāt*, questa prerogativa non sembra essere limitata agli Intimi, bensì essere estesa a tutti i beati. Cfr. Cap. 47 [I 258.22 e 259.29], 70 [I 584.30], 72 [I 667.20], 84 [II 157.26], 198 [II 440.34 e 441.26], 353 [III 240.21], 380 [III 502.24] e 558 [IV 252.8]. Confrontare anche Cor. XLI-31.

70 Solo nel manoscritto Bayazid.

71 Questo aneddoto è riportato anche nel Cap. 325 [III 93.4] e nel Cap. 474 [IV 108.34], seppure con meno dettagli.



Questo è quanto basta per questo libro. Già si è fatta mattina ed è sorta l’aurora (*fağr*) ed il Vero ci chiama verso la sede del colloquio intimo (*munāğāh*), affinché noi realizziamo il Verbo della Presenza. Esso ha una permanenza (*tubūt*) ed una manifestazione (*zuhūr*)⁽⁷²⁾ nell’ambito della *ṣalāt*, poiché colui che fa la *ṣalāt* parla con il suo Signore⁽⁷³⁾.

Prendiamo dunque le redini (*al-ḥimār*) ed alziamoci per adempiere alla purificazione (*tuhūr*) ed al colloquio del Misericordioso. Il relatore (*muqarrir*) di ciò che è stato messo per iscritto (*marsūm*) ha terminato. Sia lode **[47a]** ad Allah, il Possessore (*walī*) della lode e Colui che è degno di essa. Il libro è completo, ed Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* e la Pace sul signore degli Inviati, Muḥammad, sulla sua famiglia e sui suoi compagni.

72 In entrambi i manoscritti si può leggere *tuhūr*, per l’assenza del punto diacritico sulla prima lettera.

73 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, VIII-39, IX-8, XXI-12, Muslim, V-54, e da Ibn Ḥanbal.