

L'Uomo teomorfico secondo Ibn 'Arabī

Paolo Urizzi

Strano essere l'uomo: apparentemente minuscola creatura dello sterminato cosmo e al tempo stesso colui che si pone a misura di tutte le cose.¹ Per questo il Corano ci ricorda che per quanto la creazione del cosmo sia cosa più grande e maestosa della creazione dell'uomo,² il suo destino è incommensurabilmente più sublime di quello delle altre forme dell'universo, poiché egli è il solo essere che, incautamente, si sia assunto l'onere dell'*amāna*, quel «Deposito di fiducia»³ che, sempre secondo il Corano, i cieli, la terra e le montagne – ossia i tre mondi – avevano rifiutato.⁴ La maggior parte dei commentatori essoterici interpretano questo «deposito» come la responsabilità morale che grava sull'uomo per il fatto d'essere sottoposto agli obblighi della Legge rivelata,⁵ ma da un punto di vista più interiore è difficile non vedere la stretta

¹ L'espressione risale a PROTAGORA: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον (PLATONE, *Theaet.* 152a; cfr. anche *Crat.* 385e-386a).

² «La creazione dei cieli e della terra è (certamente) più grandiosa di quella degli uomini» (Cor. 40:57). Lo Šaykh cita sovente questo versetto nelle *Futūḥāt* (Cairo 1911, rist. Dār Šādir, Beirut, s.d. [= *Fut.*], cfr. I, pp. 125, 163, 216; II, pp. 150, 245, 279, 295, 419, 421, 495; III, pp. 2, 87, 326, 492; IV, pp. 8, 371, 409, 415), ma il soggetto è soltanto l'uomo comune, non colui che è diventato perfetto (*kāmil*), infatti il versetto non dice che la creazione dei cieli e della terra è più grande di quella di Adamo e dei Vicari divini (*Ibid.*, II, p. 419).

³ Il termine deriva dalla radice 'MN, una di quelle che ricorrono con maggior frequenza nel Corano, e comporta l'idea di «essere sicuro, confidare in, rivolgersi a», dalla quale abbiamo, nella IV forma, i termini *īmān* (fede), *amana* (buona fede, sincerità), nonché *amāna* (fedeltà, lealtà) e *amān* (protezione conferita).

⁴ «In verità abbiamo proposto il Deposito di fiducia ai cieli, alla terra e alle montagne, ma han rifiutato di farsene carico, preoccupati per esso. L'uomo, invece, se n'è fatto carico: in verità egli è ingiusto e ignorante» (Cor. 33:72). In realtà l'Uomo non poteva respingere questo Deposito (cfr. *Ibid.*, II, p. 170).

⁵ Secondo i commentatori classici del Corano, l'*amāna* assegnata all'uomo da Dio dopo la creazione, consiste nell'osservanza delle pratiche di culto e nell'adempimento degli obblighi religiosi di prescrizione divina. Questa interpretazione risale già ad Ibn 'Abbās, come riportano ad esempio IBN KATHĪR e KHĀZIN. Altri commentari, in cui si ribadisce che l'*amāna* è strettamente legata alla pratica religiosa, sottolineano inoltre il ruolo dell'uomo quale destinatario di questo deposito, del quale farebbero parte, secondo una certa interpretazione, anche le sue membra e facoltà. Ma è soprattutto nel commento di

relazione che lega il versetto coranico in cui esso viene menzionato con il *ḥadīth qudsī*⁶ dove Dio stesso afferma: «I cieli e la terra non Mi contengono, ma Mi contiene il cuore del Mio servitore fedele»,⁷ ma soprattutto non vedere la relazione tra *l'amāna* e il destino che Dio assegna all'uomo nella creazione quando, rivolgendosi agli angeli, enuncia loro: «Invero Io vado a porre sulla terra un *khalīfa*, un Vicario», ossia un sostituto (*nā'ib*) che Lo rappresenta nei confronti delle altre creature agendo in Suo nome.⁸

L'Uomo, come già il *Genesi* ci ricorda, è l'ultimo essere apparso nell'universo,⁹ il prodotto finale e più perfetto della creazione divina. La tradizione islamica conserva un detto profetico che descrive il processo cosmogonico della manifestazione a partire dalla Luce divina, Luce da cui deriva la primordiale Luce muḥammadiana (*al-nūr al-muḥammadī*).¹⁰ Interrogato da Jābir sulla prima cosa creata, il Profeta diede questa ri-

BAYDĀWĪ che l'accento è posto non tanto sull'ottemperanza alla Legge in quanto tale, quanto sulla responsabilità dell'uomo a motivo dell'intelligenza di cui è dotato. Il termine reso con «responsabilità» è *taklif*, che nell'ambito del diritto islamico significa propriamente «responsabilità legale» o «maturità religiosa» e indica, in generale, il fatto d'essere sottoposti ad un incarico e di doversi comportare di conseguenza, da cui, nel linguaggio religioso, l'obbligatorietà di adempiere alle pratiche di culto. Il «deposito», quindi, non è più, secondo quest'ultima interpretazione, solamente il rito in se stesso, ma piuttosto il fatto che l'uomo sia tenuto ad eseguirlo come caratteristica imprescindibile della centralità della sua posizione.

⁶ Si tratta di una «tradizione santa» in cui un enunciato divino viene comunicato con le parole del Profeta; si distingue dalla Rivelazione (il Corano) in quanto quest'ultima è la Parola increata di Dio trasmessa al Profeta attraverso la mediazione dell'arcangelo Gabriele.

⁷ La relazione tra il «Deposito di fiducia» e il cuore che contiene Dio è messa in evidenza in *Fut.*, I, p. 630, e la si può desumere indirettamente anche da *Ibid.*, I, p. 216, e III, p. 295. Il *ḥadīth* non si trova nelle collezioni canoniche, ma viene spesso riportato nei testi del Sufismo (ad es. in GHAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Dār al-Fikr, XVI voll. in 6 t., Beirut 1980 [=Iḥyā'], III, p. 12); Ibn 'Arabī lo cita a più riprese, cfr. anche *Fut.*, I, p. 264, 331, 358, 396, 416, 476, 588, 604; II, pp. 136, 386, 509, 541; III, pp. 340, 382; IV, pp. 6, 44, 83, 99, 245, 253, 341.

⁸ Sulla relazione tra Califfato esoterico e «Deposito di fiducia», cfr. *Fut.*, II, pp. 170, 267, 630; III, 89, 160. Per quanto riguarda la nozione coranica di *Khalīfa*, «Vicario» di Dio, cfr. D. S. MARGOLIOUTH, *The sense of the title Khalīfah*, in T. W. ARNOLD e R. A. NICHOLSON (Ed.), *A volume of oriental studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922; R. PARET, *Signification coranique de khalīfa et de d'autres dérivés de la racine khalafa*, in «Studia Islamica» 31 (1970), pp. 211-217; ID., *Khalīfat Allah - Vicarius Dei*, in *Mélanges d'islamologie* (Armand Abel), Leida 1974, pp. 224-232.

⁹ Anche PLATONE, *Tim.* 41b, come ricordato da PICO DELLA MIRANDOLA: «Perciò, terminata ogni cosa, come attestano Mosè e Timeo, pensò alla fine di produrre l'uomo» (*De hominis dignitate*, 13).

¹⁰ Sulla «Luce del Profeta» vedere U. RUBIN, *Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad*, in «Israel Oriental Studies» 5 (1975), pp. 62-119, e M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Parigi 1986, cap. IV.

sposta: «La prima cosa che Dio ha creato è stata la luce del tuo Profeta, o Jābir, a partire dalla Sua Luce». La tradizione prosegue descrivendo un processo di frammentazione di questa luce¹¹ da cui procede poi l'intero l'universo:¹² essa fu divisa in quattro parti e dalle prime tre furono creati il Calamo supremo, la Tavola custodita ed il Trono, la quarta, suddivisa a sua volta servì alla creazione degli angeli portatori del Trono, per lo Sgabello, e per il resto degli angeli, dalla quarta furono creati i cieli, la terra, il paradiso e l'inferno, e così via via fino a tutte le altre creature.¹³

Questa Luce dà dunque origine al mondo che, dopo quel che si è detto, potremmo definire come una particolarizzazione sempre più differenziata della luce primigenia: luce divina *in divinis* e luce creaturale nella sua determinazione *ab extra*, prima tra tutte quella determinazione particolare che, come un «istmo», un *barzakh* tra l'Essenza increata e la moltitudine indefinita delle realtà manifestate, funge da intermediario supremo (*al-barzakh al-a'lā*) per tutte le successive espressioni del dispiegamento ontologico. La «Luce Muḥammadiana», grado principiale della manifestazione cosmica, non è altro che la Realtà stessa del Profeta (*al-ḥaqīqat al-muḥammadiyya*), che in ragione dei diversi aspetti di cui essa si riveste e sotto i quali la si può considerare riceve nel vocabolario dello Šaykh al-Akbar – titolo onorifico riservato ad Ibn 'Arabī¹⁴ che significa *Magister maximus* – diversi altri appellativi quali

¹¹ In qualche modo analogo allo «smembramento» dell'Uomo cosmico (*puruṣa, mahāpuruṣa, puruṣottama*) della tradizione vedica, a partire dal quale è generato l'intero universo (cfr. l'omonimo inno del ṚV, X.90; nei testi rituali si parla soprattutto dello smembramento di *Prajāpati*, «il Signore degli esseri prodotti», ossia l'Antenato celeste).

¹² Il Corano afferma che «Allāh è la luce dei cieli e della terra» (Cor. 24:30). Analoga concezione nella tradizione indù: «Egli è Luce e tutto da Lui trae luce, nella Sua luce brilla tutto ciò che esiste. Questo è il Brahma immortale» (*Muṇḍ. Up.* 2.11); anche nel *Genesis*, come noto, la Luce è la prima cosa creata. Ricordiamo che per Ibn 'Arabī la «luce» è un valore essenzialmente ontologico ed è sinonimo di *wujūd*, l'«essere» o la «realtà attuale» dell'universo: «L'esistenza è Luce (*al-wujūd nūr*)» (*Fuṣūṣ*, ed. a cura di A.'A. 'AFĪFĪ, *Dār al-Kutub al-'Arabī*, Beirut 1946 [=Fus.], I, p. 102).

¹³ La tradizione in questione, considerata autentica, viene riportata da 'ABD AL-RAZZĀQ AL-ŠAN'ANĪ (m. 211/826) nel *Musannaf* (cfr. AḤMAD AL-QASTALLĀNĪ, *Mawāhib al-laduniyya*, ed. col commento di ZURQĀNĪ, *Šarḥ al-mawāhib*, Il Cairo s.d., vol. I, p. 55; vedere anche 'AJLŪNĪ, *Kašf al-khafā*, I, pp. 265-266); M. 'UTHMĀN AL-BURḤĀNĪ, che riporta la versione di 'Abd al-Razzāq, rimanda al libro *Jannat al-khulud* (cfr. *Tabrī'at al-dhimma fī naṣḥ al-umma*, s.l., s.d., p. 9). Nel suo *Maṭāli' al-nūr al-sanī*, 'ABDALLĀH BUSNAWĪ (m. 1054/1644) dà una versione leggermente diversa da quella trasmessa da 'Abd al-Razzāq (cfr. NABAḤĀNĪ, *Jawāhir al-bihār*, Il Cairo 1960, vol. IV, pp. 276-277). Il *ḥadīth* non è citato nelle *Futūḥāt*.

¹⁴ Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn 'Alī al-Ṭā'ī al-Hātīmī, noto più semplicemente come IBN AL-'ARABĪ o IBN 'ARABĪ, naque a Murcia nel 560/1165 e morì a Damasco nel 638/1240 (sulla sua vita si veda C. ADDAS, *Ibn 'Arabī, ou la Quête du Soufre rouge*, Parigi 1989). Della sua vasta produzione (cfr. OSMAN YAḤYA, *Histoire et classification de l'œuvre de Ibn 'Arabī*, 2 voll., Damasco 1964), due opere sono or-

la Realtà delle realtà (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), «il Vero per il quale è creata ogni cosa» (*al-ḥaqq al-makhlūq bihi*),¹⁵ la Nube (*al-'amā'*), il Soffio del Misericordioso (*al-nafas al-raḥmānī*), l'Immaginazione assoluta (*al-khayāl al-muṭlaq*) e altri ancora.¹⁶

Visti nel quadro della prospettiva umana, i diversi ordini di realtà cosmica e divina risultanti dal processo cosmogonico, verranno classificati in seno alla scuola akbariana come delle «Presenze» (*ḥaḍarāt*) esprimenti i diversi gradi e livelli della successione logica ed ontologica del processo di manifestazione.¹⁷ Nello schema più classico questi gradi vengono raggruppati in cinque Presenze:¹⁸

mai note anche in Occidente: le *Futūḥāt al-makkiyya*, «Le Illuminazioni della Mecca», vera e propria *summa* della «scienza esoterica» (*'ilm al-bāṭin*) dell'Islām, e i *Fuṣūṣ al-ḥikam*, «I Castoni delle saggezze», che è una mirabile sintesi di dottrina metafisica. In questi ultimi anni i lavori sulle *Futūḥāt* si sono moltiplicati, tra i più importanti segnaliamo soltanto: IBN 'ARABĪ, *Les illuminations de La Mecque*, a cura di M. Chodkiewicz, Parigi 1989, e W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, e ID., *The Self-Disclosure of God*, Albany 1998. Quanto ai *Fuṣūṣ*, esiste una parziale traduzione in italiano a cura di T. BURCHKARDT, *La sapienza dei Profeti*, Roma 1987; tra le traduzioni complete segnaliamo: IBN 'ARABĪ, *The Bezels of Wisdom*, trad. a cura di R.W. Austin, Londra 1980, e IBN 'ARABĪ, *Le livre des Chatons des sages*, trad. e comm. a cura di C.-A. GILIS, 2 voll., Beirut 1997-1998.

