



---

LA MISTICA DI MUHAMMAD 'ABDUH

Author(s): Martino Mario Moreno

Source: *Oriente Moderno*, Anno 60, Nr. 7/12 (Luglio-Dicembre 1980), pp. 403-425

Published by: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25816786>

Accessed: 30-11-2015 12:40 UTC

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Istituto per l'Oriente C. A. Nallino* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Oriente Moderno*.

<http://www.jstor.org>

## LA MISTICA DI MUḤAMMAD 'ABDUH \*

La fama di Muḥammad 'Abduh (1849–1905) è legata alla sua attività di riformatore sociale, di animatore politico e di mediatore fra la cultura islamica tradizionale e il nuovo patrimonio di nozioni e di idee penetrato in Egitto dall'Europa, e gli scritti che di lui più si rileggono sono il suo commento al Corano, i suoi articoli di moderato modernismo, le sue polemiche contro i detrattori dell'Islam e quella sua esposizione della fede musulmana in cui, pur restando entro i binari dell'Ortodossia, egli si sforza di elidere i contrasti dogmatici e di conciliare religione e ragione. Egli appare principalmente come un logico: pochi ricordano com'egli sia stato un mistico e il suo primo scritto sia stato di sufismo. Eppure Muḥammad 'Abduh, ribelle in adolescenza, nonostante i successi scolastici della puerizia, agli insegnamenti pedanteschi dei suoi pedagoghi e fuggiasco dalla scuola per nostalgia dei campi paterni, è penetrato nella cultura musulmana attraverso la porta del Sufismo: si è riconciliato con lo studio solo quando un suo zio, facendogli leggere un libricino d'argomento ascetico–mistico, gli ha aperto uno spiraglio su una scienza che non era di aridi precetti e non odorava di muffa. E a quella lettura egli ha sognato ed è andato vagando con lo spirito intorno al chiuso recinto di una dottrina segreta di cui non gli era giunto che un bisbiglio, finché Giamāl ad-dīn al-Afghānī non gli ha indicato un varco. Raccolgendo e sviluppando i suoi insegnamenti, Muḥammad 'Abduh, venticinquenne, ha scritto nel 1874 le *Wāridāt*, « celesti suggestioni » che dovrebbero dar la chiave dell'Universo <sup>1</sup>.

Interessante è il lavoro, perché esso ci fa vedere la linea di sutura fra i due Muḥammad 'Abduh: quello che meglio conosciamo e quello della prima giovinezza. In questa egli ha avuto, come abbiamo detto, forti aspirazioni mistiche; ma del Sufismo ha avuto presa su di lui, più che lo sforzo ascetico (che pur per vario tempo

\* Dopo la pubblicazione de « La Perla magnifica » di Giāmī (Supplemento n. 27 agli *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Napoli, 1981), si presenta qui un altro inedito di Martino Mario Moreno su un'opera poco conosciuta di Muḥammad 'Abduh. Si tratta di un breve saggio sulle *Wāridāt*, seguito dalla traduzione integrale del testo. Originariamente, il saggio sulle *Wāridāt* doveva essere pubblicato nella *Rivista Oriens – ash-Sharq* dell'editoriale I.T.L.O. di Roma; ma poiché questa casa editrice cessò di esistere nel volgere di poco tempo, questi materiali rimasero inediti. Ugualmente inedita restò per qualche tempo anche un'altra opera del Moreno in corso di pubblicazione presso la I.T.L.O., l'*Antologia della Mistica arabo-persiana*, che vide la luce solo nel 1951 (Bari, Laterza).

Nei testi qui presentati, la traslitterazione dei termini e dei nomi arabi è stata conformata a quella in uso su *OM*. Per motivi tecnici, alcune parole in grafia araba sono state omesse. Alberto VENTURA

<sup>1</sup> Testo in Muḥammad Rashīd Riḍā, *Ta'rikh ash-Shaykh Muḥammad 'Abduh*, vol. II, Cairo, 1324 h.

lo ritenne) volto a predisporre lo spirito a rivelazioni dall'alto, la riflessione filosofica sulla natura di Dio e dell'Uomo e del Mondo: quella riflessione che, attingendo largamente al neoplatonismo, aveva finito col prendere il sopravvento sulla parte emotiva, traducendo in termini di Monismo ontologico le esperienze del *fanā*. Anche sul terreno sufico il sognatore cede subito il posto a quel ragionatore, anzi a quel razionalista, che Muḥammad 'Abduh sarà per tutta la sua carriera. Ma il breve bagno di mistica non sarà stato vano. Avrà dato alla religiosità di Muḥammad 'Abduh la sua altezza morale, vi avrà lasciato la freschezza del sentimento.

Veniamo, dunque, alle *Wāridāt*.

Muḥammad 'Abduh comincia col domandarsi che cosa sia il « possibile », poco soddisfatto della definizione di « indifferente all'essere o al non essere » o di « dipendente da altri per l'essere », con la quale esordiscono i trattati di *kalām*.

Per lui il « possibile » è il determinato, il limitato, il finito. Che cosa è, infatti, il determinato? È la risultanza di un assoluto e di una determinazione. Ad esempio, nel concetto di « uomo » si uniscono il concetto di « animale » e di « razionale »; l'« animalità », presa in un primo momento in assoluto, è subito dopo limitata dalla « razionalità ». Abbiamo dunque un composto, nel quale il rapporto fra i due componenti non è affatto necessario. Nulla, infatti, vi è nel concetto di « animale » che ci conduca alla « razionalità », nulla nel concetto di « razionale » che ci conduca alla « animalità ».

Questo composto rappresenta, pertanto, un puro « possibile », allo stesso modo che una pietra non è in sé obbligata a unirsi con altre per formare una parete, né quattro pareti a mettersi insieme per costituire una casa. La quale non esiste come tale: ciò che la fanno son le pareti, fatte alla lor volta di pietre; cosicchè la sua essenza è un puro schema, un puro insieme di rapporti risultanti dalla collocazione delle pareti e delle pietre l'una rispetto all'altra, e la sua esistenza in tanto è in quanto v'è quella delle pietre.

Ora ogni cosa finita risulta da un assoluto e da un limite. Ognuno di questi assoluti è a sua volta scomponibile in altri assoluti ed altri limiti, come l'animale dell'espressione « animale ragionevole » è definibile come « essere vivente » e via dicendo. Ma alla fine arriviamo a quell'Assoluto che non ha alcuna determinazione: è l'Essenza irriducibile ad altre, è il Necessario che non riceve la sua esistenza da altra esistenza. È Dio, essenza delle essenze, e perciò unica essenza.

Seguiamo, ora, un'altra linea logica. Studiamo il rapporto fra causa e effetto. L'effetto non sarebbe, se la causa gli fosse estranea, e viceversa, perché se una causa fosse indifferente al suo effetto, non avrebbe in sé nulla che potesse determinarne la produzione, e allora l'effetto nascerebbe da sé, cioè senza causa. Ne deriva che l'effetto non può essere altro che uno stato, un modo di presentarsi, un aspetto, una fase della causa. La casa è un modo di essere e di stare in rapporto delle sue parti, la pianta uno stato del seme, l'onda un aspetto del mare, un punto di vista preso sull'immensa distesa d'acque. Così è Dio rispetto al mondo. Giunto qui, un occidentale teme la parola « Panteismo ». Un Musulmano ignora questo vocabolo, che è di coniazione relativamente recente, ma si preoccupa, per la parte sua, di non cadere nel *ḥulūl*: di immaginare, cioè, Iddio incorporato nel mondo, o questo situato in Dio. No, risponde Muḥammad 'Abduh. L'abitazione (*ḥulūl* = *enoikēsis*) si concepisce solo fra due termini entrambi esistenti. Ora un aspetto, uno stato, un modo, un rapporto non è un ente, ma la maniera di essere o di presentarsi di un ente. È quindi un nulla. Esiste

soltanto Dio, e tutto il resto non esiste. Oh vanità della Teologia ufficiale che costruisce Dio arrampicandosi per la scala dei nulla; che deduce l'Essere dall'inesistente!

Questi nulla ai quali noi diamo la denominazione di enti sono tanto più perfetti quanto meno nascondono della vera natura dell'Essere, che è la Perfezione assoluta: hanno dei «lati esistenziali» nella misura in cui si avvicinano a questa.

Essendo perfetto, — procede l'autore — Dio non può essere ignorante. Di qui in Lui l'attributo dell'onniscienza, che, come ogni altro attributo (ed ecco così risolta una questione tanto dibattuta dai Teologi), non è, sotto pena di vedere in Dio la pluralità, un *quid* di aggiunto o inerente alla Sua essenza, ma un'esigenza intima di questa. In che modo conosce Egli?

Non attraverso rappresentazioni o immagini (*suwar*) — quelle che gli Scolastici chiamano «specie» — come vorrebbe Avicenna. Questa mediazione è superflua. Se un'immagine conferisse la conoscenza, allora una parete conoscerebbe il leone che vi è dipinto sopra. Oltre al fatto che queste immagini, se anteriori — nella prescienza — alle cose introdurrebbero nella Essenza divina la molteplicità; se posteriori, introdurrebbero nell'eterno il contingente. In egual modo si confuta la dottrina ash'arita della scienza divina dei particolari, perché anch'essa implica l'intervento di immagini, né può essere interpretata nel senso che in Dio scienza ed essenza coincidano, perché al-Ash'ari combatte proprio questa tesi. Secondo Muḥammad 'Abduh, l'oggetto della scienza di Dio, è la sua propria essenza, con tutti i suoi modi ed aspetti, che in Lui formano una unità, mentre si frangono nella molteplicità solo nel manifestarsi. Se il mare, che è un'unità, conoscesse sé stesso, non avrebbe bisogno di un'altra scienza per conoscere le proprie onde, che nel loro insieme sono una cosa sola con esso, senza che per questo si possa dire che il mare sia un composto di onde. Tutt'altro: abbiamo un'unità mare che si manifesta agli occhi dei guardanti, restando inseparata in sé stessa, in una pluralità di flutti.

E poiché nella scienza divina l'Essenza conosce, senza intervento di immagini e di null'altro, l'Essenza, Scienza ed Essenza di Dio coincidono.

E come in Dio combaciano l'essere e il conoscere, così sono simultanei il conoscere (o pensare), il volere e il fare. In fondo accade lo stesso nell'uomo. Nell'atto che io voglio rappresentarmi Tizio, me lo rappresento, e se me lo rappresento, è che ho voluto rappresentarmelo: non v'è intervallo fra le due cose. L'esempio della mia rappresentazione di Tizio illustra anche la scienza divina. In tale rappresentazione io non conosco Tizio, ma me stesso. Infatti essa è un mio fatto mentale. Lo stesso avviene nella mia percezione di Tizio. Non entro, infatti, in diretto contatto con lui, non esco al di fuori di me: vedo nella mia mente, cioè in me, l'immagine di Tizio.