¹⁵ La nozione viene desunta da IBN BARRAJĀN da versetti coranici quali: «Non abbiamo creato i cieli e la terra e quel che v'è tra essi che mediante la Verità (*bi-l-Ḥaqq*)» (15: 85) (cfr. *Fut.*, II, pp. 60, 104; III, p. 77). Questa dottrina, però, potrebbe essere rintracciata nell'opera di IBN MASARRA sulla scienza delle lettere, poiché a proposito della lettera *Ḥā'* egli così scrive: «Essa designa il Vero (*al-Ḥaqq*), che è il Nome mediante il quale Dio ha creato (*khalāqa 'Allāhu bihi*) i cieli e la terra [...] e l'argomento coranico è dato da: 'Non abbiamo creato...' (15, 85)». Cfr. K. I. JA'FAR, *Saḥl b. 'Abdallāh al-Tustarī*, Il Cairo 1974, p. 337. Per l'espressione *al-ḥaqq al-makhlūq bihi* presso Ibn 'Arabī si veda W. C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 132-134, e ID., *Self-Disclosure of God*, cit., p. 18, dove vengono citati dei passaggi di Ibn 'Arabī che raccomandano al lettore di non vedere in questa espressione un'«entità» a fianco di Dio. Su Abū al-Ḥakam IBN BARRAJĀN, cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914, e A. FAURE, s.v. *Ibn Barraḍjān*, in *Encyclopaedia of Islam* 2^a ed., vol. III, p. 732. Il testo di IBN MASARRA, *Kitāb khawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqihā wa-uṣūlihā*, è stato pubblicato sempre da K. I. JA'FAR in: *Min qadāya 'l-fikr al-islāmī. Dirāsa wa-nuṣūṣ*, Il Cairo 1978.

¹⁶ Cfr. 'ABD AL-QĀDIR AL-JAZĀ'IRĪ, *Kitāb al-Mawāqif*, Damasco 1966, *maw.* 89, vol. I, pp. 180-191; ID., *Le Livre des Haltes*, trad. franc. a cura di M. Lagarde, Leida 2000, vol. I, pp. 241-256.

¹⁷ La scuola akbariana li definisce spesso come «gradi dell'esistenza» (*marātib al-wujūd*), ossia gli stati dell'essere i quali, benché in moltitudine indefinita, possono essere riconducibili ad alcuni ordini generali (*kulliyāt*) che vanno a costituire appunto queste Presenze divine.

¹⁸ Quella che segue è una sintesi delle differenti prospettive adottate all'interno della scuola akbariana, i cui esponenti mantengono una certa autonomia di formulazione pur nell'ambito di una stessa dottrina metafisica. Per una panoramica delle diverse formulazioni si veda W. C. CHITTICK, *The Five Divine Presences: From Al-Qūnawī to Al-Qaysarī*, in «Muslim World» 62 (1982), pp. 107-128; vedere anche M. CHODKIEWICZ, *L'«Offrande au Prophète» de Muhammad al-Burhānpūrī*, in «Connaissance des Religions» 4 (1988), pp. 34-36; il testo di BURHĀNPŪRĪ, *Risāla al-Tuḥfa*, è tradotto a cura di Abdul-Hādī (Ivan

1. La Presenza dell'unità esclusiva (*aḥadiyya*) che corrisponde allo stato di pura non manifestazione (*al-ghayb al-muṭlaq*) proprio dell'Essenza.
2. La Presenza dell'unità inclusiva (*wāḥidiyya*)¹⁹ che corrisponde alla prima determinazione ontologica dell'Essere necessario (*al-wājib al-wujūd*) e che include il grado delle essenze immutabili (*al-a'yān al-thābita*) racchiuse nella Scienza divina (*al-ḥaḍrat al-'ilmiyya*).²⁰
3. Segue poi il primo grado ontologico della manifestazione che è la Presenza del dominio sopraformale (*al-jabarūt*) e che corrisponde al mondo dei puri spiriti (*'ālam al-arwāḥ al-mujarrada*).²¹
4. Quindi il grado della manifestazione sottile che è la Presenza del *Malakūt* e che corrisponde al mondo delle immagini archetipali (*'ālam al-amthāl*).
5. Infine il grado della manifestazione grossolana che è la Presenza del *Mulk* e che corrisponde al mondo dei corpi (*'ālam al-ajsām*).

A queste cinque Presenze, alcuni autori ne aggiungono una sesta che chiamano la «Presenza sintetica» o «totalizzante» (*al-ḥaḍrat al-jām'iyya*) e questa è la Presenza dell'Uomo,²² Uomo che, proprio perché figura al termine del processo cosmogonico, appare come la causa finale di questo processo. Tutto quel che è stato dettagliato in precedenza nelle diverse forme dell'esistenza, si trova ora sintetizzato in lui che è

Agueli) col titolo: *Epistola sulla manifestazione del Profeta intitolata «Il Dono»*, in «Rivista di Studi Tradizionali» 18 (1966), pp. 15-26.

¹⁹ Nel primo grado, quello dell'*Aḥadiyya*, l'Essenza viene considerata in se stessa, senza alcuna differenziazione, mentre nella *Wāḥidiyya*, l'Essenza viene considerata in quanto principio della manifestazione, dunque della molteplicità

²⁰ È il dominio delle realtà intelligibili (*'ālam al-ma'ānī*) o forme intelligibili delle cose note a Dio in modo principiale ed eterno (*azalan*) e formano le Sue Operazioni intelligibili (*ṣū'ūnahu al-ma'nawīyya*). Esse costituiscono le designazioni (*mu'ayyanāt*) necessarie dei Nomi divini e le relazioni dominicali (*nīsab al-rubūbiyya*). Cfr. MU'AYYAD AL-DĪN JANDĪ (m. ca 700/1300), *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Mašhad 1982, p. 21. La nozione di «essenze immutabili» (*a'yān thābita*), svolge un ruolo di primo piano nel pensiero di Ibn 'Arabī; esse costituiscono le realtà essenziali delle cose (*ḥaqā'iq al-ašyā'*), ossia le loro possibilità di manifestazione considerate *in divinis*. Vedere A. VENTURA, *L'Esoterismo islamico*, Roma 1981, cap. IV; W.C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 83-88; T. IZUTSU, *Sufism and Taoism*, Berkley 1984, cap. XII; M. CHODKIEWICZ, *Introduzione a IBN 'ARABĪ, Les illuminations de La Mecque*, cit., p. 35-39, e G. DE LUCA, *Non sono Io il vostro Signore?*, in «Quaderni di Avallon» 31 (1993), pp. 64-65.

²¹ Nel sufismo posteriore ad Ibn 'Arabī *Jabarūt*, *Malakūt* e *Mulk* corrispondono, in ordine discendente ai tre domini della manifestazione cosmica: pneumatico, psichico e ilico; presso GHAZĀLĪ e IBN 'ARABĪ, invece, il *Malakūt* prende il posto del *Jabarūt* e viceversa.

²² Cfr. BURHĀNPŪRĪ, *Risāla al-Tuḥfa*, cit.

come un'immagine del tutto; egli è un «microcosmo» (*'ālam ṣaghīr*), così come l'universo, nella sua totalità, è il macrocosmo o il «grande uomo» (*al-insān al-kabīr*).²³ «L'Uomo – scrive Ibn 'Arabī – è l'ultimo essere (esistenziale) nel cosmo, poiché un 'compendio' non sintetizza che quel che è già stato particolareggiato, e l'Uomo è allo stesso tempo il compendio del cosmo e del Principio (*mukhtaṣar al-'ālam wa-l-Ḥaqq*)».²⁴ Ultimo essere creato, in lui andranno a confluire tutte le realtà del cosmo, in modo tale che tutte le sue potenze si trovano riunite sinteticamente in lui.²⁵ In realtà l'uomo era destinato fin dall'origine ad essere il fine della creazione, nel duplice senso di «ultimo» e di «scopo»: «Per Dio (*al-Ḥaqq*) egli è il fine stesso (*'ayn al-maqṣūd*) di tutte le cose esistenti»,²⁶ e come tale è anche il primo nella Mente divina, l'oggetto del suo disegno: è il primo nell'intenzione e l'ultimo nell'effettuazione;²⁷ divino per la primordialità, e creatura per la sua apparizione finale.²⁸

Nella dottrina teofanica di Ibn 'Arabī, il mondo inteso secondo il suo significato più universale, ossia come l'insieme di tutti gli esseri e di tutti gli stati dell'esistenza, non è altro che il luogo in cui si dispiegano gli Attributi e si rendono visibili i Nomi del Principio. Per spiegare la natura della teofania universale lo Ṣaykh conierà il termine *mazhar*,²⁹ un «nome di luogo» derivato da *zuhūr* che significa «manifestazione, apparizione»; il *mazhar* è dunque il «luogo in cui qualcosa si manifesta», ed il mondo è, in quanto tale, il *mazhar al-Ḥaqq*, il «luogo in cui Dio si manifesta», il suo *locus theologicus*, poiché senza questo «luogo» il Vero³⁰ non «uscirebbe» dalla sua Essenza nascosta e le sue Qualità non sarebbero rivelate. Ogni parte del mondo, infatti, è ad

²³ *Fut.*, II, p. 150.

²⁴ *Ibid.*, III, p. 315.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, IV, p. 445. Sull'uomo quale ultimo nato del cosmo che sintetizza in sé, vedere anche *Ibid.*, II, pp. 104, 137, 150, 441, 468, 603; III, p. 315, 437 e IV, p. 299; ṢADR AL-DĪN AL-QŪNAWĪ, *Miftāḥ al-ghayb*, ed. a cura di M. Khajawi, Tehran 1995, p. 133.

²⁶ *Fut.*, III, p. 151.

²⁷ *Ibid.*, II, p. 104.

²⁸ «L'Uomo, comparso per ultimo sulla scena del mondo. La sua primordialità è divina (*awwalīyyatuhu ḥaqq*), e la sua apparizione finale è creatura (*ākhirīyyatuhu khalq*). È il primo per la Forma divina e l'ultimo per la forma cosmica, l'esteriore per le due forme e l'interiore per la forma cosmica, per quel che essa contiene della Forma divina» (*Ibid.*, II, p. 468).

²⁹ Come egli stesso afferma in *Ibid.*, II, p. 520; vedere anche W. C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 89-91.

³⁰ È questo il significato primario di *al-Ḥaqq*, il Nome divino che presiede ad ogni processo cosmognonico e si trova, di conseguenza, sempre contrapposto ad *al-khalq*, la creazione. Per usare un simbolismo geometrico, il secondo termine sta al primo come la circonferenza sta al suo centro.

immagine del Principio (*'alā šūrat al-Ḥaqq*)³¹ e in questo senso il mondo è esso stesso un compendio della Realtà divina (*mukhtaṣar al-Ḥaqq*).³²

Questa dottrina teofanica non va in ogni caso confusa con una concezione panteistica; come lo stesso Ibn 'Arabī afferma: se è vero che «Dio è l'essenza dell'esistenza (*wujūd*) delle cose, Egli non è l'essenza delle cose».³³ Dio non può essere identico all'essenza delle cose perché queste sono semplicemente «non-esistenti» (*ma' dūma*),³⁴ tutto il loro essere non provenendo che dal Principio divino che le ha esistenziare manifestandosi in esse o, più esattamente, nelle loro essenze immutabili (*al-a'yān al-thābita*)³⁵ eternamente presenti nella Sua Scienza. La conoscenza che Dio ha dell'universo non è altro, infatti, che la conoscenza che Egli ha di Se stesso.³⁶ Un noto *ḥadīth* recita: «Dio era e niente era con lui»,³⁷ e ciò sta a significare, precisa Ibn 'Arabī, «che Dio possiede l'Essere, e che nessuna cosa era assieme a Lui. In altre parole, non vi è nessun altro il cui Essere è necessario di per sé tranne il Principio divino (*al-Ḥaqq*). L'esistenza della cosa possibile (*al-mumkin*)³⁸ è necessaria mediante Lui,

³¹ *Fut.*, IV, p. 8.

³² *Ibid.*, III, p. 315. «Se il Principio non pervadesse con la (Sua) Forma (tutte) le cose esistenti (*law lā sa-rayān al-Ḥaqq fī-l-mawjūdāt bi-l-šūra*), il mondo non esisterebbe» (*Fuṣ*, I, p. 55).