Tutte queste identificazioni non annullano in Dio la volontà. Dispiace a Muḥammad 'Abduh che la maggior parte dei teologi ufficiali dicano che Iddio agisce senza un fine (perché se questo vi fosse Egli avrebbe bisogno di qualche cosa), eppur con sapienza e con utili effetti, credendo di escludere con questa aggiunta che Iddio operi a caso. Infatti chi, involontariamente, schiaccia un rettile, fa un'opera utile, ma perché ha agito inconsciamente, non è perciò degno di lode. In Dio la volontà c'è, la quale è libertà, perché non v'è alcuno che lo costringa. E c'è finalità, ma questa finalità è la sua essenza stessa, che è sapienza. In altri termini — sembra voler dire l'autore — Egli agisce a manifestazione della propria sapienza, per la quale «dà ad ogni cosa quello che le spetta secondo la sua natura». L'Universo ha una sua logica alla quale Iddio non vien meno. Ogni grado dell'essere ha ciò che gli compete. Qui vien da do-

mandare all'autore: ma questa competenza da chi gli deriva? Chi ha stabilito la natura delle cose? Come può esservi libertà, quando l'essenza di ogni cosa discende da un'intima esigenza della natura divina? L'autore crede di avere risposto quando ha detto che v'è libertà là dove non v'ha coazione dall'esterno.

Nella dottrina della *waḥdat al-wuġiūd* (Monismo) non v'è posto per la creazione secondo l'idea, corrispondente a quella cristiana, che ne dà il Corano. Eppure Muḥammad 'Abduh apre, ora, un nuovo capitolo che s'intitola: « In qual modo Iddio iniziò il mondo ». Egli non ci dice se si tratti di un inizio nel tempo, o, semplicemente, come precisano gli altri Monisti, di un inizio ontologico, nel senso che l'« Universo presuppone Dio, e quindi, pur esistendo *ab aeterno* con Lui, in Lui ha il suo principio. È vero che usa il perfetto, facendo pensare a una creazione nel tempo, e che nel precedente capitolo sulla scienza divina non sembra troppo d'accordo con la teoria sufica e filosofica che il tempo sia uno dei modi di Dio, rispetto al quale passato, presente e futuro sono sullo stesso piano e son distinti soltanto per noi « perché siam corti di vista come la formica che, camminando su un muro dipinto a diversi colori, non essendo i suoi sensi capaci di percepire i colori tutti in una volta, non percepisce un colore se prima non ha oltrepassato il precedente, e crede che il secondo colore si produca in quel momento e che l'altro sia venuto meno, mentre noi ne abbiamo la visione simultanea ». Però l'uso del perfetto non è decisivo per farci conoscere il pensiero di Muḥammad 'Abduh, perché anche gli altri Monisti frequentemente espongono la cosmologia in termini di successione temporale per non discostarsi troppo dal linguaggio comune, pure annotando che si tratta soltanto di una successione ontologica.

Comunque sia, l'Universo, in quanto finito, è compreso per Muḥammad 'Abduh fra due estremi che segnano il suo principio e la sua fine, e poiché, logicamente, dove c'è un'inizio e un termine ci sono anche delle posizioni intermedie, è costruito secondo una scala che va dall'alto in basso. *Natura non facit saltus*. Quindi dall'assoluto all'ultimo grado di determinazione si deve passare attraverso a tutta una graduazione, che traccia alla Manifestazione una linea discendente (*tanazzul*). L'essere Assoluto si manifesta, in primo grado, come Intelletto Primo, come Mente Suprema, la quale, a sua volta, si manifesta negli Angeli o anime universali, che alla lor volta, perché l'universale si attua negli individui, si manifestano nella anime particolari. E questo mondo spirituale si manifesta nella Materia Prima, donde le cose del mondo fisico. Ecco effettuata così la discesa dal piano della divinità (*lāhūt*) a quello della umanità (*nāsūt*). Riconosciamo qui la dottrina plotiniana delle emanazioni, con gli adattamenti subiti nella filosofia islamica e nella dottrina sufica. Il monismo sufico di Muḥammad 'Abduh e del suo maestro Giamāl ad-dīn al-Afghānī rimane, nonostante i loro contatti (appena iniziati a quell'epoca, ma già trasparenti anche nelle *Wāridāt* nel caso del primo) con la scienza europea di tipo medioevale. Vi si osserva la mancanza dell'Anima Universale e dell'arruffato groviglio di sub-manifestazioni di Ibn 'Arabī e di al-Gīlī. È però nel gusto di questi il primeggiare fra le anime universali di quattro anime, identificantisi con quattro angeli: l'anima michelesca, che attrae gli uni verso gli altri gli atomi, e così compone e conserva il mondo fisico; l'anima israfelesca, che è principio di vita; l'anima gabrielesca, che è principio di conoscenza, e l'anima azraelesca, che presiede alla distruzione e alla morte, dissolvendo le combinazioni atomiche e spegnendo il soffio vitale. Giunto a questo punto l'autore ci avverte: « Questi gradi non sono separati e distinti: ogni cosa è in ogni cosa ». Concetto astruso che egli

non si sofferma a chiarire, ma che si può rendere intelligibile riflettendo che il genere è nella specie e questa negli individui.

Qui dobbiamo domandarci se il monismo di Muḥammad ‘Abduh sia panteismo puro. Ci sembra di doverlo negare, non soltanto in quanto il suo manifestazionismo, venendosi a confondere con l’emanazionismo di Plotino, ha in comune con questo le caratteristiche che inducono molti fra i competenti a contestare che il celebre filosofo sia un panteista, ma anche perché Muḥammad ‘Abduh ci dice esplicitamente che fra Dio e le cose esiste una distinzione che è quella che passa fra l’Essenza e la manifestazione, la causa e l’effetto, il talismano e la forza magica che lo anima.

Ed ora l’autore passa alla dottrina della Profezia. Se Iddio, nella sua generosità, dà ad ogni natura ciò che le compete, doveva dare anche all’umanità, divisa da discordi opinioni e da lotte intestine ed impigliata nei lacci del senso, una guida, nella persona di un uomo santo, iniziato a tutti i misteri dell’essere in grazia d’una sapienza congenita, fornito di tutte le virtù in modo da potersi presentare ad esempio e dotato d’un’eloquenza che gli traesse dietro le masse.

Perciò, quando i tempi furono maturi, Iddio inviò Maometto, con un messaggio che fu l’ultimo, perché racchiude tutto ciò di cui l’umanità avrà bisogno in ogni tempo. Se l’Altissimo ha dato all’uomo una mano prensile e ciglia che gli difendano gli occhi, per provvedere ai suoi bisogni fisici, poteva non tener conto delle sue necessità spirituali? Così Giamāl ad-dīn al-Afghānī chiuse la bocca, a Costantinopoli, ad alcuni increduli che negavano la Profezia.

« Questo — conclude Muḥammad ‘Abduh — è il linguaggio del filosofo. Ed ora diciamo la cosa con un altro linguaggio. Poiché l’Essere, nei gradi delle sue manifestazioni, si allontanò da sé stesso qual era nei gradi della sua immaterialità (*tagiarrud*), si manifestò da se stesso a sé stesso con una manifestazione che lo richiamava a sé stesso secondo quanto richiedeva la manifestazione. Non è una cosa strana, perché vediamo come noi stessi ci rimproveriamo ed ammoniamo da noi stessi. E questa manifestazione consistette nel rivolgersi al proprio principio reale ... e l’aurora della Verità, sorgendo mentre gli umani erano immersi nel sonno della loro ignoranza, inviò un battitore: « Venite alla salute, è spuntata l’alba ». La gente rispose a seconda del suo grado di sprofondamento nel sonno della incoscienza. Chi si risvegliò dalla propria incoscienza, e fu illuminato dal sole della Verità, prese le veci del banditore nel suo appello, e così la collana si completò con la sua missione. È il linguaggio del sufismo ».

Ed è anche, questo brano in cui è adombrata la dottrina dell’Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*) e del passaggio dell’eredità profetica nei Santi, un esempio dello stile mistico di Muḥammad ‘Abduh.

L’oscurità che vi constatiamo si addensa nella parte escatologica. Premesso che l’anima è immateriale e quindi destinata a durare in eterno, ed enumerate le varie dottrine sulla sua sorte, espone, tra veli e simboli, la teoria sufica, secondo la quale le anime che si annichilano di annichilamento assoluto, spogliandosi di ogni umana passione, si congiungono a Dio e in Lui si beano; quelle che, attenendosi alla lettera del Corano, seguitano, pur praticando il bene, a sperare, per l’al di là, in godimenti materiali, proiettano nell’altra vita i loro desideri in forma di donne dagli occhi fulgidi (*Uri*) e figli e braccialetti e corone; a quelli che operano male i loro peccati si presentano in forma di scorpioni, serpenti, catene e ceppi, fino a che, purificati, ascendono alle gioie supreme; chi infine, anche miscredente, nel senso su-

fico che va dietro a ciò che non è Dio, all'« Altro », non cessa di soffrire per la sua iniquità (tormento materiale o rimorso?), e quando soffia su di lui un alito di misericordia e grazia divina, il supplizio diventa dolce e il Lapidato (= Satana) diventa il Signore ». Che è l'ardita opinione sufica che cerca di conciliare la bontà divina con l'eternità delle pene infernali, e trova il modo di perdonare anche al Diavolo.

Nell'ultimo capitolo Muḥammad 'Abduh deduce dal suo monismo la soluzione del problema del libero arbitrio. Tanto chi attribuisce tutti gli atti umani a Dio quanto chi rivendica autonomia alla creatura ha ragione. « Iddio agisce in quanto agisce l'uomo, e questo agisce in quanto agisce Dio; e l'Essere, in tutti i suoi gradi, è libero ».

Come si vede, le *Wāridāt* sono, nonostante la loro brevità, un trattatello completo di dogmatica monistica. Il sistematico parallelo fra le tesi sufiche, e quelle dei *falāsifah* e dell'*ahl al-kalām* ricorda il metodo della *ad-Durrat al-Fākhirah* di Giāmi, e ci aiuta con essa a comprendere lo schema logico della dottrina della *waḥdat al-wuḡiūd* assai meglio che le macchinose opere di Ibn 'Arabī e di al-Gilī.