³³ *Fut.*, II, p. 21.

³⁴ «Le essenze (*al-a'yān*), che in Lui sono immutabilmente caratterizzate da uno stato di non manifestazione (*lahā al-'adam al-thābit*), non hanno mai respirato il profumo dell'esistenza e rimangono in quello stato, nonostante la molteplicità delle forme manifestate. L'Essenza è Unica (*al-'ayn wāḥida*) del tutto nel tutto. La molteplicità esiste solo in rapporto ai Nomi divini i quali, essi stessi, non sono altro che pure relazioni (*nisab*) e delle realtà non-manifestate (*umūr 'adamiyya*)» (*Fuṣ*, I, 76). Il fatto che i Nomi divini siano delle «realtà prive di esistenza» va inteso nel senso che le «relazioni non sono né entità, né cose. In rapporto alle realtà delle relazioni sono pertanto delle qualità prive di esistenza» (*Fut.*, II, p. 516).

³⁵ Col termine «essenze immutabili» Ibn 'Arabī designa le possibilità di manifestazione allo stato principale. Vedi A. VENTURA, *L'Esoterismo islamico*, cit., cap. IV; W. C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 83-88; T. IZUTSU, *Sufism and Taoism*, cit., cap. XII; M. CHODKIEWICZ, *Introduzione a Ibn 'Arabī: Les Illuminations...*, cit., pp. 35-39; C. CHODKIEWICZ, *Les premieres polemiques autour d'Ibn 'Arabī: Ibn Taymiyya*, Thèse de Doctorat de troisième cycle, Paris IV (1984), pp. 34-48; SU'AD ḤAKĪM, *al-Mu'jam al-Šūfī*, Beirut 1981, pp. 831-839.

³⁶ *Fut.*, II, p. 400 (cit. in W.C. Chittick, *Self-Disclosure*, p. 70). Vedere anche *infra*, nota 107.

³⁷ *Kāna Allāh wa lā šay' ma'hu*; questa versione, che troviamo sempre in Ibn 'Arabī, è riportata da IBN ḤIBBĀN, da AL-ḤĀKIM e da IBN ABĪ ŠĀYBA (cfr. 'AJLŪNĪ, *Kašf al-khafā'*, II, pp. 130-131). BUKHĀRĪ dà invece la seguente versione: «Vi era Allāh e non v'era null'altro che Lui (*kāna Allāh wa lā šay' ghayruhu*)» (*Bad' al-khalq* 1).

³⁸ Il «possibile» è ciò la cui esistenza è necessaria mediante un altro (*al-wājib al-wujūd li-ghayrihi*). Sono gli stessi Nomi divini a costituire i «possibili» inclusi nella Scienza divina, i quali «hanno delle essenze immutabili, sprovviste di essere proprio, che accompagnano l'Essere Necessario (*wājib al-wujūd*) nell'eternità senza principio» (*Fut.*, III, p. 429).

poiché essa funge da 'luogo' per la Sua manifestazione (*mazhar*), sicché Egli si manifesta in essa».³⁹

Secondo il Corano (57:3) Dio è *al-Zāhir*, «l'Esteriore» o «l'Apparente» e *al-Bāṭin*, «l'Interiore» o «il Nascosto»: nascosto per la sua Essenza, che in quanto principio della manifestazione rimane per sempre la Realtà interiore, e apparente per i Suoi Nomi ed Attributi, che si palesano grazie al velo delle creature.⁴⁰ Non vi è cosa dell'esistenza che non renda visibile uno dei suoi Nomi;⁴¹ tutto, infatti, ci insegna il Corano, non è altro che un «segno» (*āya*) che indica il suo Creatore,⁴² ed è nella totalità della manifestazione cosmica che Dio si rivela pienamente, poiché è soltanto nel «Volume» universale⁴³ che egli compare con tutti i Suoi Nomi e Attributi. «Il mondo è il luogo in cui Dio si manifesta (*mazhar al-Ḥaqq*) in modo completo...», scrive lo Ṣaykh, «poi Dio ha tratto da questo mondo un Compendio totale (*mukhtaṣar majmū'*) che comprende in sé tutti i suoi significati nel modo più perfetto e lo ha chiamato Adamo, e ha detto di averlo creato secondo la Sua Forma».⁴⁴ Il riferimento finale rimanda ad un noto *ḥadīth* profetico su cui avremo occasione di ritornare tra breve.

Quel che c'importa sottolineare a questo punto è che il mondo (*al-'ālam*) è sì il luogo della manifestazione divina in cui il Principio si manifesta mediante Se stesso

³⁹ *Ibid.*, II, p. 56. «Egli non ha manifestato alcunché nell'esistenza avventizia se non quello che egli è in Se stesso. Si potrebbe dire che è come se Egli fosse non-manifestato e divenne manifesto attraverso il cosmo» (*Ibid.*, p. 400).

⁴⁰ Questi Nomi divini sono preceduti nel versetto citato da un'altra coppia di Nomi complementari: «il Primo» (*al-Awwal*) e «l'Ultimo» (*al-Ākhir*).

⁴¹ In Se stesso il Principio è «indipendente dai mondi» (Cor. 3:97), e sono solo i Nomi divini che hanno bisogno di questi mondi e degli esseri che essi contengono per potersi manifestare. «Per ognuno di questi Nomi, infatti, – scrive DAWŪD AL-QAYṢARĪ (m. 751/1350) – deve esistere un luogo epifanico (*mazhar*), in rapporto al quale e per il quale ne possa apparire traccia o effetto» (*'Ilm al-taṣawwuf*, in *Rasā'il*, Kaiseri 1997, p. 130; trad. a cura di G. Giurini, *La scienza iniziatica*, Torino 2003, p. 119). Sulla relazione tra il grado incondizionato dell'Essenza e quello della Divinità che include i Nomi divini vedere G. DE LUCA, *Non sono Io il vostro Signore?*, cit., pp. 63-65.

⁴² Cfr. ad es.: «In verità nell'alternarsi del giorno e della notte e in ciò che Dio ha creato nei cieli e sulla terra, si sono segni per i timorati» (Cor. 10:6).

⁴³ Il termine *āya* vuol dire anche «versetto», per cui il Libro rivelato ha una duplice natura; quella di Libro scritto (*kitāb tadwīnī*) composto di versetti, e quella di Libro cosmico (*kitāb takwīnī*), composto di segni. Il «Volume» universale è però anch'esso un termine ambivalente e vale tanto per il Libro del Cosmo (*Liber mundi*) che per il Volume della manifestazione universale che si espande indefinitamente in ogni direzione a partire dal suo Principio trascendente (cfr. P. URIZZI, *Regalità e Califfato - pt. IV*, in «Perennia Verba» 6-7 (2002-2003), pp. 78-82).

⁴⁴ *Fut.*, III, p. 11.

(*bi-dhātihī*),⁴⁵ ma un luogo capace di sintesi solo in quanto totalità, mentre nel particolare esso non fa che esprimere la diversificazione inerente alla sua natura frammentaria. Infatti, benché ogni cosa nell'universo partecipi in qualche misura alla Forma divina, è solo in quanto insieme che si può dire del cosmo che è creato «secondo la Forma divina»,⁴⁶ ed è sempre per questo motivo che solo nella sua totalità può essere chiamato il macrocosmo o il «Grande Uomo».⁴⁷ Il cosmo è ciò che è stato dettagliato (*muṭawwal*), afferma Ibn 'Arabī,⁴⁸ poiché ogni sua particella si differenzia in conseguenza del fatto che esprime una relazione con un Nome divino al quale funge da supporto di manifestazione. L'Uomo, per contro, possiede di per sé una natura «totalizzante» e «sintetica»: egli è il «Compendio sintetico» (*mukhtaṣar wajīz*),⁴⁹ la «Copia perfetta totalizzante» (*al-nuskha al-kāmila al-jāmi'a*),⁵⁰ l'«Essere totalizzante» (*al-kawn al-jāmi'*);⁵¹ la caratteristica di «sintesi» e la capacità di «riunire più parti assieme» (*jam'*) gli viene costantemente attribuita: è questa la sua natura essenziale, precisa Ibn 'Arabī. Per il Nostro, Dio ha posto l'uomo in questo mondo come «un essere che raccoglie per Lui tutto quello che Egli gli ha destinato. Dal momento che in questo mondo egli riunisce, Dio lo ha creato al solo fine di riunire (*fa-mā khalaqahu 'Llāh illā li-l-jam'*)».⁵²

⁴⁵ *Ibid.*, III, p. 281; infatti, «la manifestazione del mondo a partire dal Principio (*al-Ḥaqq*) è una epifania essenziale (*zuhūr dhāti*)» (*Ibid.*, IV, p. 21).

⁴⁶ *Ibid.*, IV, p. 231; cfr. anche II, pp. 150, 390; IV, p. 21.

⁴⁷ «Il mondo è nel suo insieme (*al-'ālam bi-jumlatihī*) un Grande Uomo» (*Ibid.*, III, p. 74; cfr. IV, p. 45).

⁴⁸ *Ibid.*, III, p. 331.

⁴⁹ *Ibid.*, II, p. 307; sul «Compendio», oltre ai già citati passaggi di *Ibid.*, III, pp. 11 e 315, si veda anche II, p. 124, 391; III, pp. 74, 87; IV, p. 45; *Fuṣ.*, I, p. 199 (*al-mukhtaṣar al-ṣarīf*).

⁵⁰ *'Uqlat al-mustawfīz*, ed. a cura di H. S. NYBERG, in *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leida 1919 [= *'Uqlat*], pp. 42, 45; cfr. IBN 'ARABĪ, *Il nodo del sagace*, introduzione, trad. e note a cura di C. Crescenti, Milano 2000, pp. 117, 123. Vedere anche *Fut.*, I, p. 136, 216, 383; II, pp. 415, 555; III, 77; sempre nelle *Futūḥāt* (III, p. 398) lo definisce la Copia perfetta e la Città virtuosa (*al-madīna al-fāḍila*), che allude alla Città del Profeta, ma richiama anche un'espressione che troviamo nel titolo di un'opera famosa di AL-FARĀBĪ (m. 339/950), la *Risāla fī āra' ahl al-madīna al-fāḍila wa maḍāddātihā* (Leida 1895), autore tra l'altro di un piccolo trattato che porta, abbastanza curiosamente, lo stesso titolo dell'altra celeberrima opera di Ibn 'Arabī: i *Fuṣūṣ al-ḥikam* (ed. a cura di M. H. ĀL YĀSĪN, Baghdad 1405 h.; cfr. M. HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Fārābī*, Münster 1916; vedere anche N. RESCHER, *Al-Farabi. An annotated bibliography*, Pittsburg 1962).

⁵¹ *Fuṣ.*, I, p. 48.

⁵² *Fut.*, II, p. 640.

Questa capacità è propria dell'Uomo in quanto è l'unico essere creato dalle Due Mani di Dio,⁵³ interpretate nella scuola akbariana come i due estremi della necessità (*al-wujūb*) e della possibilità (*al-imbkān*);⁵⁴ l'Uomo partecipa quindi ad entrambi questi aspetti e riunisce in sé sia la Forma divina che quella del mondo. Rispondendo alla Domanda 106 del Questionario di Tirmidhī⁵⁵ «Che cos'è il Mantello (*al-ridā'*) (della Grandezza divina)?» – espressione che allude a un noto *ḥadīth qudsī*⁵⁶ –, lo Šaykh risponde: «È il Servo perfetto (*al-'abd al-kāmil*) creato secondo la Forma (divina), colui che riunisce (*al-jāmi'*) le realtà possibili e quelle divine (*ḥaqā'iq al-imbkāniyya wa-l-ilāhiyya*). Egli è il luogo teofanico più perfetto (*al-maḥzar al-akmal*)».⁵⁷

⁵³ *Fut.*, I, p. 263; II, pp. 4, 26, 67, 468, 641; III, pp. 294-95. Questa peculiarità è analoga a quella che troviamo nella Bibbia dove, a sottolineare la specificità dell'uomo, Dio impiega il verbo al plurale; dice infatti: «facciamo l'uomo» (Gen. 1, 26), il che non era avvenuto per nessun'altro atto creativo.

⁵⁴ Anche se la terminologia risale ad AL-FARĀBĪ, che nella *Risāla Zaynūn al-kabīr al-yūnāni* e nelle *Da'āwī al-qalbiyya* afferma che tutti gli esseri possibili dipendono o derivano da un Essere necessario nel quale coincidono l'essere e l'essenza, è solo con AVICENNA (m. 428/1037) che abbiamo la divisione dell'essere in «Essere necessario», inteso come l'Uno da cui emana tutta la molteplicità, ed «essere possibile» in sé, ma necessario in virtù di un altro, divisione che, attraverso di lui, si trasmetterà anche alla scolastica occidentale (cfr. *al-Šifā': al-Ilāhiyyāt*, II, 266; cfr. B. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Binghamton, NY 1985, vedere anche F. RAHMAN, *Ibn Sina's Theory of the God-World Relationship*, in D. BURRELL e B. MCGINN (Eds.), *God and Creation*, Notre Dame, IN 1990, pp. 38-56).

⁵⁵ Il *Questionario*, composto da 157 domande, si trova nel libro *Sīrat al-Awliyā'* di Muḥammad ibn 'Alī AL-ḤAKĪM AL-TIRMIDHĪ (m. ca 298/910), prima opera sistematica sulle nozioni esoteriche di santità (*walāya*) e di profezia (*nubuwwa*) in seno all'Islām (trad. ingl. in B. RADTKE, e J. O'KANE, *The concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by al-Ḥakīm at-Tirmidī*, Richmond 1996). La sfida lanciata dal saggio della transoxiana sarà accolta solo tre secoli più tardi da Ibn 'Arabī che vi risponde sinteticamente una prima volta nel *Kitāb al-Jawāb al-mustaqīm* (*Il libro della Risposta corretta*), composto nel 603, e più tardi, in forma più estesa, all'interno del cap. LXXIII delle *Futūḥāt* (cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, cit., pp. 47-49). Su TIRMIDHĪ vedere B. RADTKE, *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg 1980; e Y. MARQUET, s.v. *Tirmidhī*, in *Encyclopaedia of Islam* 2^a ed., X, pp. 544a-546a.

⁵⁶ «La Grandezza è il Mio mantello e la Potenza è la Mia veste» (MUSLIM, *Birr*, 136; IBN MĀJAH, *Zuhd*, 16). Un'altra versione parla esplicitamente del *ridā' al-kibriyā'*, il «Mantello della Grandezza divina» (BUKHĀRĪ, *Tafsīr* 55; *Tawḥīd* 23; MUSLIM, *Īmān* 296; IBN ḤANBAL, IV, pp. 411, 416), espressione che Ibn 'Arabī riprenderà in *Fut.*, IV, p. 44. Vedi anche IBN 'ARABĪ: *Kitāb al-tarājim*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Hayderābād 1948, pp. 60-61, e M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, Paris 1992, pp. 149-150.

⁵⁷ *Fut.*, II, p. 103. Il tema dell'*Homo imago Dei* è nettamente formulato già nel primo capitolo del *Genesi* (1:26-27), in particolare nel versetto 26 che la *Vulgata* traduce: «... *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*». *Imago* e *similitudo* (rispettivamente εἰκών e ομοίωσις nella versione dei LXX) servono a rendere gli originali *ṣalēm* e *dhēmūth*, mentre nel versetto 27 troviamo la forma *ṣelem* che, più vicina al senso della radice verbale *ṣalama* da cui deriva e che significa «tagliare» o «intagliare», designa per la precisione la «statua», una copia che riproduce un modello originale, divino o umano che sia (cfr.

Riunendo nell'Uomo sia la Forma del Principio divino (*ṣūrat al-Ḥaqq*) che quella del mondo (*ṣūrat al-'ālam*), Dio ha reso completa in questo modo la forma dell'Uomo e ne ha fatto un «istmo» (*barzakh*) tra Sé e il mondo,⁵⁸ poiché il grado ontologico dell'Uomo si situa tra il Principio e il macrocosmo.⁵⁹ Ibn 'Arabī ne fa costantemente il luogo di sintesi tra l'aspetto divino ed eterno della realtà e quello contingente della manifestazione cosmica,⁶⁰ sicché il suo aspetto esteriore è creatura, mentre quello interiore è Essere divino;⁶¹ di più, egli arriva al punto da affermare che «per la sua natura sintetica (*jam'iyatīhi*) egli è tutto «divino» (*ḥaqq kulluhu*)».⁶²

Ciò che distingue l'Uomo dal tutto è dunque il suo essere la sintesi che completa l'esistenza; infatti, esistenzializzato il cosmo ad eccezione dell'uomo, questi, venendo per ultimo, riceveva l'eredità di tutto quel che l'aveva preceduto, sicché la sua forma era stata improntata secondo quella di tutte le realtà dell'universo e, dal momento che il cosmo stesso era apparso secondo la Forma divina, anche l'Uomo veniva ad essere, in se stesso, secondo questa Forma.⁶³ È per questo motivo che egli è l'essenza stessa del fine della creazione.⁶⁴

La sintesi tra la forma del cosmo e quella di Dio è espressa dallo Ṣaykh al-Akbar anche in un altro modo: dicendo che la costituzione ontologica (*naṣ'a*) dell'Uomo è la più perfetta per le realtà che si trovano in lui, derivanti rispettivamente dalle realtà proprie del cosmo e da quelle dei Nomi divini,⁶⁵ e dicendo che sono precisamente questi Nomi a conferirgli la Forma divina. Un passaggio tra molti riepiloga i diversi elementi che compongono questa visione dell'Uomo: «Dio l'ha posto quale Vicario (*khalīfa*) e gli ha donato la perfezione mediante la scienza dei Nomi, lo ha creato secondo la Forma divina e non vi è nulla di più perfetto nell'esistenza che la Forma divina».⁶⁶ Vi è infatti una stretta relazione tra la scienza dei Nomi (*'ilm al-asmā'*) e la Forma divina (*al-ṣūra al-ilāhiyya, ṣūrat al-Ḥaqq*), ed è questa Forma che permette

Num. 33, 51; 1 Sam. 6, 9-11; 2 Re 11, 18). Per una panoramica del tema dell'*Imago Dei* in ambito pre-islamico e nel sufismo anteriore ad Ibn 'Arabī, vedere M. TAKESHITA, *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo 1987, pp. 8-48.

⁵⁸ *Fut.*, III, p. 398.

⁵⁹ *Ibid.*, II, p. 642.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, I, p. 640; III, pp. 437, 447; IV, 445.

⁶¹ *Ibid.*, III, p. 296.

⁶² *Ibid.*, I, p. 640. In un altro passaggio, parlando dell'uomo che è comparso per ultimo sulla scena del mondo, precisa: «La sua primordialità è divina (*awwalyyatuhu ḥaqq*), e la sua apparizione finale è creatura (*ākhiriyatuhu khalq*)» (*Ibid.*, II, p. 468).

⁶³ Cfr. *Ibid.*, II, p. 150.

⁶⁴ *Ibid.*, II, p. 603; III, 390.

⁶⁵ *Ibid.*, I, p. 640; cfr. anche II, p. 441.

⁶⁶ *Ibid.*, III, p. 269.

all'Uomo di rappresentare Dio, di esserne il Vicario (*khalīfa*) nell'universo, poiché è secondo questa Forma che egli è stato creato: «Invero, Allāh ha creato Adamo secondo la Sua Forma (*'alā ṣūratihī*)», recita una tradizione famosa.⁶⁷ Forma che coincide con l'assunzione di tutti i Tratti divini derivanti dai Nomi ed è la ragion d'essere stessa della sua destinazione nel cosmo.

È l'Uomo che riunisce in sé tutti i Nomi ad esclusione d'ogni altro essere creato ed egli è anche l'unico essere che consenta d'essere chiamato con tutti i Nomi divini, destinato per la sua stessa costituzione (*naš'a*) ad essere caratterizzato tramite loro,⁶⁸ «è per questo – scrive lo Šaykh al-Akbar – che gli è stato conferito il Vicariato (*khilāfa*) e la funzione di Sostituto (*niyāba*), e che gli sono stati insegnati tutti i Nomi». ⁶⁹ La Forma secondo la quale Adamo è stato creato gli deriva dalla propria scienza poiché «la sua scienza è la sua Forma (*'ilmuhu ṣūratuhu*)»,⁷⁰ e Dio «ha nascosto nella sua forma apparente i Suoi Nomi, che lo hanno rivestito delle loro realtà essenziali e dei Suoi attributi». ⁷¹

Il fondamento coranico di questa dottrina si trova nel versetto in cui Dio annuncia agli angeli la creazione dell'Uomo e ne designa la funzione di Vicario divino nell'esistenza. Alle parole di Dio: «Ecco, Io vado a porre sulla terra un Vicario», gli angeli si stupiscono e mostrano tutta la loro perplessità, non comprendendo come l'Uomo, nella sua imperfezione, fosse destinato a rappresentare la Divinità. «Dissero: 'Vai Tu a porvi colui che vi getterà la corruzione e vi spargerà il sangue, mentre noi Ti glorifichiamo con la lode e proclamiamo la Tua santità?'. Rispose (Dio): 'In verità Io so quel che voi non sapete'. Quindi insegnò ad Adamo tutti i nomi (*'allama Ādam*

⁶⁷ Cfr. BUKHĀRĪ, *Isti'dhān* 1, MUSLIM, *Birr* 115, *Janna* 28; IBN ḤANBAL, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519. Si veda in proposito W.C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 399 n. 4. Una variante riporta: «... secondo la Forma del Tutto-Misericordioso (*'alā ṣūrat al-rahmān*)»; come ci ricorda lo stesso Ibn 'Arabī, tale variante non è accreditata presso i tradizionalisti, ma essa è nondimeno convalidata dallo svelamento iniziatico (*kašf*) (cfr. *Fut.*, II, p. 490).

⁶⁸ È la dottrina del *takhalluq bi-l-asmā' al-ilāhiyya*, ossia la «caratterizzazione mediante i Nomi divini». Il primo a parlare della dottrina dell'«acquisizione delle Qualità divine» (*al-takhalluq bi-l-akhlāq Allāh*) è stato ABŪ BAKR AL-WĀSIŪ (m. 320/932 o 331/942-43), che l'ha desunta dai detti profetici che parlano del perfezionamento dei Tratti del carattere, come ad esempio nei *ḥadīth*: «Sono stato mandato per perfezionare i nobili tratti del carattere» (anche se non compare con questa forma nelle raccolte canoniche; cfr. MĀLIK, *Muwaṭṭa'*, 8; IBN ḤANBAL, II, p. 381; BUKHĀRĪ, *adab* 39, ecc.), e: «Dio possiede centodiciassette nobili Qualità (*khalqan*), chi viene con una di queste entra nel Paradiso (ḤAKĪM AL-TIRMIDHĪ, *Nawādir al-uṣūl*, 229). Per una trattazione di questo concetto nella dottrina di Ibn 'Arabī, vedere W. C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 283-388.

⁶⁹ *Ibid.*, II, p. 603.

⁷⁰ *Ibid.*, II, p. 124.

⁷¹ *Ibid.*, III, p. 282.

al-asmā' kullahā)» (Cor. 2:30-31), ossia, precisa Ibn 'Arabī, i Nomi divini a partire dai quali sono state portate in essere tutte le cose esistenti.⁷² Gli angeli ignorano il suo rango e non comprendono la sua funzione perché condizionati dal dover manifestare soltanto alcuni Nomi della Presenza divina; ogni essere nell'esistenza è condizionato da certi Nomi ad esclusione di altri e ciò a motivo della costituzione non universale di tutte le creature, eccezion fatta per l'Uomo.⁷³ Ciò deriva dal loro essere state create esclusivamente dal *Fiat* cosmogonico (il *Kun*), come è il caso per la maggior parte delle cose esistenziate, oppure dal *Kun* e da una sola Mano, come è stato per il paradiso dell'Eden, o il Calamo; mentre soltanto l'Uomo, come si è detto, procede dal *Kun* e da entrambe le Mani, ed è per questo che egli ha potuto manifestare la Forma.⁷⁴

Nonostante l'eccellenza della loro natura,⁷⁵ gli angeli non possiedono la qualità sintetica di Adamo e «poiché nessuno può conoscere di Dio se non ciò che gli conferisce la sua propria essenza... essi hanno perso di vista che i Nomi divini tramite cui celebravano la trascendenza e la santità divine erano loro peculiari (e costituivano quindi una limitazione); ignoravano che Dio possiede dei Nomi la cui scienza non era loro pervenuta, per cui non potevano celebrare la Sua trascendenza e la Sua santità come Adamo».⁷⁶ Dio, infatti, dopo aver insegnato ad Adamo tutti i Nomi che presiedono all'esistenziazione delle cose manifestate, le presenta agli angeli dicendo: «Ditemi i loro nomi, se siete veritieri». Ed essi risposero: «Gloria a Te. Non conosciamo se non quello che Tu ci hai insegnato» (Cor. 2:31-32). Sarà quindi Adamo ad insegnare loro la scienza di questi Nomi, come leggiamo nel Corano,⁷⁷ ed è per questo motivo, afferma Ibn 'Arabī, che colui, tra gli esseri umani, che ha raggiunto la perfezione (*al-kāmil min banī Ādam*) è, in generale, più eccellente degli angeli presso Dio, dal

⁷² *Ibid.*, I, p. 216; cfr. anche II, pp. 68, 71, 88, 489; III, pp. 74, 399-400.

⁷³ «Dio possiede dei Nomi mediante i quali ha esistenziato gli angeli e tutto il mondo, ed altri Nomi con cui ha esistenziato colui che riunisce in sé (tutte) le realtà della Presenza divina (*jāmi' ḥaqā'iq al-ḥaḍra al-ilāhiyya*)» (*Ibid.*, II, p. 487).

⁷⁴ IBN 'ARABĪ, *Kitāb Nuskhāt al-Ḥaqq*, ms. Berlino, 2921 spr 783, pp. 43-44.