\* \* \*

Son passati ventitré anni (1897). Muḥammad 'Abduh pubblica ora il suo « Trattato sull'Unità di Dio » (*Risālat at-tawḥīd*)<sup>2</sup> rielaborazione delle lezioni tenute dal 1885 in poi a Beirūt e ampliamento delle sue note alle *'Aqā'id 'Aḍdiyyah*, che risalgono al 1876, cioè a due anni dopo le *Wāridāt*; ed ecco che la sua esposizione della fede segue ora nelle grandi linee la teologia ufficiale; accettando da questa anche argomentazioni che nelle *Wāridāt* erano state criticate. Che è avvenuto nell'animo di Muḥammad 'Abduh? Ha egli abiurato il Monismo, o l'ha tenuto in sé come una verità di grado superiore, da riservarsi agli iniziati, come hanno fatto altri Mistici, conformisti in pubblico, ma corifei *en petit comité* di dottrine esoteriche? Io non credo che Muḥammad 'Abduh, così coraggioso da non esitare a mettere a rumore l'ambiente dell'Azhar rivoluzionando i metodi e perfino le materie d'insegnamento, abbia voluto riporre in soffitta, per opportunismo, le sue *Wāridāt*, tanto più che nessuno poteva dimenticare ch'egli le aveva pubblicate e che del resto la teoria della *waḥdat al-wuḡiūd*, sebbene molto discussa, non era nel mondo musulmano all'indice. Non soltanto, ma egli sembra aver composto su tale argomento, in epoca imprecisata, un più completo trattato, ricordato da Rashīd Riḍā nel *Manār*. La spiegazione è quindi più semplice: poiché, nel *curriculum* degli studi religiosi, teologia e sufismo sono due scienze distinte, ciascuno col suo programma e il suo metodo, Muḥammad 'Abduh, incaricato d'insegnare la prima, si è mantenuto nei limiti del suo corso, dandogli, sì, un respiro più vasto del consueto e trattandolo con la sua larghezza d'idee, ma astenendosi dallo sconfinare in un campo estraneo. Tanto più che i propugnatori del monismo sufico non hanno mai concepito la loro dottrina come in contrasto con quella ortodossa, e l'hanno anzi sempre raffigurata come una logica conseguenza dei principi dell'Ash'arismo. D'altra parte un'esposizione della fede che lasciasse da parte le audacie dei sufi era in armonia con la missione che Muḥammad 'Abduh si era proposta di attuire i dissensi esistenti in seno alla Comunità musulmana.

Comunque motivi mistici e reminiscenza delle *Wāridāt* affiorano nella *Risālat*

<sup>2</sup> Vedi Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane*. Trad. e intr. di B. Michel e M. Abdel Razik, Paris, Geuthner, 1925.

*at-tawhīd*. Così vi è detto che la religione tiene più dell'intuizione che dell'adesione a una dottrina; che l'Essere ha vari gradi; che l'universo è una manifestazione della scienza e potenze divine; che ai Santi è dato penetrare il mistero della conciliabilità della prescienza e provvidenza di Dio con la libertà umana. Nelle *Wāridāt*, a proposito di *'abath* (casualità, involontarietà nella creazione), è fatto l'esempio di chi casualmente schiaccia un rettile, nella *Risālah* del dormite che uccide uno scorpione.

Vane son dichiarate nella *Risālah* le dispute sugli attributi, e il *taqlid*, cioè la confidenza cieca nell'autorità, è condannato in entrambi i testi con eguale veemenza. In vari punti della *Risālah* si parla dei santi e della loro vista interiore in tono sufico. La rilevazione vi è definita in termini mistici. Il capitolo su Maometto è in parte uno sviluppo degli spunti contenuti nelle *Wāridāt*. E infine Muḥammad 'Abduh allude in modo molto trasparente, nel chiudere il suo corso di teologia dogmatica, alle delicate ricerche di quell'altra scienza che indaga i legami che congiungono l'anima all'universo e i mezzi della sua ascesa alla perfezione.

## INTRODUZIONE ALLE *WĀRIDĀT*

di Muḥammad 'Abduh

*Il nome di Muḥammad 'Abduh vive tuttora in Egitto, che gli diede i natali, e in tutto il mondo musulmano, che accolse il suo verbo, come di uno di quegli uomini che la Provvidenza divina invia di tratto in tratto sulla terra a vivificare l'Islam. Egli rinnovò, infatti, la religione, conservandone intatti i valori, ma mettendola d'accordo con il processo moderno. Nato verso il 1849 in un villaggio della provincia di Gharbiyyah, divenuto in giovanissima età professore in quell'Università dell'Azhar sotto i cui portici si era seduto come studente, dimesso nel 1879 dell'insegnamento per le reazioni suscitate negli ambienti retrivi; passato al giornalismo e alla politica sino a farsi esiliare per la sua partecipazione al movimento di 'Arabi Pascià; tornato nel 1888 in patria dopo un soggiorno a Parigi e viaggi in Europa e in Siria e nominato nel 1889 gran mufti dell'Egitto; in tutta la sua vita, chiusasi fra il rimpianto di tutti i Musulmani nel 1905, egli bandì e attuò instancabilmente le sue idee di riforma. Fu uomo d'azione; ma poiché fu anche uomo di religione, il Sufismo, parte integrante dell'Islam, non poteva mancare di richiami al suo cuore. Tendenze mistiche gli aveva già infuse un suo parente, ma egli andava inutilmente in cerca di chi gli spiegasse gli arcani di una dottrina che si chiudeva nell'esoterismo, perché i teologici e i canonisti le erano, come sempre, avversi, mentre il popolo andava dietro, sì, ai Sufi, ma solo per avidità di esibizioni taumaturgiche. Trovò infine il maestro, in questo come in tutti gli altri campi, nell'agitatore afghano as-Sayyid Giamāl ad-dīn al-Afghānī (1839-1897), pari, se non superiore al suo discepolo, nella fama, come fondatore del panislamismo. Giamāl ad-dīn lo iniziò al monismo. I frutti delle sue lezioni sono raccolti in queste *Wāridāt*, che traduciamo nello stesso intento che ci ha indotto a dare una versione della *ad-Durrat al-Fākhīrah* di Giāmī. I due opuscoli si illustrano ed integrano l'un l'altro<sup>3</sup>.*

<sup>3</sup> Per maggiori particolari intorno a Muḥammad 'Abduh e al suo maestro vedere M. M. Moreno, *La dottrina dell'Islam*, 2ª ed., Bologna, Cappelli, 1940, pp. 151-158.

TRADUZIONE

Prefazione (in prosa rimata).

Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso. Lode a Dio, la cui esistenza è necessaria e la cui generosità ovunque s'estende, e la benedizione e la pace sul nostro Profeta il più saggio fra i saggi del mondo, e suggello dei luminari della scienza di Dio<sup>4</sup>, il nostro Signore Muḥammad, e sulla Sua famiglia e i Suoi compagni.

Dice Muḥammad b. 'Abduh b. Ḥasan Khayr-Allāh, cresciuto in Egitto nella regione della Buḥayra, nel villaggio di Maḥallat Naṣr, che serve la sapienza, e sdegna la maniera dei Teologi e dei Logòmachi, sciogliendosi dagli impacci dell'abito settario, per andare liberamente in cerca della verità.

Bramoso di conquistare le scienze, mentre giravo intorno ad esse come ad un orto precluso, m'imbattei negli indizi delle scienze vere e me ne innamorai appassionatamente, ma non trovai chi vi fosse addentro. Disorientato, andavo ripensanto e ripensando, ma tutte le volte che facevo delle domande in proposito mi si rispondeva che l'occuparsene era sacrilegio, o, per lo meno, che i dottori della Teologia le interdicevano. Ne rimasi estremamente meravigliato, e più ancora mi meravigliava l'incuria dei loro trasmettitori. Riflettei sul motivo di ciò, e trovai che chi ignora una cosa le è ostile, e che sdegna le sommità chi non le sa raggiungere, e che coloro eran simili a colui che ha masticato la foglia del giuggiolo e non conosce, così, nè l'amarezza della coloquintide né la dolcezza del miele. Mentre così mi trovavo, ecco spuntò il sole della verità, il quale, per mezzo della verità stessa, mi spiegò le più minute sottigliezze. Spuntò questo sole nella persona del saggio perfetto e della verità incarnata, il nostro maestro as-Sayyid Giamāl ad-Dīn al-Afghānī - possa egli continuare a lungo a raccogliere i frutti delle scienze -. Lo pregammo di comunicarci parte del suo sapere, ed egli, - ne sia lode a Dio - ci esaudì, fornendoci, in un momento di tregua dalle sapienti sue cure, dei cenni generali che qui abbiamo particolareggiati e degli spunti di cui si trova qui lo sviluppo. Egli fu per noi come una pioggia vivificante e benefica. Ciò avvenne nel 1290. Abbiamo dato alle nostre note il titolo di « Suggestioni » sul segreto delle manifestazioni<sup>4 bis</sup>.

I.

Più volte ti sarà risonata all'orecchio la parola « possibile », e probabilmente non ne avrai compreso il significato, oppure ti avranno riempito l'udito col dirti che

<sup>4</sup> Troveremo spesso in questo trattato la parola *ilāhiyyūn*, che, come l'inglese *divine*, vale teologi, ma, nell'uso sufico, piuttosto teologi mistici (*Theologia* nel senso dello Pseudo-Dionigi) e teosofi. Per i filosofi *'ilm al-ilāhiyyāt* è la metafisica culminante nella teodicea.

<sup>4 bis</sup> *Al-wāridāt fi sirr at-tagialliyyāt*. *Wārid* (da *warada*, discendere) è definito da al-Qushayrī come un pensiero (*khāṭir*) lodevole che sopravviene inintenzionalmente al servo di Dio. Si tratta di un pensiero speciale, soprannaturale: di una allocuzione di Dio al cuore. Vi sono anche dei *khāṭir* biasimevoli: dei pensieri che vengono da Satana o dall'anima animale, ed è *khāṭir* anche l'*ilhām*, l'ispirazione trasmessa per mezzo d'un Angelo. *Wārid*, poi, è più largo di *khāṭir*: perché questo termine si usa anche per i sentimenti di gioia, dolore, costrizione, espansione e via dicendo che scendono inaspettati nell'animo. Traduco, alla bella meglio, « suggestioni », per conservare al titolo, a costo di usare un anglicismo, la rima e la suggestività,

Vedi *al-Qushayrī, Risālah*, ed. del Cairo, Dār al-Kutub al-'Arabīyah al-Kubrā, pp. 43 e 44.

il possibile è ciò che ha bisogno di un altro per esistere o ciò in cui l'esistenza non prevale su l'inesistenza finché non intervenga un fattore che faccia prevalere l'uno dei due termini, o altre definizioni consimili, ma ti sarà rimasto oscuro che cosa obiettivamente corrisponda a questo concetto, così come chi ode la parola «quiddità» non sa a quale individuo essa si applichi, e rimane disorientato, in cerca di concretezza. Ascolta poche parole in proposito.

Forse tu sai che il limitato (*al-muqayyad*) è un'essenza assoluta unita a un limite: è il composto di un limite e di un'essenza assoluta da esso limitata. Al limite corrisponde un concetto, al limitato ne corrisponde un altro; ognuno dei due ha il suo contenuto (*mā ṣadaq*), e all'insieme corrisponde un significato e un contenuto, né è possibile che l'uno sia identico all'altro nel concetto e nel contenuto, ché altrimenti la limitazione non esisterebbe. Non intendiamo, infatti, indicare con «limite», in senso proprio, la «qualifica (*waṣf*)», come la parola «ragionevole» nell'espressione «animale ragionevole», ma il principio di tale qualifica, designato alle volte come «principio di derivazione (*mabdā' al-ishtiqaq*)» e alle volte come «qualifica inerente (*waṣf qā'im*)». Ora, se tu guardi al limite in se stesso e all'essenza assoluta in se stessa, trovi che l'uno e l'altra stanno a sé rispetto all'insieme: vale a dire, se prescindendo dalla loro composizione, trovi che ognuno dei due è a sé stante come concetto e come contenuto. E se guardi all'insieme da essi composto, — cioè a quello che chiamiamo «il limitato» — da un punto di vista essenziale, nel quale si prescinda o dall'essenza o dal limite — constati che il limitato non sussiste in sé stesso, perché sopprimendo o l'essenza assoluta o il limite vien meno il composto, in quanto il tutto vien meno quando manca qualcuna delle sue parti. Pertanto l'insieme, per sussistere, ha bisogno tanto dell'assoluto quanto del limite, congiunti insieme. Il composto non è altro; e intanto sussiste in quanto sussistono, in composizione, i suoi componenti. Pertanto, il limitato non è, nella sua essenza, indipendente, e dipende, invece, nel suo concetto, dall'essenza e dal limite insieme; anzi il suo concetto risulta dai loro concetti, a differenza di ciò che avviene per ciascuno dei due elementi [i quali, invece, rappresentano concetti a se stanti].

Perché le nostre parole non ti riescano oscure, ti daremo degli esempi. Hai davanti una casa, composta delle sue quattro pareti. Guardala. Ogni parete, se fosse costruita senza aggiungervi le altre sussisterebbe ed esisterebbe in se stessa; e così i materiali di cui è composta la parete, come ad esempio il pietrame e la calce, esistono ognuno per se stesso, senza bisogno di entrare in composizione con l'altro; lo stesso vale rispetto alla calce e al pietrame, per le singole porzioni e le singole pietre. Invece la casa non esiste senza le quattro pareti, né la parete senza, ad esempio, il pietrame e la calce, né la calce senza i suoi costituenti, e quando ognuno degli elementi è unito all'altro si ha un composto. Il composto, pertanto, non è altro che gli elementi in una determinata disposizione correlativa (*hay'ah i'tibāriyyah*) anzi è questa disposizione correlativa stessa: è una delle relazioni (*i'tibār*) dei suoi elementi, e l'esistenza di questa è la sua esistenza, a condizione, però, che essi siano uniti assieme in una determinata maniera. Comprendi! Lo stesso si dice delle cose intelligibili, come le intelligenze e le anime. Esse sono essenze unite al principio che le distingue le une dalle altre. Se guardi in esse l'essenza assoluta, la trovi sussistente in se stessa, cioè a prescindere dal fatto che sia un'intelligenza o un'anima; così pure il principio differenziatore è indipendente, nella sua sussistenza in sé, dall'appartenere a un'intelligenza o a un'anima; può, cioè, rispetto all'intelligenza o all'anima, essere conside-

rato in se stesso, a differenza dell'intelligenza o dell'anima, che non può essere considerata un essere se non quando esistano tanto l'essenza quanto il principio differenziatore. Né ti è lecito dire che il principio di differenziazione è l'essenza assoluta, perché ciò contraddirebbe alla delimitazione col limite particolare, perché l'assoluto esclude da se stesso un limite determinato, essendo indifferente rispetto a tutti i limiti, cosicché ha bisogno di qualche cosa che gli si aggiunga per distinguersi con un elemento distintivo particolare: ciò che è ben noto <sup>5</sup>.

Hai dunque appreso che ogni limitato ha bisogno dell'assoluto e del limite, e che è quindi inesistente in se stesso. La sua esistenza non prevale sulla sua inesistenza senza un elemento di preponderanza. L'assoluto che in alcun modo non ha limite non è un possibile, perché non ha bisogno di ciò che lo faccia esistere, che altrimenti sarebbe un suo limite. Pertanto ogni limitato è un possibile e ogni possibile è un limitato, mentre nulla nel Vero Assoluto vi ha di possibile.

O tu che sei limitato dal limite della supina adesione all'insegnamento tradizionale (*qayd al-taqlid*), scalzati, ché sei nella valle del Sacro. Ed esci dalle brune oscure della tua ignoranza, che è spuntato il mattino!

## II.

Li udiamo talvolta dire che l'Essere Necessario non ha bisogno di essere provato, perché si tratta di una verità evidente, salvo poi a disputare – a titolo, dicono, di richiamo d'attenzione – su coloro che non la riconoscono. Altre volte, invece, dicono, che è una questione speculativa, che ha bisogno di essere dimostrata con argomenti, e a tale dimostrazione procedono con ragionamenti accettati nella loro cerchia, ma che il buon gusto respinge e il sano raziocinio ripudia. Odi ciò che ti può essere utile in proposito.

È noto che il possibile, per essere, ha bisogno di un fattore di preponderanza (*muraggiḥ*) [fra l'essere e il non essere], perché per sé stesso non ha essere, come hai udito nel capitolo precedente. Ma la necessità che esso abbia bisogno di un esistenziatore implica l'impossibilità che esso venga all'essere dal nulla assoluto. Chiariamo questa implicanza. Perché un effetto promani dalla sua causa, ci vuole fra l'effetto e la causa un rapporto speciale, perché se fra quello e questa non vi fosse una relazione e un nesso, e quindi tutte le cose fossero rispetto alla causa sullo stesso piano, l'effetto, scaturendo, a preferenza di tutte le altre cose, da essa, costituirebbe un caso di preponderanza producentesi senza un fattore che la determini, il che è un assurdo. Inoltre, se fra i due non vi fosse un rapporto, sarebbero del tutto differenti l'uno dall'altro, cosicché l'effetto verrebbe all'essere senza alcun legame con altra cosa, cioè senza un esistenziatore, ciò che sarebbe una contraddizione in termini. È dunque necessario fra l'effetto e la causa uno speciale rapporto, uno speciale nesso. Ora, quando diciamo che è necessario un rapporto e un nesso, dato che un rapporto o nesso non

<sup>5</sup> Come si vedrà in appresso, Muḥammad 'Abduh segue ancora, in questo trattato, la cosmologia medioevale, con le sue intelligenze separate e le sue anime informatrici delle sfere. Ma afferma fin di qui il suo monismo, concependo queste essenze non come a sé stanti, ma come risultanti da un'unica essenza assoluta, più un principio differenziatore.

si verifica che fra due termini, è indispensabile, perché il rapporto sorga, che i due termini esistano. È dunque indispensabile che l'effetto esista insieme con la causa, perché si realizzi il rapporto che conferisce a questa la sua natura di causa. Il possibile esisterebbe dunque, nell'ordine ontologico (*bi'l-martabah*) prima del verificarsi della causalità: esisterebbe, cioè, prima di esistere, il che è un assurdo.

In conclusione, è evidente non v'ha rapporto fra l'essere e il puro non-essere. Inoltre, se fosse vero che una cosa viene all'esistenza dal nulla, questo ne dovrebbe rappresentare o il dove o il quando o la sostanza subiacente o la materia o via dicendo fino ad esaurire la serie delle entità (*wugiūdiyyāt*) possibili, cosicché il non-essere e il non-esistente esisterebbero: altra contraddizione in termini.

È dunque impossibile che qualche cosa possa uscire dal puro nulla. È una verità evidente della quale ti abbiamo reso conscio. Pertanto, tutto ciò che rientra nel concetto di « possibile » ha bisogno di una causa, che non gli sia del tutto eterogenea e che termini a un fattore di preponderanza posto al di fuori dell'essenza del possibile: cioè, precisamente, al vero Necessario, che esiste per se stesso, e di cui ogni limitato ha bisogno, e a cui fan capo tutte le limitazioni. « A Lui tutto ritorna » (Corano). E pur non essendo eterogeneo alla causa, l'effetto non è una stessa cosa con essa, ma ne è una fase e un modo, che non ha altra esistenza che quella di essa.

È dunque chiaro che ogni possibile è uno degli aspetti (*i'tibārāt*) della sua causa, e non ha altra esistenza che l'esistenza di questa. Pertanto nell'essere reale, essenziale, non vi è che una sola essenza (*dhāt*) assoluta, che non ha molteplicità se non per il moltiplicarsi dei suoi aspetti (*i'tibārāt*) e in cui non v'è limitazione di sorta, ed essa è il Necessariamente Esistente. Comprendi!

Non è possibile darti una spiegazione più ampia, perché è difficile chiarire ciò che è già chiaro. La verità sta, evidente, fra le tue mani: non ti preoccupare, quindi, di confutare il regresso all'infinito, che ha bisogno delle immaginazioni dell'intero creato <sup>6</sup>.

(Illustrazione). Non ti sorprenda il sentir dire che l'effetto è uno stato della sua causa. Tu non ignori, infatti, che la casa è un modo di essere e di stare-in-rapporto delle sue parti, e la pianta una fase e uno stato del seme, e l'onda un aspetto e uno stato del mare, e così tutte le cose.

È strano che i teologi e i filosofi attaccati all'autorità (*al-ḥukamā' al-muqallidūn*), impotenti ad assurgere al grado della perfezione, abbiano preso i nulla come scalini per salire alla verità, pretendendo di fare in questo modo della trascendenza (*tanzih*) <sup>7</sup>. Noi, invece, diciamo che non v'è altro essere che il Suo, né altra qualifica che la Sua; egli è l'esistente, e ciò che non è Lui è l'inesistente. Dissero i primi califfi, Abū Bakr, 'Omar, 'Othmān e 'Alī (che Iddio li abbia in grazia): « Non ho visto alcuna cosa senza vedere prima di essa o dopo di essa o in essa o con essa Dio ». L'uno è riferito all'altro <sup>8</sup>. Né ti passi per la mente che si tratti di « inabitazione (*ḥulūl*) », perché l'ina-

<sup>6</sup> Sembra che l'autore voglia dire che, una volta posseduta questa verità, è inutile rompersi la testa a confutare le varie argomentazioni basate sul *regressus ad infintum* dei filosofi e dei teologi speculativi.

<sup>7</sup> *tanzih* è la via remotiva o ablativa o negativa, che consiste nello escludere dalla definizione e qualificazione della Divinità tutte le note proprie al contingente.

<sup>8</sup> *Kullu wāḥid yansibu ilā wāḥid minhum*: correggere in *minhumā*. S'intende Dio da una parte e il mondo dall'altra.

bitazione avviene fra due esseri di cui l'uno alberga nell'altro, mentre noi diciamo: « Non v'è altro essere che il Suo essere »<sup>9</sup>.