⁷⁵ La condizione puramente spirituale degli esseri angelici li pone al vertice della scala gerarchica dell'esistenza. «Non vi è tra le creature essere più nobile (*ašraf*) dell'angelo» (*Fut.*, II, p. 255) e dal punto di vista del grado ontologico, lo stato angelico è superiore a quello umano (cfr. *Ibid.*, II, pp. 104-105).

⁷⁶ *Fuṣ.*, I, pp. 50-51.

⁷⁷ «Disse: 'O Adamo, informali sui Nomi di tutte (le cose)' Dopo che li ebbe informati sui nomi, Egli disse: 'Non vi avevo forse detto che conosco il segreto dei cieli e della terra e che conosco ciò che manifestate e ciò che nascondete?'. E quando dicemmo agli angeli: 'Prosternatevi ad Adamo!', tutti si prosternarono... » (Cor. 2:33-34).

momento che è da Adamo che essi hanno appreso la scienza dei Nomi, aumentando così la loro scienza con Nomi divini che essi non possedevano.⁷⁸

Ad Adamo, ossia all'Uomo, spettava dunque il Vicariato (*khilāfa*) per essere stato creato secondo la Forma, e questa gli deriva dal fatto di aver riunito in sé gli aspetti complementari e perfino antitetici contenuti in tutti i Nomi divini, di cui egli costituisce la sintesi, allo stesso modo in cui il nome divino *Allāh*, secondo la Forma del quale egli è stato appunto creato,⁷⁹ è il Nome totalizzante (*al-ism al-jāmi'*), quello che contiene in sé le proprietà di tutti gli altri Nomi.⁸⁰

Tuttavia saremmo indotti in errore a ritenere che quello di cui si sta parlando sia l'essere umano che si trova in questo stato corporeo, vale a dire l'uomo individuale, uomo che ha solo la parvenza del vero Uomo;⁸¹ l'Uomo di cui parla Ibn 'Arabī è λΥομο Perfetto, *al-Insān al-kāmil*.⁸² Come attestato in numerosi passaggi delle

⁷⁸ *Fut.*, I, p. 259. Un commento dettagliato dei versetti in questione si trova in *Ibid.*, II, p. 71; quanto all'incapacità degli angeli di rispondere alla sfida divina cfr. *Ibid.*, II, pp. 255, 487-489; III, pp. 94, 278, 400.

⁷⁹ «Adamo è emerso secondo la forma del nome *Allāh*, dal momento che questo nome include tutti i Nomi divini, e così pure l'Uomo... che include tutti i significati» (*Ibid.*, II, p. 124).

⁸⁰ *Ibid.*, I, p. 394; II, p. 236.

⁸¹ Secondo il Corano (95:5) l'Uomo è stato creato «nella miglior costituzione» (*fi aḥsan taqwīm*), ma poi è stato «rinviato nel più infimo degli infimi» (*asfala al-safilīn*) (*Ibid.*, 95:6).

⁸² Lo Šaykh al-Akbar è il primo ad impiegare questo termine in modo tecnico (cfr. R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Londra 1921, p. 77; S. H. NASR, *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964, p. 110), che avrà, dopo di lui, ampia diffusione negli scritti del sufismo, specialmente a partire dal libro *Al-Insān al-kāmil fi ma'rifat al-awākhir wa-l-awā'il*, di 'ABD AL-KARĪM AL-JĪLĪ (m. 751/1350). Ibn 'Arabī impiega questo termine con una certa parsimonia nelle sue opere minori, ma ciò non vale in senso assoluto, come pensa invece M. TAKESHITA (*Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man*, p. 49), poiché il termine è menzionato più di 200 volte nelle sole *Futūḥāt al-makkiyya*. Tra i Sufi delle prime generazioni, ABŪ YAẒĪD AL-BIṢṬĀMĪ (m. 260/874) aveva abbozzato una definizione dell'Uomo Perfetto: «Quel che spetta ai santi (*awliyā'*) deriva da quattro Nomi divini. Ogni parte dei santi agisce in accordo con uno di questi Nomi: il Primo, l'Ultimo, l'Esteriore e l'Interiore (Cor. 57:3); quando il santo si estingue ad essi dopo essersene rivestito, egli è il Perfetto nel pieno senso del termine (*al-kāmil al-tāmm*)» (QUŠAYRĪ, *Risāla*, Il Cairo 1959, p. 129), concetto che ritroviamo anche nella dottrina di Ibn 'Arabī (cfr. ad es. *Fut.*, II, p. 104, *su'āl* 108). La concezione dell'*Insān al-kāmil* è comunque universale e la ritroviamo nell'*Ādām Qadmôn* della tradizione giudaica, nel πρῶτος ἄνθρωπος di quella gnostica, nel *Puruṣa* vedico, nell'iranico Gayomart, nel norreno Ymir, nonché nel *chih-jen* (l'Uomo Perfetto) della tradizione estremo-orientale, chiamato anche l'«Uomo trascendente» o «divino» (*shen-jen*, lett. l'«Uomo sacro»). Filone Alessandrino (m. ca 40-50) usa spesso l'espressione «uomo perfetto» (ἄνθρωπος τέλειος), ma in un senso non tecnico come l'*insān al-kāmil* che troviamo in Ibn 'Arabī; in un paio di passaggi, tuttavia, sembra avvicinarsi ad alcune sue concezioni, come quando l'Uomo Perfetto è detto essere fatto secondo l'*Imago Dei* (*Legum Allegoriae*, I, XXX.94), o dice che egli è completo fin dall'origine (*De Abrahamo* IX.47). Adamo è chiamato Uomo Perfetto e vero nell'*Apocryphon Johannis*, 29, ma è la corrente gnostica dei Naasseni, a

Futūḥāt, l'uomo individuale dev'essere considerato come un «uomo animale» (*insān ḥayāwānī*) che si distingue dagli altri animali, ossia dagli esseri dotati di un anima, solo per il fatto di possedere un'anima razionale (*nafs nāṭiqā*). L'essere più perfetto che sia stato esistenziato è l'*Insān al-kāmil*, poiché solo quest'ultimo possiede veramente la Forma divina,⁸³ presente nell'uomo individuale in modo puramente virtuale: «Non vi è alcun essere esistente più perfetto dell'Uomo Perfetto – scrive Ibn 'Arabī –, ma quello tra gli esseri umani che non diventa perfetto in questo mondo rimane soltanto un animale razionale (*ḥayawān nāṭiq*) che è solo una parte della Forma (divina) e

cui IPPOLITO DI ROMA (m. 235) dedica alcuni capitoli del suo trattato contro le eresie, a sviluppare una concezione marcatamente esoterica dell'Uomo Perfetto (*Refutatio* II, 2-3). La concezione metafisica dell'Uomo Perfetto, che nel Cristianesimo coincide con la dottrina cristologica, è comunque ben presente in diversi Padri dei primi secoli grazie soprattutto all'uso che ne fa S. PAOLO in due occasioni: «Finché giungiamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio a un uomo perfetto (ἄνδρα τέλειον), alla misura della statura della pienezza di Cristo (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ)» (Eph. 4, 13), e «che noi annunziamo, ammonendo e ammaestrando ogni uomo in ogni sapienza, per presentare ogni uomo perfetto (ἄνθρωπον τέλειον) in Cristo Gesù» (Col. 1, 28). Nello stesso IPPOLITO troviamo ad esempio un riferimento al Cristo nato dallo Spirito Santo, come colui che «rinova l'Uomo Perfetto nel mondo» (*Comm. ai Proverbi*) e quando afferma che tutti i santi sono chiamati ad essere uniti in un unico Uomo Perfetto... rigenerati attraverso lo Spirito Santo arrivano tutti ad un solo Uomo Perfetto e Celeste» (*Trattato su Cristo e l'Anticristo*). Lo ritroviamo più volte in CLEMENTE ALESSANDRINO (m. ca 215), per il quale lo gnostico, colui che ha raggiunto la sommità della conoscenza e si è elevato allo stato di Uomo Perfetto (*Stromata*, VII.7), vi è pervenuto secondo l'*Imago Dei* (*Ibid.*, VI.14), assimilandosi a Dio e diventando uguale agli angeli (*Ibid.*, VII.14); sull'ascesa iniziatica necessaria al raggiungimento di questo stato allude poi chiaramente in *Ibid.*, VI.13 (sull'Uomo Perfetto identificato allo gnostico, cfr. anche IV.21). Non meno esplicito è un passaggio del commento di ORIGENE (m. 254) al Vangelo di Giovanni (X.20, 225-238) dove l'Uomo Perfetto è il Corpo futuro del Cristo, composto dai membri della Chiesa trionfante, a cui fa eco RUFINO DI AQUILEIA (m. 410) che scrive: «Diventeremo tutti un solo corpo, e nuovamente formati nell'Uomo Perfetto» (*Apologia*). E ancora GREGORIO TAUMATURGO (m. ca 270-275), per il quale «Dio è in te, e assieme a te vi è anche l'Uomo Perfetto in cui risiede tutta la pienezza della Divinità» (*1^a Omelia sull'Annunciazione*), o MASSIMO IL CONFESSORE (m. 662): «muovendo dalla divisione che è in noi, alla unificazione di tutte le cose in se stesso, (Cristo) si fa Uomo Perfetto per causa di noi, provenendo da noi e come noi» (*Ambigua* 41, PG, 1308 D-1309 A). Nella Chiesa latina, infine, un'ultima, alta testimonianza di tale dottrina ci viene da S. AGOSTINO, ad es. nel *De Civitate Dei*, XXII.18, che ha per titolo: «*De viro perfecto, id est Christo, et corpore eius, id est Ecclesia, quae est ipsius plenitudo*», dove commenta appunto Eph. 4, 13, o quando allude a coloro «che non perseverano a formare l'Uomo Perfetto (*qui non perdurant occurrere in virum perfectum*)» (*De Diversis Quaestionibus octoginta tribus*, LXI.5). Cfr. P. URIZZI, *Regalità e Califfato - pt. IV*, in «Perennia Verba» 6-7 (2002-2003), pp. 91-96, e R. ARNALDEZ, s.v. Al-insān al-kāmil, *the Perfect man*, in *Encyclopaedia of Islam* 2^a ed., III, pp. 1239-1241.

⁸³ «Dio non ha esistenziato nessuno secondo la Forma al di fuori dell'Uomo Perfetto, non l'uomo individuale (*al-insān al-ḥayawān*)» (*Fut.*, III, p. 266; cfr. anche I, pp. 163, 640; III, pp. 296-297).

niente più». ⁸⁴ Benché tra i due vi sia analogia, colui «che non ottiene il grado della perfezione (*al-kamāl*) è soltanto un animale la cui figura esteriore assomiglia a quella dell'uomo», ⁸⁵ ossia è la creatura la cui forma è la più prossima a quella dell'Uomo Perfetto, ⁸⁶ al quale assomiglia esteriormente, ma non nell'intimo. ⁸⁷

Solo l'Uomo Perfetto, dunque, è un Compendio del cosmo e dello stesso Principio divino, mentre l'uomo individuale è soltanto un compendio del cosmo. ⁸⁸ L'Uomo Perfetto è il Rappresentante di Dio (*khalīfat Allāh*), mentre l'uomo individuale è il rappresentante dell'Uomo Perfetto (*khalīfat al-insān al-kāmil*), poiché solo quest'ultimo è «connesso a tutte le realtà del mondo (*ḥaqā'iq al-'ālam*) e alle realtà del Principio (*ḥaqā'iq al-Ḥaqq*), in base a cui gli è attribuito il Vicariato». ⁸⁹

In sintesi, si può dire che la dottrina di Ibn 'Arabī riguardante l'Uomo Perfetto si declini attorno a quattro punti, ⁹⁰ i primi tre, consequenziali l'uno dell'altro, sono:

1. L'Uomo è perfetto per la Forma divina. ⁹¹
2. La Forma divina deriva dall'essere il luogo epifanico dei Nomi. ⁹²

⁸⁴ *Ibid.*, II, p. 441, dove aggiunge: «La sua relazione con l'Uomo è quella del cadavere con l'uomo: è un Uomo solo nell'aspetto, non nella realtà» (cfr. anche *Ibid.*, IV, p. 445).

⁸⁵ *Ibid.*, II, p. 468. In questo stesso passaggio, di contro ad ogni moderna concezione evolucionistica, viene enunciata chiaramente la perfezione dell'uomo primordiale: «Dio non ha creato in questa specie (umana), all'origine, altro che la perfezione, ossia Adamo».

⁸⁶ *Ibid.*, III, p. 370.

⁸⁷ *Ibid.*, II, p. 299.

⁸⁸ *Ibid.*, III, p. 315.

⁸⁹ *Ibid.*, III, p. 437; cfr. *Ibid.*, II, p. 391; IV, p. 21; *Uqlat*, p. 43.