*Avvertenza* – Ritengo che queste parole ti abbiano fatto certo che questo Essere necessario è un solo, perché se ve ne fossero due, l'uno sarebbe, per non essere la stessa cosa, distinto dall'altro, la qual distinzione avverrebbe esclusivamente attraverso un limite non esistente nell'altro: sarebbe dunque un limitato, cioè un possibile, ciò che sarebbe una contraddizione in termini. Si può anche dimostrare che è impossibile che l'Essere Assoluto sia multiplo, e che non v'è che un solo Essere, rilevando che, se vi fossero due Esseri, o non vi sarebbe fra di loro distinzione, onde i due sarebbero uno, ciò che è una contraddizione in termini, o vi sarebbe distinzione, e allora questa deriverebbe o da un terzo essere differente dai due, – al quale dovremmo applicare lo stesso ragionamento, cercando l'elemento che lo distingue da essi, arrivando all'infinito, ciò che è assurdo –, o da un non essere. In questo caso l'essere si distinguerebbe per mezzo del non-essere, che in se stesso non ha alcuna distinzione sì da poter fare da distintore ad altri: e sarebbe anche questa una contraddizione in termini. Mi dirai: « A quel che appare dal tuo modo di esprimerti, tu non hai considerato il regresso all'infinito impossibile ». Rispondo: « Lo prendo in considerazione in questo caso, non perché sia impossibile in se stesso, ma perché ha per conseguenza la mancanza d'una distinzione. Infatti tu non puoi arrivare a un distinto: altrimenti la serie si chiuderebbe. Comprendi<sup>10</sup>.

Dunque non v'ha che un solo Essere, necessario<sup>11</sup>, reale, assolutamente illimitato: e il tutto rappresenta le sue relazioni (*nisab*). Ciò è chiaro da quanto precede.

### III.

Ti renderai conto che la perfezione è l'essere e l'imperfezione il non-essere. Tu sai infatti che una cosa, quando realizza, sotto tutti i punti di vista, tutto ciò che occorre alla sua essenza, è perfetta, e che quando non è così, è imperfetta, nella misura in cui manca al suo fine. E se da una cosa deriva un'imperfezione in un'altra, la prima è perfetta e la seconda imperfetta, e la cosa è chiamata imperfetta perché è imperfetta nella sua essenza, ma nel senso che gliene deriva un'imperfezione, cioè un non essere<sup>12</sup>. Ti riuscirà facile comprendere; che se dessimo degli esempi, andremmo per le lunghe, mentre lo spazio è ristretto.

Una volta assodato questo, ti renderai conto che la perfezione d'una cosa è in proporzione dei suoi lati esenziali, e la sua imperfezione in proporzione dei suoi lati inesenziali. Da questo non ti è forse chiaro che ciò che è l'essere del tutto, e al di fuori del quale tutto è non essere, è per propria essenza la perfezione, in quanto non v'è non-essere in alcuno dei suoi lati? E che ogni perfezione [di questo mondo]

<sup>9</sup> *Hulūl*, « discesa », *enoikēsis*, è tanto la discesa di Dio in un corpo, come nell'incarnazione cristiana, quanto l'inerenza di un accidente a una sostanza.

<sup>10</sup> Da questo passaggio, combinato con quello a p. 403, si deduce che M. 'A. non ama l'argomentazione mediante il regresso all'infinito, e qui ne fa uso, soltanto per dimostrare che essa non serve agli scopi dell'avversario.

<sup>11</sup> Il testo ha *giuz'i*, evidente errore di stampa per *wāgib*.

<sup>12</sup> Luogo oscuro e probabilmente corrotto.

è manifestazione (*burūz*) della sua perfezione, e che ogni imperfezione è non-essere, cioè non-Lui? Egli è la Perfezione, e tutto il resto è imperfezione. « Sia benedetto il nome del tuo Signore, possessore della Maestà e della Onorificenza ». « Lode al tuo Signore, signore della gloria, benaldisopra di come vien descritto ».

Forse sarai disposto a discendere da questo grado. Ti diciamo dunque: Quando una cosa riceve una qualifica, è necessario che quella cosa sia l'origine di quella qualifica o abbia nella sua essenza qualche cosa che ne sia l'origine, perché tutti gli attributi, in quanto tali, rispetto a tutte le essenze, in quanto tali sono sullo stesso piano, e, quindi, se in un'essenza non c'è l'esigenza di un attributo, essa non lo riceve: altrimenti essa riceverebbe tutti gli attributi [indifferentemente], o si avrebbe un preponderante senza fattore di preponderanza, ovvero si avrebbero degli attributi o costituenti una cosa sola con l'essenza o posti nell'essenza, la quale seconda alternativa è falsa, perché l'essenza di Lui è scevra di composizione. Dunque l'origine degli attributi è la Sua essenza. Dunque Egli è perfetto per propria essenza, anzi è la Perfezione in essenza, e il parlare di « altro » è un discorso che non si regge e che non merita ascolto, perché non v'è « altro » se non da Lui. Come potrebbe, dunque, il causato ritornare alla causa per conferirle la causalità? <sup>13</sup>.

#### IV. *L'Essere necessario è sciente*

Or che si è fatta la luce nel tuo cuore, e sai che Egli esiste e che Egli è il Vero e che tutto ciò che non è Lui ha bisogno di Lui per esistere, devi attraverso ciò comprendere che egli è sciente (onnisciente). E ciò per la maestria, l'ordine, la cura delle minuzie e la preoccupazione di bene che si scorge in tutte le cose del mondo, come puoi anche conoscere se ti procuri qualche nozione di zoologia, botanica e geologia, — che sarebbe lungo il dirne in particolare — e consideri la maniera di subordinazione degli effetti alle cause. Egli ha dato ad ogni cosa quanto le spetta e l'ha collocata al suo giusto posto; se la causa è imperfetta, è imperfetto l'effetto; se è perfetta quella, è perfetto questo, se cessa l'una, cessa l'altro. Constatando tanta maestria (*iḥkām*), non ti è lecito negare la Sua [onni]scienza.

Ancora. Non ti è chiaro da ciò che procede che le cose nelle quali si manifestano i possibili (*mazāhir al-mumkināt*) sono il talismano <sup>14</sup> della Sua essenza e dei Suoi attributi, e che, anzi, le cognizioni provenienti dai possibili che si manifestano son talismani della Sua scienza [che è la] reale? La tua scienza è un talismano, e la scienza di Lui è l'interno (*bātin*) di esso. Egli è lo Sciente, e la tua scienza ne fa testimonianza. Ora, chi conosce gli altri conosce a maggior ragione se stesso.

Ancora. Poiché il Vero è l'Essere sotto ogni aspetto, e poiché l'ignoranza è puro non-essere, è impossibile che Egli sia ignorante ed è necessario che Egli sia sciente. Egli è per propria essenza lo sciente della sua essenza e di tutto ciò che scaturisce dalla Sua essenza.

<sup>13</sup> Polemizza con la tesi ash'arita che gli attributi divini siano distinti realmente dall'essenza, e che Dio sia, ad esempio, potente per una potenza che non è la sua stessa essenza. In questo caso sarebbe la potenza (causato) che conferirebbe al potente (causa) la causalità rispetto ai potuti. Così interpretato.

<sup>14</sup> Cioè riflesso, riproduzione, impronta. L'uso della parola *talismano* in questo senso viene dalla « filosofia dell'illuminazione », *ḥikmat al-ishrāq* di as-Suhrawardī al-Maqtūl.

V.

I pedissequi (*muqallidūn*) dei filosofi hanno detto, e il loro capo [Avicenna] ha sostenuto<sup>15</sup> che la scienza degli universali risulta nel Creatore dall'imprimersi delle immagini (*ṣuwar*) nella sua essenza.

Osserviamo quanto segue.

Se dite che la Scienza [divina] s'identifica con quelle immagini: 1) ne segue che la scienza del Creatore – che è una sua perfezione – è un aggiunto alla Sua essenza, e allora il Creatore diventerebbe perfetto per cosa diversa dalla sua essenza: ora il perfetto da altri è imperfetto in se stesso. 2) Non è concepibile che una persona intelligente, e tanto meno un filosofo, dica che in un ente un'immagine costituisce per quell'ente la conoscenza dell'originale di quella immagine; che se così fosse, una parete conoscerebbe il leone che su di essa è dipinto; 3) Queste immagini sono una cosa che sopravviene, che cioè si sovraggiunge, all'essenza. Ora, o esse sono abeterne nella essenza, e ciò è assurdo, perché l'Essere necessario non può essere molteplice, o provengono in modo contingente dall'essenza (*ḥādithah 'ani'dh-dhāt*), e allora ne conseguirebbe che l'essenza, ontologicamente (*bil-martabah* = nella graduazione ontologica), non sarebbe sciente prima di queste idee, onde in Essa l'ignoranza sarebbe possibile dalla parte dell'essenza, impossibile per fatto altrui. Ne conseguirebbe pure che nell'essenza divina si verificherebbero infiniti contingenti. Inoltre queste immagini riflettono tutto un ordinamento che implica la scienza del suo autore, il quale, pertanto, dovrebbe conoscerle prima che esse fossero: ciò che è una contraddizione in termini. E se egli le conoscesse prima che fossero, o le conoscerebbe per mezzo delle immagini di tali immagini, alle quali si applicherebbe lo stesso discorso, cadendo in un assurdo evidente, oppure le conoscerebbe mediante la scienza della propria essenza, (scienza che con l'essenza è una cosa sola), in quanto la scienza della causa porta con sé la scienza del causato. Sia così la Sua scienza degli universali: se dite che la sua scienza è una cosa distinta da quelle immagini, o essa è cosa diversa dalla sua essenza, e torniamo al discorso di prima, o è la scienza della propria essenza, e allora non ha più significato le tesi che si imprimano nella sua essenza delle immagini: Egli s'aderge ben al disopra di ciò!

VI. *La scienza divina dei particolari*

Poiché per affermare una verità, bisogna cominciare col negare ciò che sta con essa in contrasto, vogliamo riferire le dottrine che ci risultano sull'argomento, e diciamo: L'opinione di ash-Shaykh al-Ash'ari – che Iddio lo abbia in grazia – è riferita in versioni diverse, e ognuna di queste con interpretazioni differenti. Noi ci atteniamo alla versione più nota – e cioè che Iddio conosca i particolari – e diciamo:

Se al-Ash'ari intende dire che Iddio conosce i particolari nella loro particolarità, ciò può avvenire soltanto dopo che essi sono venuti in possesso dell'esistenza esterna, perché una cosa, finché non esiste in natura, non ha individualità, mentre le specie

<sup>15</sup> *Ṣuwar*: *eidē, idéai*, specie (tanto sensibili quanto intellegibili). essendo la parola « specie » antiquata, adottiamo « immagini », che permette tutte le applicazioni.

intelligibili (*suwar 'aqliyyah*), anche limitate con mille limiti, non cessano di essere riferibili a molti, e son quindi universali. Inoltre, se la sua scienza è abeterna, ne consegue: 1) che tutti i particolari, contingenti, esisterebbero dall'inizio, il che è assurdo; 2) poiché, perché una cosa sia conosciuta da un'altra, non è sufficiente che la prima sia in presenza della seconda, ma è necessario che dal conosciuto sopravvenga al conoscente qualche cosa per cui possa avvertirlo, e questo qualche cosa è l'immagine, una simile immagine (*ṣūrah*) dovrebbe imprimersi nella essenza divina, e allora questa dovrebbe possedere lunghezza e larghezza per poter essere sustrato alle immagini delle cose materiali, le quali hanno, appunto, dimensioni. Se, invece, la Sua scienza non è abeterna, ma successiva all'esistenza dei contingenti, ne consegue: 1) che Iddio, prima della loro esistenza, ignorerebbe i contingenti; 2) che la Sua volontà non avrebbe parte nella loro creazione, mancando la scienza, senza la quale non può essere la volontà, che la presuppone; 3) che anche in questo caso, come è stato osservato prima, la essenza divina dovrebbe essere dotata di lunghezza ecc.; il che è assurdo.

Se, invece, al-Ash'ari intende dire che Dio conosce i particolari non nella loro qualità di particolari (*lā 'alā waṣf al-giuz'iyyah*), ma sa, invece, che in un determinato tempo, di una determinata circostanza, esisterà una determinata essenza, con determinati attributi, queste rappresentazioni (*taṣawwurāt*) si producono soltanto con l'imprimersi di immagini nella Sua essenza. Ora, se queste immagini sono contingenti temporalmente, ne vien di conseguenza che, prima di esse, egli non sarebbe sciente e che alla Sua essenza sopravviverebbe il contingente, — che son due assurdi — inoltre esse sarebbero da lui create e [quindi] precedute da una scienza che, a sua volta, si sarebbe prodotta per mezzo di altre immagini, ripetendo a proposito delle quali il ragionamento già fatto, cadremmo nel regresso all'infinito. Supponiamo, allora, che siano, temporalmente, abeterne. I casi son due. O sono, insieme, abeterne anche ontologicamente, e allora si ha un numero infinito di necessariamente esistenti; o sono ontologicamente contingenti, ma dipendenti da lui per l'essere, e allora, accanto all'eternità dell'essenza e degli attributi, ci sarebbe l'eternità di infiniti contingenti, ciò che è contro il suo sistema. Inoltre, per crearle, è necessaria la volontà, che presuppone la scienza: quindi egli conoscerebbe, prima di crearle, anche quelle immagini, e questa conoscenza avrebbe a mezzo di altre immagini, per le quali si ripeterebbe sempre lo stesso discorso, regredendo all'infinito.

Che se al-Ash'ari non ha inteso dir nulla di tutto questo, ed è stato d'avviso che la scienza di Dio non sia di impressione [di immagini], allora egli è assertore di una scienza essenziale che è la Sua essenza stessa e che consiste nella scienza della propria essenza; ma è proprio la tesi che egli ha combattuta. Iddio ne sa di più!

I pedissequi dei filosofi dicono che Iddio conosce i particolari in maniera universale, in maniera eguale a quello che abbiamo detto a proposito della seconda versione dell'opinione di al-Ash'ari, e portano a paragone la scienza dell'astronomo, il quale sa che nell'anno tale, all'ora tale, nel grado tale, si produrrà un'eclisse, che, quando avverrà, sarà un particolare, sebbene, nel pensiero dell'astronomo, sia un universale perché una cosa, finché non esiste all'esterno, non ha individualità, anche se limitata con infiniti limiti. Ma questa teoria implica le conseguenze che abbiamo illustrato al punto secondo della versione dell'opinione di al-Ash'ari, perché anch'essi dicono che questa scienza avviene mediante l'impressione di immagini.

I Sufi sostengono che tutti i particolari dei possibili sono presenti a Dio abeterno, esistenti nella loro esistenza esterna, dicendo che il tempo è uno degli stati

(*shu'ūn*) del Vero, e che tutti gli enti rientranti sotto la legge del tempo, esistono in quel tempo nella posizione dei punti tracciati su una linea retta. Manifestandosi con questo unico stato, Iddio si manifesta con tutto ciò che vi è in esso: quindi il tutto è esistente presso di Lui, presente innanzi a Lui, palese a Lui. Adducono a prova che, a quel modo che tutti i luoghi sono per Lui sullo stesso piano, così son per Lui sullo stesso piano tutti i tempi: per Lui non v'è presente, né passato né futuro, e siam noi che non percepiamo il passato e il futuro come percepiamo il presente, perché siamo corti di vista come la formica che, camminando su un muro dipinto a diversi colori, non essendo i suoi sensi capaci di vedere i colori tutti in una volta, non percepisce un colore se prima non ha oltrepassato il colore precedente, e crede che il secondo colore si produca in quel momento e che l'altro sia venuto meno, mentre noi ne abbiamo la visione simultanea.

Questa teoria, contro la quale si scaglia l'autore delle *Muḥākamāt*<sup>16</sup>, è la teoria dei filosofi quando dicono che Iddio conosce i particolari in maniera universale. Dice: «Cioè non li conosce inesistenti e poi esistenti, bianchi e poi neri e via dicendo, con innovazioni nella sua Scienza, ma li conosce, invece, in una sola volta, nelle loro variazioni». E porta lo stesso esempio e lo stesso argomento.

Ci pare che questa opinione sia contro il buon senso, perché chiunque abbia intelletto giudica che un giorno futuro attualmente è inesistente e sarà esistente in seguito, con tutto ciò che in esso avverrà ai due estremi dell'essere e del non essere. È inoltre alquanto sofisticata, e non è del tutto immune dalla teoria dell'impressione, e il paragone e la prova addotti sono troppo lontani dall'oggetto del paragone e della prova<sup>17</sup>.

Torniamo dunque a cercare la verità, e diciamo.

Tu sai che, poiché solo la Sua essenza ha esistenza, la Sua entità è l'entità delle entità (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*) e la Sua essenza l'essenza delle essenze, e tutto ciò che tu t'immagini [esistere] è soltanto uno dei modi di essere considerato (*i'tibārāt*) di quella Essenza. È, quindi, giocoforza che tu dica che la Sua scienza è la sua stessa essenza, e che è la stessa cosa della scienza della sua essenza, che è la scienza di tutti i suoi modi (*shu'ūn*) e aspetti (*aṭwār*), e che tutto ciò che ha avuto l'onore di uscire [all'esistenza esterna] (*burūz*) non è altro che manifestazione di ciò che è nella Sua scienza: se non ché, per essere il ricettacolo del [mondo] esterno troppo stretto per contenere gli infiniti gradi che quella comporta, si è verificata nella manifestazione una graduazione, in conformità del contenuto che ogni cosa possiede nella Essenza di Lui, cosicché la Sua essenza è per se stessa una, e la pluralità ha avuto luogo soltanto nel mondo delle manifestazioni. Egualmente la Sua scienza del tutto è unica in se stessa, e la sua pluralità è nel mondo delle manifestazioni: non è uscito all'essere se non ciò che era latente nella scienza essenziale, e non è stato dettagliato se non ciò che era in essa in sintesi. Egli è il sonoscitore di ogni cosa, «alla cui scienza non si sottrae il peso della centesima parte d'un granellino» (Corano). Assottiglia, dunque, lo sguardo, e bada che la pluralità non ti nasconda l'unità, perché il mare, se conoscesse se stesso, non avrebbe bisogno d'un'altra scienza per conoscere le proprie onde.

<sup>16</sup> Quṭb ad-dīn Muḥammad b. (Muḥ.) Maḥmūd ar-Rāzī at-Taḥṭānī (m. 766/1364), autore del *Kitāb al-Muḥākamah bayn al-Imām wa an-Naṣīr*, quindi fra Fakhr ad-dīn ar-Rāzī e Naṣīr ad-dīn at-Ṭūsī.

<sup>17</sup> Luogo un po' oscuro.

Questo punto di vista concorda, sotto un certo riguardo, con la tesi di chi dice che la scienza [divina] è eterna e il suo termine contingente, ma poi esce fuori dalla buona strada e si perde in mezzo ai deserti degli errori, come pure con l'affermazione che le cose hanno un essere di [pre] scienza e un essere di constatazione (*shuhūdi*) e con l'altra che la realtà [esterna] ha un essere a seconda della propria essenza e un essere a seconda della causa. Rifletti ed applica, se sai ragionare.

## VII.

Rivolgiti a te stesso e constaterai, senza difficoltà, che la tua scienza di te stesso s'identifica con te stesso. Rifletti, e constaterai che tu non conosci se non te stesso. Se, infatti, la conoscenza è un semplice imprimersi di immagini, è stato ripetuto più volte che questo non può produrre la scienza; se consiste nel subire l'azione di quelle immagini, è cosa eguale o affine, e il risultato non cambia: dunque la conoscenza non è altro che il manifestarsi di te stesso in immagini a seconda dell'attitudine. Così stando le cose, la tua conoscenza di te stesso coincide con la tua conoscenza di quelle immagini: tu hai conosciuto te stesso per mezzo di te stesso, e non hai conosciuto nulla di esteriore a te stesso: è soltanto figuratamente che tu dici di aver visto, al di fuori di te, Tizio. In realtà tu ti sei manifestato in ciò che gli corrisponde [entro di te], e dici di esserti manifestato in lui. È una cosa sottile: comprendi.

## VIII.

Dagli spunti che ti abbiamo dati avrai compreso che Dio, nel suo modalizzarsi<sup>18</sup>, è volente, ma non già che egli desideri e pensi e poi faccia esistere in conformità di quello che ha pensato. No, in Lui volere è fare: non v'è, cioè, intervallo, in Lui, fra volontà e il fatto. « Quando vogliamo una cosa, ci basta ordinarle: Sii, ed essa è ». « Il suo ordine, quando vuole una cosa, è soltanto di dirle: « È », ad essa è ». Vedi come [in questi testi] il processo si riduca al fare in corrispondenza al volere<sup>19</sup>. Essi significano: « Per qualsiasi dettaglio di quella cosa, quando lo vogliamo, ci basta dirgli: Sii ». È come quando tu ti rappresenti Tizio, che conosci già da prima. Il rappresentartelo è un tuo atto, a te gradito, da te voluto; ma non è già che prima tu rivolga la tua volontà a rappresentartelo, e poi effettui quella rappresentazione: quel tuo atto è una manifestazione della tua volontà<sup>20</sup>. Pertanto, che Dio è volente significa che nessuno lo costringe e che, all'opposto, la sua manifestazione proviene dalla sua scienza ed è gradita alla sua essenza, e che nel suo regno non si produce se non ciò che Egli vuole, mentre il modo volgare di concepire la volontà non s'addice alla Mestà divina: renditene conto.

<sup>18</sup> *fī tashā'ihī*. L'editore crede che ci sia un errore o una lacuna. No, basta mettere il suo punto sul *nūn* e leggere *fī tashā'unihī* o *tashā'unihī* (da *shā'n*).

<sup>19</sup> Senza una deliberazione intermedia.

<sup>20</sup> Non v'è un atto di volontà seguito dall'atto di rappresentarsi Tizio: i due momenti sono simultanei.

## IX.

Iddio è generoso, cioè dà ad ogni cosa ciò che le occorre, in quanto le occorre, vale a dire colloca tutti i vari gradi [d'essere] al loro posto. « Egli ha dato ad ogni cosa la sua natura » (Corano). Non infonde in un grado ciò che spetta ad un altro né toglie a un altro ciò che, per essenza, gli appartiene, giusta le esigenze dei gradi della manifestazione nel mondo delle digradazioni<sup>21</sup>. Ciò ti è chiaro già dalle precedenti discussioni.