⁹⁰ GHAZĀLĪ, che pur aveva affrontato il tema dell'Uomo *imago Dei* citando il detto profetico secondo cui «Dio ha creato Adamo secondo la Sua Forma», nonché il versetto: «E dopo che l'avrò armoniosamente formato, e avrò insufflato in lui del Mio Spirito» (Cor. 15:29), e aveva alluso alla sua «Rappresentanza» per la presenza in lui dello Spirito divino, per tema che un'erronea comprensione portasse ad interpretare le scritture nel senso di una «somiglianza» d'ordine esteriore (*al-tašbīh al-zāhir*) e a dare un Corpo a Dio, oppure di cadere nell'eresia dell'incarnazionismo (*ḥulūl*) e dell'unificazione (*ittihād*), afferma che su questo punto bisognava astenersi dal divulgare la dottrina (*Iḥyā'*, vol. XIV, p. 61; trad. in M. L. SIAUVE, *L'Amour de Dieu chez Ġazālī*, Parigi 1986, pp. 62-63; cfr. R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, cit., p. 82). Come si è potuto vedere sarà Ibn 'Arabī un secolo più tardi, ad affrontare l'esposizione minuziosa di questo argomento, ma la sua non è opera di divulgazione; contrariamente a GHAZĀLĪ, egli non parla che ad una cerchia ristretta di iniziati. Il problema dell'incomprensione della sua dottrina non si porrà che nel XIII secolo, quando le sue opere inizieranno ad essere conosciute anche dai sapienti dell'esteriore (*'ulamā' al-rusūm*), e incominceranno così ad essere il bersaglio degli attacchi di IBN TAYMIYYA.

⁹¹ *Fut.*, I, pp. 260, 640; II, pp. 391, 468, 470-471, 603; III, pp. 109, 111, 130, 151, 190, 218, 266, 280-282, 295, 356, 398, 412; IV, pp. 111, 132, 160, 345, 364.

⁹² *Ibid.*, I, p. 640; II, pp. 124, 391; III, pp. 286, 398, 409.

3. Il Vicariato è la conseguenza dell'essere secondo la Forma divina.⁹³

I primi due termini non bastano, però, a distinguere l'Uomo in quanto tale dal resto della manifestazione universale considerata nel suo insieme, poiché anche il cosmo, lo si è visto, è creato secondo la Forma e vi è, in effetti, più d'un passaggio delle *Futūḥāt* che sembra attribuire la massima perfezione proprio all'universo in quanto tale. Citando ad esempio il detto di Ghazālī (m. 505/1111) secondo cui «non vi è, nel (dominio del) possibile, mondo più straordinario di questo»,⁹⁴ lo Šaykh sottolinea che nel mondo Dio non ha manifestato altri che Se stesso, e dal momento che il cosmo è il luogo teofanico del Principio in modo perfetto e non vi è nulla di più perfetto del Principio, non vi è nulla di più perfetto di questo mondo.⁹⁵ Al cosmo, tuttavia, non è mai stato attribuito il Vicariato, che spetta unicamente all'Uomo Perfetto. È dunque il quarto ed ultimo dei termini che, come abbiamo visto, sintetizzano la dottrina teomorfica di Ibn 'Arabī, che serve a distinguere nettamente la posizione dell'Uomo dal resto del cosmo, ossia il fatto che:

4. L'Uomo Perfetto è caratterizzato dalla sintesi.⁹⁶

Lo Šaykh al-Akbar previene, infatti, una possibile osservazione e scrive: «Se dici che tutto l'universo è un Grande Uomo e questo bastava (a ricevere la Forma divina), rispondiamo... che era necessario che vi fosse qualcuno che riunisse in sé (*jāmi'*) la forma dell'universo e la Forma del Principio e solo per questa sintesi fosse un Vicario (*khalīfa*) nel cosmo». ⁹⁷ Dio lo ha creato affinché prendesse il Suo posto nella creazione,⁹⁸ ed è per questo che «tutto nell'universo, superiore o inferiore, gli è sottomesso; anche l'uomo individuale, che fa parte del cosmo». ⁹⁹

Il cosmo è il corpo dell'Uomo Perfetto, ed egli è il cuore (*qalb*)¹⁰⁰ e lo spirito (*rūḥ*)¹⁰¹ dell'universo, o ancora, secondo un'altra immagine, la sua anima razionale

⁹³ *Ibid.*, II, p. 103; II, p. 468; III, pp. 157, 269, 280, 363, 437; IV, pp. 25, 132, 299.

⁹⁴ *Laysa fī-l-ilmkān abda' min hadhā-l-'ālam*. Sul dibattito suscitato da questa sentenza, cfr. E. L. ORMSBY, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazālī "Best of All Possible Worlds"*, Princeton 1984. Cfr. PLATONE, *Tim.* 30 b.

⁹⁵ *Fut.*, II, p. 395 e III, p. 11. Ibn 'Arabī cita spesso questo detto; cfr. anche *Ibid.*, I, pp. 4, 259, 441, 463, 552; II, pp. 96, 103, 321, 345; III, pp. 110, 166, 360, 398, 449; IV, pp. 101, 260; *Id.*, *Inšā' al-dawā'ir*, ed. a cura di H. S. NYBERG, in *Kleinere Schriften...*, cit., p. 18.

⁹⁶ *Fut.*, I, pp. 163, 640; II, pp. 104, 150, 441, 603, 642; III, p. 190; IV, pp. 231, 445.

⁹⁷ *Ibid.*, IV, p. 125.

⁹⁸ *Ibid.*, IV, p. 299.

⁹⁹ *Ibid.*, III, p. 266. Il riferimento è coranico (Cor. 31:20) e lo si ritrova anche nel *Genesi* (1, 26).

¹⁰⁰ *Fut.*, III, p. 295.

¹⁰¹ *Fut.*, III, p. 266; cfr. IV, p. 409.

(*al-nafs al-nāṭiqā*). È solo grazie alla presenza dell'Uomo Perfetto che l'universo è diventato un macrocosmo, allo stesso modo in cui l'uomo non può essere tale che grazie a all'anima razionale. Per questo è detto che, prima della sua apparizione, il mondo era come un corpo «informe».¹⁰²

Queste nozioni sono tutte riprese nel fondamentale capitolo dedicato al Verbo di Adamo (*kalimat ādamiyya*), il primo dei *logoi* profetici raccolti nei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, la sintesi del pensiero ibnarabiano. Nelle prime righe leggiamo:

«Quando il Principio divino (*al-Ḥaqq*) in virtù dei Suoi Nomi bellissimi, che non si possono contare, volle vedere le loro essenze (*a'yān*) – ma se vuoi, puoi dire la Sua stessa Essenza (*'ayn*) – in un 'essere totalizzante' (*kawn jāmi'*) che, per il fatto d'essere caratterizzato dall'esistenza (*wujūd*), riunisse in sé l'intero Ordine (cosmico, *al-amr*) e (volle), grazie ad esso, manifestare a Se stesso il Suo segreto (*sirr*), dal momento che la visione che un essere ha di sé in se stesso non è come quella che gli procura un altro oggetto che gli serve da specchio, allora Egli Si manifestò a Se stesso in una forma conferitaGli dal luogo (*maḥall*) in cui si effettua la visione, forma che non Gli si potrebbe manifestare senza l'esistenza di questo 'luogo' e senza la Sua Auto-manifestazione (*tajallī*) in esso.

Il Principio divino aveva (dapprima) esenziato l'intero universo come un corpo amorfo privo di spirito (*rūḥ*), paragonabile ad uno specchio non ancora lucidato. È comunque nella natura del Decreto divino di non preordinare alcun luogo che in vista di fargli ricevere uno Spirito divino, cosa a cui fa allusione (il Corano) con l'espressione dell' 'insufflazione in lui',¹⁰³ e questo non è altro che l'effettuazione della predisposizione (*isti'dād*) da parte di quella forma amorfa a ricevere l'effusione (*fayḍ*) della continua teofania (*al-tajallī al-dā'im*), che mai cessa né mai cesserà. Non vi è dunque, (al di fuori del Principio divino), che un (puro) ricettacolo, ricettacolo che procede esso stesso dalla Sua Effusione santissima (*fayḍihī al-aqdas*). Tutto l'Ordine (cosmico), dall'inizio alla fine, procede da Lui e come da Lui ha avuto inizio, così verso Lui fa ritorno».¹⁰⁴

¹⁰² *Ibid.*, III, p. 187.

¹⁰³ «E quando il tuo Signore disse agli angeli: 'Creerò un uomo con argilla secca, tratta da mota impastata; quando poi lo avrò plasmato e avrò insufflato in lui del Mio spirito, prosternatevi davanti a lui'» (Cor. 15:28-29; cfr. anche 32:9).

¹⁰⁴ *Fuṣ.*, I, pp. 48-49; vedere anche IBN 'ARABĪ, *Il Castone d'una Saggezza divina in un Verbo di Adamo*, trad. a cura di C.-A. Gilis, in «Perennia Verba» 1 (1997), pp. 7-36. Cfr. anche T. IZUTSU, *Sufism and Ta-*

La ragion d'essere profonda dell'esistenza di questo «essere totalizzante», il *kawn al-jāmi'*, è tutta racchiusa nella dottrina della visione divina che ha luogo nello specchio dell'Uomo Perfetto, magistralmente esposta dallo Šaykh al-Akbar nel densissimo passaggio sopra menzionato.

Dio manifesta i suoi Nomi per dare origine alla Forma *ab extra* dell'Essere divino al solo fine di manifestare, con la teofania, il contenuto interiore della Pienezza universale riguardante le possibilità di manifestazione, quella Pienezza a cui allude il *ḥadīth qudsī*: «Ero un Tesoro nascosto e amai essere conosciuto, allora creai le creature al fine d'essere conosciuto». ¹⁰⁵ In questo contesto, non è messa in causa né l'assoluta Autosufficienza divina (*al-ghinā al-muṭṭlaq*) in base alla quale l'Essenza è «indipendente dai mondi» (Cor. 3:97), ¹⁰⁶ né la conoscenza eterna che Dio ha delle cose, la quale non aumenta per effetto della loro manifestazione in modo distintivo. Il passaggio della cosa dalla potenza all'atto è del tutto relativo, poiché *sub specie aeternitatis* il tutto universale dev'essere rigorosamente considerato come effettuantesi simultaneamente nell'«Eterno presente» (*al-ān al-dā'im*). ¹⁰⁷ Infatti, secondo una con-

oism, cap. XIV; ISMAIL HAKKI BURSEVI, *Translation of and Commentary on Fusus al-Hikam*, Oxford 1985, vol. I, pp. 83-194 (in realtà, non si tratta del commento di Ismā'il Ḥaqqī Bursevī (m. 1137/1725), bensì del commento turco di 'ABDALLĀH BUSNAWĪ (m. 1054/1644), che ha redatto anche una versione araba revisionata intitolata *Tajalliyāt 'arā'is al-nuṣūṣ fī minaṣṣāt ḥikam al-fuṣūṣ*); e 'ABD AL-QĀDIR AL-JAZĀ'IRĪ, *Kitāb al-Mawāqif*, Damasco 1966, *maw.* 367, vol. III, pp. 1337-1354; ID., *Le Livre des Haltes*, cit., vol. III, pp. 460-478.

¹⁰⁵ *Kuntu kanzan makhfī wa aḥbābtu* (o *aradtu*) *an u'raf fa-khalaqtu-l-khalqa li-u'raf*. Apocrifo secondo SAKHAWĪ, *Al-maqāṣid al-ḥasana*, 327, ma non per Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 399; cfr. 'AJLŪNĪ, *Kaṣf al-khafā'*, II, 132; SUYŪṬĪ, *Al-durar al-muntathira*, 227. Sul «Tesoro nascosto» si veda anche M. CHODKIEWICZ, *L'«Offrande au Prophète»...*, cit., pp. 34-35.

¹⁰⁶ Cfr. *Fut.*, I, p. 441, 585; II, pp. 232, 502, 508, 561, 588, 597; III, 60, 105, 306, 374. In quanto Essenza, Allāh non ha alcuna relazione con altri al di fuori di Se stesso e in quanto tale Egli è inconoscibile da parte delle creature, ma quando Allāh assume delle relazioni con il mondo mediante i Suoi attributi, il mondo Lo manifesta e Lo rende conoscibile, anche se ciò «non porta a conoscere la Sua Essenza (*lā yadullu 'alā al-'ilm bi-dhātihī*), ma solo il Suo Essere (*wujūdihī*)» (*Ibid.*, III, p. 160). Allāh in quanto Essenza e Allāh in quanto Divinità (*ulūha*), ossia in quanto si pone come principio di tutte le relazioni che procedono dai Suoi attributi, sono una sola realtà, ma i due aspetti appaiono distinti nel momento che vengono considerati da un essere posto nella manifestazione. Cfr. W. C. CHITTICK, *Sufī Path of Knowledge*, cit., pp. 6-11; 59-76; vedere anche T. IZUTSU, *Sufism and Taoism*, ccit., ap. II. A partire da QUNAWĪ (m. 672/1274), principale discepolo e successore di Ibn 'Arabī, il grado incondizionato dell'Essenza è chiamato *al-lā ta'ayyun*, «il senza determinazione» (cfr. G. DE LUCA, *Non sono Io il vostro Signore?*, cit., pp. 63-64).