Si disputa se gli atti divini siano motivati o non da scopi. Ognuno dei due partiti [in contesa] ha sostenuto con argomenti la sua tesi; ma la maggioranza è del parere che non vi sia motivazione, perché altrimenti il Creatore avrebbe un fine che non s'adempirebbe se non con qualchecosa diverso da lui, sicché egli avrebbe bisogno d'altri nell'adempire i suoi fini. Egli agisce invece, dicono, senza fine. Quando si obietta loro che ne consegue che egli agisca a vanvera (*'ābithan*), rispondono che, per quanto egli non tenga presente un fine e non sia spinto ad agire da un motivo, tuttavia tutti i suoi atti non son privi di sapienza e di utilità. C'è da meravigliarsi come credano di avere così eliminato la idea dell'operare a vanvera, quando sappiamo che chi scherzando, senza alcuno scopo, col piede, produce, ad esempio, la morte d'un rettile, ha operato a vanvera, e non gli si dice che è stato bravo e ha fatto bene. Un caso curioso è quello accaduto in un paese settentrionale, dove cinque ladri si riunirono in un luogo per rubarvi dentro. In una camera di quella casa udirono la voce d'un bambino. Lo tirarono fuori, perché non destasse con le sue grida gl'inquilini, e lo deposero nel cortile. Alle sue grida sua madre si svegliò e destò il padre, ed entrambi uscirono a causa del bambino. Allora i ladri entrarono nella camera e tirarono fuori nel cortile la roba, per portarsela via. Quando entrarono nella camera per prender la roba rimasta, quella crollò su di loro, e morirono tutti, mentre i padroni della casa, con la maggior parte delle loro cose, si salvarono. Diremo forse che quei ladri furono saggi e benefici, e che il loro fu un atto di bontà, perché salvò quei tali dal crollo e produsse una grande utilità? No: nessun che abbia senno lo direbbe.

Le cose stanno come hai udito: l'esistenza della Sua essenza è la sapienza stessa, e il fine è della sua essenza. Non esser di coloro a cui sfuggon le cose!

## X. In qual modo Iddio cominciò la creazione

È un principio elementare che il « salto » è impossibile<sup>22</sup>, che, cioè non ti puoi trovare in un luogo ove non ti trovavi prima d'un salto, vale a dire senza percorrere, comunque sia, una distanza dal luogo in cui sei a quello in cui non sei; altrimenti ne conseguirebbe che non c'è distanza, e che tu sei in quel luogo prima di esserci. Così, in ogni cosa che abbia un principio e una fine non è possibile arrivare al termine senza percorrere i gradi intermedi, come la rarità e la densità, la pochezza e la moltitudine, l'assolutezza e la determinazione, e via dicendo. Infatti la moltitudine non

<sup>21</sup> *tanazzulāt: próodoi.*

<sup>22</sup> *Natura non facit saltus.*

può realizzarsi senza che si realizzino le sue unità. È una verità evidente, che non può rimanerti nascosta. Tutto al più il percorso differisce secondo la rapidità o la lentezza. Pertanto la progressione dal grado dell'assolutezza all'ultimo grado di determinazione deve passare attraverso i vari gradi di determinatezza fino a raggiungere l'estremo, altrimenti mancherebbe la graduazione che è presupposto esista, dato che si è ammesso un principio e una fine. E poiché ti è stato chiarito [nei capitoli precedenti] che gli enti sono i modi e i gradini della discesa e le fasi dell'Essere, sappi che la sua discesa dal massimo d'assolutezza al massimo di limitazione importa il passaggio attraverso i vari gradi di determinazione che stanno tra il principio e la fine. La manifestazione, pertanto, si è prodotta secondo una scala discendente, dal sottilissimo al sottile e così via, fino all'ultimo gradino della discesa, che è il mondo materiale fisico (*hayūlāni ṭabī'ī*). Tutti i gradi che precedono questo mondo sono quelli che chiamiamo Angeli e Troni (*surādiqāt*), e ad alcuni diamo il nome di spirito (*'aql*) e ad altri di anima (*nafs*). Ogni grado è il talismano (=riflesso) di quello precedente, che ne costituisce l'essenza e l'intimo e il substrato, fino ad arrivare all'Essenza delle Essenze. Di questi gradi il più vicino all'Essere è quello chiamato Intelletto [Primo], perché esso è il principe (*imām*) di tutte le determinazioni e il punto di riunione del loro deflusso dal Primo Principio. « La prima cosa che creò Dio è l'Intelletto » – ha detto il divino Saggio (*al-ḥakīm al-ilāhī*), che Iddio lo benedica e lo salvi; poi gli altri gradi prima dell'umanità (*nāsūt*) sono le anime universali, i cui raggi da esse promananti nei gradi dimensionali (*marātib 'urḍiyyah*)<sup>23</sup> sono le anime particolari. Questo è il cosiddetto mondo delle essenze separate (*'ālam al-mugīarradāt*).

Poi, secondo i risultati della nostra speculazione e le notizie dateci dal divino Saggio, le anime universali che educano (*al-murabbiyah li-*) il mondo dell'umanità (*'ālam al-nāsūt*) e che appaiono in esso secondo quanto esige il suo grado nella scala discensionale sono quattro: l'anima Michelesca, che regge il Trono del Signore, cioè questo mondo, che, per un'esigenza che così comanda, compone ogni atomo dell'essere<sup>24</sup> con l'altro, il che costituisce la conservazione (*rizq*) universale e produce le attrazioni universali fra gli atomi dell'essere; l'Anima Israfelesca, che è quella per cui si è prodotta la vita in ogni atomo dell'essere e da cui proviene il flusso universale della vita; l'Anima Gabrielelesca, che infonde la conoscenza in ogni atomo dell'essere; l'Anima Azraelesca, che, per una esigenza che così comanda, spegne in alcuni atomi dell'essere il soffio vitale, e scioglie alcune particelle dalle altre, e svuota alcuni gradi della loro consistenza – in ogni cosa a seconda di ciò ch'essa comporta –. Come ciò avviene negli atomi elementari, così avviene nei composti, donde l'estinzione della vita negli animali ad opera dell'anima azraelesca, e il loro conservarsi ad opera della michelesca, e il loro vivere in virtù dell'israfelesca e il loro conoscere (*idrāk*) in virtù della gabrielesca.

Il grado gabrielesco, come ha insegnato i particolari e gli universali, così talvolta produce l'insegnamento manifestazionale (*at-ta'lim az-zāhiri*)<sup>25</sup>, come è avvenuto ad alcuni eletti (*qiddisīn*) come i Profeti. Questo grado è spesso menzionato dagli uomini

<sup>23</sup> Cioè nel mondo materiale, che è dimensionale. Appellazione tratta dal *ṭūl wa 'urḍ*, di cui parla al-Hallāḡ (L. Massignon, *Kitāb al-Ṭawāsin*, Paris, Geuthner, 1913).

<sup>24</sup> Qui l'essere (*wuḡūd*) è il mondo.

<sup>25</sup> Allude, come mostra il contesto, all'insegnamento soprannaturale, quale si produce nella rivelazione, con apparizioni celesti, come nel messaggio coranico, portato a Maometto da Gabriele.

di Dio (*al-ilāhiyyah*), e specialmente dal nostro Profeta – che Iddio lo benedica e lo salvi – del quale risulta che lo vide, e che ne era ingombrato l'orizzonte<sup>26</sup>: ciò che non è che un simbolo di quello che abbiamo dichiarato e un'allusione a ciò che abbiamo spiegato. Non ti sembrino strani questi concetti, che v'è chi, in fisica, parla fondatamente e legittimamente, della corrente elettrica, della quale appaiono soltanto gli effetti: e tu parla della corrente spirituale (*as-sayyāl ar-rūhī*) nel mondo.

Questi gradi non sono separati e distinti, ma ogni cosa è in ogni cosa, che a parlarne l'espressione è troppo angusta per il suo contenuto.

Torniamo ora al nostro argomento, e diciamo:

Quando i gradi di quella manifestazione giunsero al mondo dell'umanità (*nāsūt*), essendo la digradazione, come ormai sai, un semplice trasferimento dell'essere nelle sue fasi, trasferimento di cui tu non percepisci se non il movimento, senza conoscerne la modalità, ed essendo l'occulto l'essenza dell'apparente e questo la manifestazione di quello, tutte le cose ultrasensibili (*ma'nawīyyāt*) si estrinsecarono nelle sensibili in questo mondo sensibile, secondo le esigenze dei gradi della manifestazione, e il movimento inqualificato divenne movimento qualificato, e questo mondo si estrinsecò in forma di una cosa unica e semplice, indivisa e incomposta, che è ciò che vien chiamato Materia Prima (*hayūlā*). Poi, gradualmente, per mezzo di questo moto necessario, in quel semplice si produssero flussi e riflussi (*gīazr wa-madd*) e scissioni successive allo stato di coesione (*fatq ba'da ratq*)<sup>27</sup>, onde il rado e il denso e i vari gradi intermedi fra i due, e ogni sfera occupò il posto a cui lo condusse il moto, così com'era; E questo non cessa di muoversi di questo moto, ma noi percepiamo soltanto il moto dei particolari che ci stanno dinanzi, perché noi non siamo il mondo intero, così da poter percepire il suo movimento universale. Il movimento è uno, e noi lo vediamo molteplice per la molteplicità delle parti di ciò che si mouve. Perciò tu non trovi che un solo moventesi né alcun che avvenga se non per un moto, e ciò perché l'efflusso [divino] (*fayḍ*) non si arresta un sol momento, per l'onnivadenza della generosità divina. Nel mondo il grado di elevazione corrisponde all'ordine di precedenza nell'essere, ciò che è una esigenza dell'ordine [universale].

Hai appreso quali sono le anime universali di cui il mondo ha bisogno nel suo ordinamento generale. Quanto all'ordinamento particolare di ogni atomo, il principio prossimo ne sono le anime particolari emananti dalle anime universali; e le universali non cesseranno di dirigere il tutto e le particolari la parte, fino a che Iddio, nel suo inevitabile decreto, vorrà così.

Dalla necessità d'una gradualità nel mondo avrai già dedotto che la prima cosa apparsa su questa sfera sono i vegetali, dal più imperfetto via via al più perfetto, poi gli animali alla medesima guisa, e, in ultimo, risultato del tutto termine finale dell'evoluzione (*sayr*), l'uomo, anch'esso in vari gradi di essere, dalla barbarie estrema a una barbarie minore e via via sempre più in su. A ciò allude il nostro Libro, quando dice: « E Iddio vi ha fatto spuntare, vegetali, dalla terra » (Corano). Questo poco che abbiamo detto ci dispensa dal molto, e questa sintesi supplisce a superflui particolari.

<sup>26</sup> Il pronome si riferisce a Gabriele.

<sup>27</sup> La coesione (*ratq*) è lo stato di unità della materia prima anteriore alla creazione del cielo e della terra. La scissione (*fatq*) è la suddivisione della materia assoluta nelle sue forme specifiche. Si chiama anche *ratq* lo stato dell'essenza divina nella sua fase d'immanifestazione, e *fatq* è l'estrinsecazione di ciò che in essa è latente. Il mondo è in Dio come la pianta è nel seme.