¹⁰⁷ Lo Šaykh definisce il momento «Presente» (*al-ān*) come «l'esistenza perenne (*al-wujūd al-dā'im*) tra due momenti temporali: il tempo passato (*al-zamān al-māḍī*), che nega il non-essere in quanto effettuato (*al-'adam al-muḥaqqaq*), e quello futuro (*al-zamān al-mustaqbal*), che è il non-essere puro (*al-'adam al-*

cezione già formulata da Avicenna¹⁰⁸ e ripresa anche dallo Šaykh al-Akbar, Dio conosce le cose eternamente con la conoscenza che Egli ha di Sé in Se stesso (*'ilmu 'Llāh bi-l-ašyā' 'ilmuhu bi-nafsihi*).¹⁰⁹

Quella che emerge dall'ardito enunciato di Ibn 'Arabī è piuttosto la funzione di questo «Essere totalizzante» che, secondo Qāšānī (m. 730/1330), è l'Uomo Perfetto unitamente all'universo;¹¹⁰ funzione che coincide, in ultima analisi, col significato re-

maḥḍ)» (*Ibid.*, II, p. 69); esso è «la realtà stessa del tempo (*ḥaqīqat al-zamān*)» (*Ibid.*, IV, p. 372), «esistenza (*'ayn*) del passato e del futuro» (*Ibid.*, III, p. 451), anche se, «in se stesso, il tempo è una relazione priva d'esistenza (*lā wujud lahu fi'aynihi*)» (*Ibid.*, III, p. 546). Cfr. anche *Ibid.*, II, pp. 94, 146, 677; III, p. 207; IV, p. 417.

L'«Eterno presente» (*al-ān al-dā'im*) diviene un'espressione tecnica presso 'ABD AL-RAZZĀQ AL-QĀŠĀNĪ (m. 730/1330), per il quale esso è «la piena estensione della Presenza divina entro cui l'Eternità senza inizio (*al-azal*) sprofonda nell'Eternità senza fine (*al-abad*), ed entrambi si trovano (a coincidere) nel momento presente (*al-waqt al-ḥādīr*), poiché ciò che si trova nell'Eternità senza inizio si manifesta nelle presenze temporali (*aḥyāyīn*) dell'Eternità senza fine. Ogni momento temporale di questa (manifestazione) è, infatti, una combinazione dell'Eternità senza inizio con l'Eternità senza fine (*majmū' al-azal wa-l-abad*) mediante la quale sono unificati Eternità senza inizio, Eternità senza fine e momento presente. È per questo motivo che esso viene chiamato il «tempo interiore», o l'«origine del tempo», poiché gli istanti temporali (*al-ānāt al-zamāniyya*) non sono che semplici figure (*nuqūṣ*) e modificazioni (*taḥayyurāt*) al suo interno che permettono il manifestarsi delle sue leggi (*aḥkām*) e delle sue forme (*ṣuwar*), mentre esso rimane eternamente e incessantemente immutabile (*thābit*) nello stato in cui si trova, conformemente alla parola del Profeta – su di lui la Pace!: «Presso il vostro Signore non vi è né mattino né sera» (QĀŠĀNĪ, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, Il Cairo 1981, p. 32; ID., *A Glossary of Sufi Technical Terms*, trad. a cura di N. Safwat, Londra 1991).

¹⁰⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāhiyāt*, VIII, sez. 6 e 7 (AVICENNA, *Metafisica*, ed. e trad. it. con tred. lat. a fronte a cura di O. Lizzini e P. Porro, Milano 2002, pp. 806-839); vedere anche C. FABRO, «Avicenna e la conoscenza divina dei particolari», in *Boll. Filosofico* 1 (1935), pp. 45-54; M. CRUZ HERNANDEZ, *La metafisica de Avicenna*, Granada 1949; M. TABIT AL-FANDI, *Dieu et le monde: leurs rapports d'après Ibn Sīnā*, in «Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University» 11 (1958), pp. 159-180.

¹⁰⁹ «Il mondo è una Copia divina secondo la Forma del Principio; è per questo motivo che abbiamo detto che la scienza che Dio ha delle cose è la scienza che Egli ha di Se stesso» (*Fut.*, II, p. 390). «Colui che vede (*al-rā'ī*), quando gli Si manifestano le essenze dei possibili nello specchio della Sua Essenza le percepisce in Se stesso mediante la Sua Luce, sicché «quel che è visto» (*al-mar'ī*) è incluso in Colui che vede, dal momento che lo percepisce in Se stesso ed Egli rimane Uno nell'esistenza (*fa-huwa wāḥid fi-l-wujūd*), dal momento che le possibilità intelligibili che sono oggetto della visione si trovano, in questo stato, nel non-essere (*'adam*): esse non possiedono alcuna esistenza, nonostante si manifestino a Colui che vede» (*Ibid.*, III, p. 290). Vedere anche M. TAKESHITA, *The Homo imago Dei Motif and the Anthropocentric Metaphysics of Ibn 'Arabī in the Inshā' al-Dawā'ir*, in «Orient. Report of the Soc. for N.E. Studies in Japan» 18 (1982), p. 117.

¹¹⁰ *Al-insān al-kāmil wa-l-'ālam ma'ahu* (QĀŠĀNĪ, *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Il Cairo 1987, p. 11). Per QAY-ŠARĪ tale appellativo va applicato soltanto all'Uomo Perfetto (ID., *Maṭla' khuṣūṣ al-kilam*, Bombay 1300

condito del suo Califfato. È grazie a questo Uomo Perfetto la cui «ampiezza» e la cui «esaltazione» abbracciano tutti gli stati dell'essere,¹¹¹ per cui riunisce in sé l'Ordine globale dell'esistenza, che Dio «manifesta a Se stesso il Suo segreto (*yuzhir bihi sir-rahū ilayhi*)» e ciò, spiega Ibn 'Arabī usando i simboli dell'esperienza sensibile, perché la visione che un essere ha di se stesso guardando la sua immagine riflessa in uno specchio presenta sul piano dell'aspetto esteriore qualcosa *in più* della semplice visione che l'individuo può avere di sé in se stesso.¹¹²

A questo proposito è opportuno citare un passaggio, tratto dalle *Futūḥāt*, parallelo e complementare a quello dei *Fuṣūṣ* che abbiamo menzionato, dove Ibn 'Arabī scrive: «Sappi che non v'era nell'eternità senza inizio (*al-azal*) alcuna cosa che potesse reggere quel che v'era nell'eternità senza fine (*al-abad*) se non il Sé divino (*al-huwa*), ed il Sé volle vedere se stesso secondo una visione di perfezione (*ru'ya kamāliyya*) ed Egli si trovasse esistenzialmente per essa (*takawwana lahā*) e venisse meno, riguardo a Se stesso, lo statuto del Sé divino; allora guardò nelle essenze immutabili, ma non trovò null'altro la cui visione gli conferisse questo grado dell'Affermazione soggettiva (*al-anāna*)¹¹³ che l'essenza dell'Uomo Perfetto».¹¹⁴ Sempre da Ibn 'Arabī veniamo poi a

h., p. 14); JANDI rapporta il *kawn al-jāmi'* all'Uomo e al Libro «coranico» più perfetto, alludendo con essi all'Uomo Perfetto (ID., *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 130).

¹¹¹ «Ampiezza» (*inbisāt*) ed «esaltazione» (*'urūj*), termini impiegati da MUḤAMMAD AL-BURḤĀNPŪRĪ (m. 1029/1620) nel suo trattato *Al-tuḥfa al-mursala* (cfr. M. CHODKIEWICZ, «L'Offrande au Prophète...», cit., p. 35), hanno il loro prototipo islamico nelle due fasi del Viaggio Notturmo del Profeta, simbolo per eccellenza del viaggio iniziatico: il viaggio «orizzontale» (*isrā'*) dalla Mecca a Gerusalemme corrisponde alla realizzazione dell'«ampiezza», mentre l'Ascensione celeste (*mi'rāj*), che costituisce la dimensione «verticale» del Viaggio attraverso i sette Cieli fino alla «distanza di Due tiri d'arco o ancor meno» (Cor. 53:9) dal Volto divino, corrisponde alla realizzazione della «esaltazione» (cfr. M. VĀLSAN, *Références islamiques du 'Symbolisme de la Croix'*, in «Études Traditionnelles» 424-425 (1971), pp. 52-53). Prima di Burḥānpūrī, tuttavia, JĀḤIẒ (m. 255/886) aveva già parlato di «altezza» (*tūl*) e di «larghezza» (*'arḍ*) per definire le due «dimensioni» simboliche della concezione intellettuale, e questi stessi termini avranno un ruolo importante nella dottrina di Ḥallāj (m. 309/922) dove, secondo L. MASSIGNON (HALLĀJ, *Kitāb al-Tawāṣin*, Parigi 1913, pp. 141-145), servono a designare le due «dimensioni» – spirituale e sensibile – del mondo manifestato. Vedere anche P. URIZZI, *Regalità e Califfato - pt. I*, in «Perennia Verba» 3 (1999), 145-147.

¹¹² «Chi guarda nello specchio ottiene una scienza che prima non possedeva» (*Fut.*, III, p. 134). In CHUANG-TZŪ leggiamo: «A chi nasce bello gli uomini forniscono lo specchio: se essi non glielo dicessero, egli non saprebbe di essere più bello degli altri. Che egli lo sappia o non lo sappia, che egli ne abbia o non ne abbia udito parlare, la sua piacevolezza mai cessa ed anche il godimento degli altri mai non finisce» (C.T., XXV, 2; trad. it. in F. TOMASSINI, *Testi taoisti*, Torino 1977, p. 556).

¹¹³ Lett.: «il fatto di dire 'io'». Lo Šaykh dà la definizione di questi termini, assieme a quelli di *huwiyya* e di *inniyya*, nel cap. 287 e parla della «Dimora dell'affermazione soggettiva» (*manzil al-anāna*) riferendosi alla ad ABŪ YAẒĪD AL-BIṢṬĀMĪ (cfr. *Fut.*, II, p. 636, r. 19, dove riporta *الانابة منزل*, sicuramente un errore

sapere che lo statuto del Sé (*ḥukm al-Huwa*) viene meno quando il Principio si rende visibile a Se stesso (*mašhūd li-nafsihi*), e in questo caso l'Ipseità divina (*al-huwiyya*) rimane «conosciuta» (*ma'lūma*), ma non «vista» (*ghayr mašhūda*), poiché il Sé in quanto tale non si manifesta mai (*lā yazhar*), né mai può essere visto (*lā yušhad*).¹¹⁵ Il Sé, pur rimanendo in Se stesso trascendente (*munazzah*), prende allora il posto di colui che vede (*al-šāhid*),¹¹⁶ e ciò avviene sempre in una forma appartenente all'ambito sensibile o a quello dell'immaginazione. Nel momento in cui si manifesta tale forma, l'Essenza che continua a sussistere non-manifestata prende il nome di Sé (*huwa*), affinché si sappia che il Sé è lo Spirito (*rūḥ*) di tale forma e ciò che essa significa e indica (*madlūlahā*).¹¹⁷

Il simbolismo dello specchio gioca un ruolo importante in Ibn 'Arabī e compare non poche volte sotto la sua penna; nel presente contesto, poi, è assolutamente fondamentale per comprendere la dinamica della molteplicità in relazione all'unità indivisa del Principio,¹¹⁸ dal momento che, come scrive lo Šaykh al-Akbar, «è necessario

per منزل الانانة, che si ritrova alla r. 23; così anche dell'ed. cairina del 1274 h. a cura dell'Emiro 'Abd al-Qādir), del quale si riportano locuzioni teopatiche come: *Subḥānī*, «Gloria a Me!», dove è la Divinità stessa che parla in prima persona attraverso il velo del servitore che ha realizzato l'Identità suprema. Per Ibn 'Arabī, infatti, questa è la Sintesi essenziale (*al-jam'iyya al-dhātīyya*) – l'Identità suprema, appunto – «che l'iniziato ottiene da parte divina solo grazie a una contemplazione realizzativa ottenuta dietro il velo d'un supporto teofanico umano (*khalf ḥijāb mazhar bašarī*)». La «soggettività trascendente» (*anāniyya*, termine derivato da *anāna*) è descritta come «la realtà intrinseca dell'Unità metafisica (*ḥaqīqa al-aḥadiyya*), che è l'essenza stessa della Sintesi trascendente ('*ayn al-jam'*)», ed è – precisa Ibn 'Arabī – «una delle Dimore degli stati di non-manifestazione (*manāzil al-ghuyūb*) e non compare quindi mai nella manifestazione (*lā zuhūr lahu fī-l-šahāda*)», anche se vi lascia delle tracce (*athār*) (*Ibid.*; cfr. anche *Fut.*, II, p. 69). Cfr. C. CASSELER, *Introduzione a IBN 'ARABĪ, Il Libro del Sé divino*, Torino 2004, pp. 94-101.

¹¹⁴ *Fut.*, II, p. 642.