XI.

Abbiamo visto che Iddio è un sommo profonditore, che colloca ogni cosa al posto che le compete secondo la sua natura. Quando egli mise all'esistenza la specie umana, pose in essa facoltà conoscitive e morali, connesse a relative proprietà ed organi, secondo le esigenze della specie stessa. Gli organi particolari, differendo nei vari individui a seconda delle accidentali differenze di natura derivanti dalle cause parziali [che operano] in questo mondo importano diverse esigenze. Pertanto le diversità d'indole e le discrepanze di pareri derivanti da quei diversi gradi individuali [di evoluzione] ebbero per conseguenza che ognuno adottò una posizione diversa dall'altra. « Ciascuno opera secondo la sua natura » (Corano). Da queste discordanze derivano i contrasti, perché l'uno contraria e intralcia l'altro nei suoi fini, soverchiandolo e violentandolo. Ciò è origine di disordine e di conflitti, perché si produce fra gli uomini l'inimicizia, dalla quale derivano le lotte e le guerre, che ingenerano il malessere in questa specie. Inoltre l'uomo, per essere immerso nel mondo del senso, perché così vuole il grado occupato da questo mondo, non pensa al destino che gli compete dopo che l'avrà lasciato, onde rimane avvolto nelle tenebre dell'ignoranza e preso nelle strettoie degli impuri costumi e delle azioni malvage: tutto ciò in conformità di quello che è il portato dei gradi dell'essere in questo mondo fisico.

Ma poiché Iddio aveva fornito agli uomini tutti i mezzi di vita necessaria a tenere in efficienza i loro corpi e i mezzi di imporsi (*istilā'*) occorrenti alla conservazione della specie, era necessario altresì che nella sua generosità e larghezza egli fornisse loro un mezzo di educazione delle loro intelligenze e di purificazione dei loro costumi e un medico delle loro malattie interiori, suscitando fra loro, di tra loro, un essere dotato d'un'anima santa, immune d'ogni contaminazione di trascuranza, e conoscitrice dei misteri e delle realtà in virtù d'una sapienza congenita, il quale non abbisognasse, nella formazione dei suoi propositi, di pensare e ragionare, e fosse nobile di sua natura, puro di costumi, elevato di mente, tratto da un desiderio naturale e da una luce ingenita ad educare coloro a cui era stato inviato, sacrificandosi per il suo scopo e non curandosi dei pericoli da affrontare per far da guida all'umanità: un essere insediato sulla cattedra dell'eloquenza, per poter dare efficacia al suo messaggio con la facondia, e i cui costumi ed opere fossero norma ai costumi e alle opere degli altri: in relazione, tutto questo, al bisogno, e alla preparazione della razza umana e al malessere in essa dominante. Questo individuo, fornito di questi connotati, è il Profeta.

Quando, adunque, il mondo ebbe raggiunto un determinato grado di scienza, criterio, facoltà di ordinatamente pensare, attitudine al considerare e al riflettere, Egli mandò loro un profeta perfetto, dal pensiero aperto a tutti (*'umūmi al-fikr*), dal linguaggio veritiero, sedente sul più alto gradino della perfezione, col quale Egli chiuse e fe' punto, non avendo ormai gli uomini più bisogno d'un altro, perché quanto più il tempo progredisce tanto più si rafforza la conoscenza. Questo Profeta predicò loro in una sintesi prenunziatrice di tutti i particolari e comprendente tutto quanto poteva interessarli in ogni situazione e in ogni età. Che Iddio Lo benedica, insieme con la sua Famiglia ed i suoi Compagni.

Che un siffatto individuo perfetto corrisponda a un'esigenza del mondo, basato su una gerarchia di nessi e di gradi, per questo fine educativo, è evidente a chi abbia senno. Ricorderò un proposito in aneddoto del Maestro [Giamāl ad-Dīn al-Afghāni].

Discorrendo, a Stambul, con alcuni naturalisti, i quali si beffavan dei Profeti, egli disse loro: « Non solo chi crede nella divinità, ma anche chi non ci crede, deve credere nella profezia. Infatti la natura ha dato all'uomo, per conservare la sua esistenza, il fegato e il cuore e l'anima, per la perfezione della sua esistenza esige varie cose ad esempio che la sua mano sia curva e le sopracciglia inarcate; vuole pure che la specie abbia un organo che è causa della sua conservazione e così varie altre cause. Se questo individuo perfetto non fosse al mondo quello che l'anima è al corpo, non sarebbe, almeno, come l'incavatura della mano e la curvatura delle sopracciglia e la frangiatura delle ciglia?» Essi ammutolirono e gli diedero ragione.

Questo è il linguaggio del saggio in questa materia. Ed ora diciamo con un altro linguaggio:

Poiché l'Essere, nei gradi delle sue manifestazioni, si allontanò da se stesso qual'era nei gradi della sua immaterialità (*tagiarrud*), si manifestò da se stesso a se stesso con una manifestazione che richiamava esso stesso a se stesso secondo richiedeva la manifestazione. Non è una cosa strana: perché vediamo come noi stessi rimproveriamo ed ammoniamo noi stessi. E questa manifestazione consistette nel rivolgersi al proprio principio reale: assorto nell'invito delle manifestazioni, [l'Essere] dimenticò il mondo delle essenze immateriali poi pensò e si consigliò, e l'aurora della verità, sorgendo mentre gli enti impigliati nell'umanità (*an-nāsūtiyyūn*) erano immersi nel sonno della loro ignoranza, inviò un banditore: « Venite alla salute: è spuntata l'alba ». La gente rispose a seconda del suo grado di sprofondamento nel sonno della incoscienza. Chi si risvegliò dalla propria incoscienza, e fu illuminato dal sole delle verità, fe' le veci del banditore nel suo appello, e così la collana si completò con la sua missione.

È il linguaggio del Sufismo.

## XII.

Forse da quanto precede avrai compreso che l'immateriale non è soggetto alla mutazione e al cambiamento né al divenire e alla corruzione perché è esente dal movimento sensibile da cui quelli derivano. Perciò le anime razionali umane durano quanto dura l'essere. E poiché questo, in tutti i suoi gradi, è attivo, l'anima razionale ha l'attività che il suo grado comporta. Nel corpo, essa consiste nel dirigerlo; quando, poi, si è separata dal corpo umano, le scuole son discordi su quello che ne avviene.

C'è chi dice che l'anima non sta mai senza dirigere un corpo umano, senza mai discendere più in basso, al piano dell'animale o della pianta, e che quando un abito è logoro, ne indossa un altro, di questa stessa specie [umana], che è il luogo di apparizione del suo benfare e del suo malfare, del suo tormento e della sua beatitudine.

C'è chi dice che quando cessa di funzionare il corpo le si svelano le sue facoltà e conoscenze, e ne prova dolore e afflizione o gioia ed esultanza; che finché persistono in essa quelle attitudini non si congiugne ad un corpo, e che quando esse vengon meno, ed essa ridiventa semplice (*sādhiḡ*), ritorna a dirigere le piante, quindi ascende gradualmente al piano umano, e così di seguito, per l'attrazione della sua funzione di dirigenza in questo mondo.

Altri invece, che sono i filosofi, dicono che l'anima si separa da questo corpo all'infinito. E poiché il Vero, come è stato detto, in tutti i suoi gradi è attivo e l'anima

possiede perciò il grado dell'operare, la sua manifestazione piena avviene nel mondo della vita intellettuale e morale (*'ālam at-ta'āqqul wa't-takhalluq*) simile a un figlio di re, che aspira al rango di suo padre, ma, essendo ancora incapace, si ritira in qualche regione e in essa spiega la sua autorità, e in questo modo si conforta, deliziandosi a nominare e a destituire, ad inalzare ed abbassare: così è l'anima nel mondo della vita intellettuale e morale. E se essa se lo sistema ed organizza come si deve, sussiste, dopo la separazione dal corpo, nel suo proprio mondo, deliziandosi del suo grado e beata del suo potere; e in proporzione della mancanza di ciò è la pena e il dolore.

Infine altri, che sono i Sufi, dicono che Iddio, quando, per la bocca della Profezia, chiamò i propri modi (*shu'ūn*) ad accedere alla sua presenza, ordinò loro di indossare in tale atto vesti degne dell'occasione, e di spogliarsi dalle altre. Colui che, inteso il simbolo e interpretato l'indovinello, si annicchila di annichilamento assoluto e si congiunge alla Generosità, non vedendo altro che l'Essere stesso, ha per beatitudine la luce dell'Essere, che è ciò che né occhio ha veduto, né orecchio udito, né mai cuore intuito. A chi, invece, guarda all'esteriorità e agisce secondo il senso che dà alla sua intelligenza il testo <sup>28</sup>, son piantati nel suolo dell'anima gli alberi del Paradiso, e tutto ciò che fa gli esce fuori, all'atto della dissoluzione del corpo, in forma di piaceri simili a quelli onde soleva dilettarsi, onde ha donne dagli occhi fulgidi e figli e braccialetti e corone. Chi si dirige verso la Via <sup>29</sup>, ma trascura ciò che la Gente <sup>30</sup> desidera, e rimane indietro nel cammino, e si mette addosso le vesti dell'ingiustizia: a costui tali deficienze appaiono in forma di serpenti, scorpioni, catene e ceppi, e così rimane fino a che si purifica e diventa uno di coloro che marciano in testa. Chi, invece, rifiuta addirittura la Via e diserta quella campagna per correr dietro agli altri [che Dio], non cessa di essere punito dal suo apparire [in questo mondo] e crucciato dalle sue colpe, e quando soffia su di lui un alito di misericordia e grazia divina, il tormento diventa dolce e il Maledetto diventa il Signore <sup>31</sup>.

### XIII.

Non hai capito, dall'insieme di questi ragionamenti, che le due grandi scuole <sup>32</sup> che disputano se gli atti appartengono esclusivamente a Dio oppure avvengono per potere degli uomini posson fare la pace? Nella realtà, infatti, non v'è contraddizione, perché Iddio agisce in quanto l'uomo agisce e l'uomo agisce in quanto agisce Dio, e l'Essere, in tutti i suoi gradi, è libero (*mukhtār*), e la lode appartiene a Dio solo, Signore dei mondi.

Dice l'autore: Terminato di mettere in bella copia il mercoledì 16 Sha'bān 1290 [= 9 ottobre 1873]

[terminato di tradurre il 5 marzo 1944]

Martino Mario MORENO

<sup>28</sup> Prende le Sacre Scritture alla lettera e si comporta come il musulmano comune, non il *ṣūfi*.

<sup>29</sup> La via mistica.

<sup>30</sup> I Sufi.

<sup>31</sup> *Kāna al-'adhāb 'adhban wa'r-Rahīm rabban. Leggo wa'r-Ragīm rabban.* È il concetto dei Sufi avanzati che anche i tormenti dell'Inferno diventano, alla fine, dolci e c'è anche per Satana la redenzione.

<sup>32</sup> Giabariti e Cadariti.