¹¹⁵ *Ibid.*, II, pp. 128, 579; II, p. 405, IV, p. 443. «Il pronome *huwa* si riferisce ad una persona assente (*ḍamīr ghā'ib*), ossia «non visibile», del cui modo d'essere non può essere data alcuna valutazione, poiché di lui non si sa nulla finché non è visto (*ḥattā yušhad*), ma in quello stesso momento cessa di essere un *huwa*, poiché il suo stato di «assenza» (*ghaybiyya*) è cessato (*zālat 'anhu*)» (*Ibid.*, III, p. 195).

¹¹⁶ Considerato come un termine tecnico, *al-šāhid* è stato inteso come il «Testimone contemplativo» da parte di Dio, nozione che ha avuto un'importanza considerevole nel sufismo del III sec. a Baghdād, specialmente nella dottrina di AL-ḤALLĀJ, cfr. KALĀBĀDĪ, *Il sufismo nelle parole degli Antichi*, introduzione, trad. e note a cura di P. Urizzi, Palermo 2002, pp. 220 n. 529, e 262 n. 594.

¹¹⁷ *Fut.*, II, p. 438.

¹¹⁸ Un identico simbolismo è applicato allo stesso riguardo in ambito indù per illustrare che il Principio non «entra» nell'universo; il Vedānta insegna che l'espressione «entrare» (*anupraviś*) è impiegata nella Śruti (*Chānd. Up.*, VI.3.2; *Taitt. Up.*, II.6.7) solo per indicare la Sua manifestazione e che l'unità indivisa del Sé trascendente non è affetta dalla molteplicità dell'esistenza (cfr. *The Taittiriya Upanishad with the Comm. of Sankaracharya, Suresvaracharya, Vidyaranya*, Madras 1980, pp. 539-543).

che ci sia la molteplicità nell'essenza unica (*al-kuthra fi 'ayn al-wāḥida*) e che vi sia l'unità della molteplicità (*aḥadiyyat al-kuthra*):¹¹⁹ mediante la prima il Tesoro nasco-
sto si manifesta e Dio rivela i Suoi Nomi ed Attributi, mentre con la seconda il tutto
ritorna a Lui e Gli restituisce la visione di Sé in altri che Lui.

Questa dinamica, conforme al processo cosmogonico a partire dalla Luce divina
descritto all'inizio, si svolge mediante l'effusione di questa stessa Luce sulle possibi-
lità di manifestazione (*al-mumkināt*) che dimorano nelle tenebre della non-esistenza,
ma tale processo riguarda solo queste stesse possibilità, poiché la luce non diviene
mai tenebra, né la tenebra luce, dato che la luce pura (*al-nūr al-maḥḍ*) è Dio stesso,
mentre la pura tenebra (*al-ḡulma al-maḥḍa*) è l'impossibile (*al-muḥāl*)¹²⁰ o, detto in al-
tri termini, la pura luce è l'Esistenza assoluta (*al-wujūd al-muṭlaq*) e la pura tenebra il
nulla assoluto (*al-'adam al-maḥḍ*).

La posizione del nulla assoluto nei confronti dell'Esistenza assoluta è quella di
fungere come da specchio in cui l'Esistenza vede la sua forma, e questa forma è lo
stesso possibile.¹²¹ Il possibile (*mumkin*) occupa invece una posizione intermedia
(*barzakh*) tra il nulla assoluto che è pura tenebra e l'Esistenza assoluta che è pura Lu-
ce.¹²² Per quanto non-esistente (*ma'dūm*), esso possiede un'essenza immutabile¹²³ che

¹¹⁹ *Fut.*, III, p. 289.

¹²⁰ *Ibid.*, III, p. 274.

¹²¹ *Ibid.*, III, p. 47. Peraltro, anche «l'Esistenza assoluta funge da specchio al nulla assoluto e quest'ultimo vede se stesso nello specchio del Principio (*al-Haqq*) e la forma che vede in questo specchio è quella stessa non-esistenza da cui è caratterizzata il possibile» (*Ibid.*, pp. 47-48).

¹²² «Quando il possibile venne all'esistenza, fu colorato dalla luce, e la non-esistenza scomparve. Aprì gli occhi e vide che l'Essere era Bene puro, ma non sapeva cosa Esso fosse, né si rendeva conto che era Questi che gli aveva ordinato di venire all'esistenza. La teofania (perenne) gli fece allora conoscere quello che vide, ma non il fatto che l'Essere gli aveva dato la sua esistenza. Quando fu colorato di luce, il possibile rivolse la sua attenzione a sinistra. Vide la non-esistenza. L'investigò e vide che egli emergeva da essa come un'ombra (*ḡill*) che emerge da una persona che si mette di fronte alla luce. Si chiese: 'Cos'è questo?' La Luce gli disse dal lato destro: 'Questo sei tu, se tu fossi luce, l'ombra non avrebbe consistenza. Io sono la Luce ed Io allontano l'ombra. La luce che tu possiedi deriva da ciò che nella tua essenza è rivolto verso di Me. Da ciò tu vieni a sapere che tu non sei Me. Poiché Io sono Luce senz'ombra, mentre tu sei una luce mista a causa del tuo essere una possibilità. Se tu ti rivolgi a Me, Io t'accolgo; e se invece ti rivolgi alla non-esistenza, allora essa ti accoglierà, poiché tu ti trovi tra l'esistenza e la non-esistenza, tra il Bene ed il male... Non rivolgerti a Me con uno sguardo che ti annienti (*yafnīka*) alla tua ombra, altrimenti pretenderesti essere Me e cadresti nell'ignoranza. Ma nemmeno rivolgiti alla tua ombra con uno sguardo che ti annienti a Me. Ciò ti renderebbe sordo, e rimarresti ignorante del motivo per cui ti ho creato. Sii dunque talvolta questo e talvolta quest'altro. Iddio ha creato per te due occhi solo perché tu veda Me con un occhio e con l'altro la tua ombra'» (*Ibid.*, II, pp. 303-304).

¹²³ «Il possibile possiede un'essenza immutabile (*'ayn thābīta*) e la qualifica d'essere «qualcosa» (*ṣay'yya*) nel suo (stesso) stato di non-esistenza» (*Ibid.*, III, p. 47).

consente il suo apparire esteriormente secondo la forma dell'Esistenza assoluta e in qualche modo è «come la forma che appare tra colui che vede (*al-rā'ī*) e lo specchio (*mir'āt*): non è né colui che vede, né altri che lui».¹²⁴

Ibn 'Arabī, contrariamente agli insegnamenti che troviamo nelle scuole vedantiche dell'India, è più circostanziato nell'esprimersi al riguardo; anche se, sia in un contesto che nell'altro, è sempre attorno alla nozione di Ipseità divina (*huwiyya*) che ruota tutta la dottrina dell'Identità suprema (*tawḥīd*). Lo Šaykh al-Akbar parla ad esempio di «Identità dell'inclusione» (*tawḥīd al-ilḥāq*), affermando che il Principio è incluso nel servitore allo stesso modo in cui il servitore è incluso nel Principio, perché la parte non è separata dal tutto. Manifestandosi, Dio s'è celato agli sguardi con la Sua stessa manifestazione, sicché la Sua Luce – che è Lui stesso – è rimasta inclusa nell'esistenza e la Sua manifestazione s'è occultata.¹²⁵ Egli, infatti «è Luce e la luce non è percepita che dalla luce, quindi non è percepita che da Lui».¹²⁶ La creatura, invece, quando percepisce lo fa mediante la luce della percezione che si trova inclusa in lei e questa, non essendo affatto qualcosa di altro da lei, le impedisce di vedere il Principio che, resosi immanente, dimora in lei come suo Sé.¹²⁷ In ultima analisi, «Colui che vede» (*al-rā'ī*) non è altri che il Principio, diventato, per così dire, il Sé della creatura.

Rimane da chiarire un punto fondamentale: posto che «Colui che vede» è solo il Principio in quanto Sé, che cosa vede nella Sua visione: vede Sé stesso o vede i possibili? E di conseguenza, che cosa bisogna intendere quando diciamo di un uomo che «vede» Dio?¹²⁸ Stando al citato brano dei *Fuṣūṣ*, abbiamo visto che, manifestando a Se stesso il Suo segreto nello specchio dell'Essere totalizzante, è a Se stesso che il Principio si manifesta, anche se la forma percepita è quella offertagli dallo specchio. Dio vede dunque Se stesso, ma la Sua visione include anche i possibili. Dio, infatti,

¹²⁴ *Ibid.*, III, p. 47. «Il possibile, infatti, in quanto immutabile, non è né il Principio né altro che Lui; né peraltro, in quanto non-esistente, è l'impossibile, ma neppure altro che lui. È come se fosse una realtà (puramente) relativa (*amr idāfi*)» (*Ibid.*, p. 48).

¹²⁵ ID., *Kitāb al-ḥujub*, in ID., *Majmū' al-rasā'il al-ilāhiyya*, Il Cairo 1907, p. 28.

¹²⁶ *Fut.*, III, p. 392.

¹²⁷ *Ibid.*, III, p. 274. Il Principio è «incluso» nel servitore nel senso che l'essenza immutabile di quest'ultimo è uno specchio per l'Essere del Principio (*mir'āt wujūd al-Ḥaqq*) che si trova incluso in esso, mentre il servitore è «incluso» nel Principio per il fatto che la luce che percepisce la Luce non è altro che la Sua Luce unica, quella di Colui che Si manifesta col Suo nome «la Luce», solo che «il Principio è Luce nella Luce, mentre la creatura è luce nella tenebra nel suo stato di non-esistenza e luce su Luce nel suo stato di esistenza, poiché è la vera prova che conduce al suo Signore» (*Ibid.*, III, p. 392).

¹²⁸ Su questo tema si veda P. URIZZI, *La Visione teofania secondo Ibn 'Arabī*, in «Perennia Verba» 1 (1997), pp. 37-52; *Ibid.*, 2 (1998); pp. 3-35.

vede le loro essenze non-manifestate, nello specchio della Sua Essenza; tuttavia, precisa Ibn 'Arabī, dal momento che ciò che è visto (*al-mar'ī*) viene percepito dal Principio in Se stesso mediante la Sua Luce, esso è incluso in Colui che vede che rimane quindi Uno nell'esistenza (*fa-huwa wāḥid fī-l-wujūd*).¹²⁹ Nel dominio dell'Essere, infatti, non vi è che un'unica Essenza¹³⁰ poiché il Principio si è manifestato all'universo (*zahara li-l-'ālam bi-dhātihī*) mediante Se stesso e le Sue luci (*anwār al-dhāt*) «non son altro che le cose esistenti (*mawjūdāt*); sono esse le Glorie del Volto (divino)», precisa lo Šaykh, Glorie che «si sono diffuse sulle essenze dei possibili (*a'yān al-mumkināt*), tramite la cui riflessione Egli ha percepito Se stesso (*adraka nafsahu*)».¹³¹

I possibili che formano il tessuto del mondo, nondimeno, sono sì lo specchio del Principio, ma prima della comparsa dell'Uomo sono come uno specchio non ancora lucidato, «un corpo amorfo privo di spirito (*rūḥ*)», è detto nei *Fuṣūṣ*, e «l'Ordine (cosmico) richiedeva pertanto la lucidatura dello specchio dell'universo, e Adamo è l'essenza della lucentezza di questo specchio e lo spirito di questa forma».¹³² Adamo designa qui l'umanità nel suo insieme,¹³³ paragonata, in rapporto a Dio, «a ciò che la pupilla – mediante cui avviene la visione – è per l'occhio... poiché è grazie all'uomo che Dio osserva le Sue creature».¹³⁴ L'Uomo – stiamo parlando ovviamente dell'Uomo Perfetto¹³⁵ – è dunque il Vicario di Dio nella visione e nella preservazione dell'universo.¹³⁶

Ogni essere possibile, essendo unito mediante l'Ipseità divina all'Essere necessario, si trova di fatto incluso nella necessità e partecipa in qualche modo a ciò che l'Essere necessario è in Se stesso quanto a relazioni e a Nomi,¹³⁷ ma soltanto nell'Uomo è stato insufflato lo Spirito divino¹³⁸ ed egli è quindi in grado di averne una piena consapevolezza o, detto in altri termini, di realizzare effettivamente l'Identità suprema. Tutto quel che si trova nell'universo, infatti, ignora il Tutto (*al-*

¹²⁹ *Fut.*, III, p. 290.

¹³⁰ *Ibid.*, III, p. 281.

¹³¹ *Ibid.*, III, p. 274.

¹³² *Fuṣ.*, p. 49.

¹³³ A proposito del primo capitolo dei *Fuṣūṣ* dedicato al Verbo di Adamo, nel suo breve compendio intitolato *Naqṣ al-Fuṣūṣ*, Ibn 'Arabī dichiara: «Per Adamo intendo lo stato umano d'esistenza (*wujūd al-'ālam al-insānī*)» (pubblicato in JĀMĪ, *Naqd al-nuṣūṣ*, ed. a cura di W.C. Chittick, Teheran 1977, p. 3).

¹³⁴ *Fuṣ.*, p. 50.

¹³⁵ Sono gli stessi *Fuṣūṣ* (p. 50) a precisarlo.

¹³⁶ Vedere *infra*, parte finale.

¹³⁷ Cfr. *Fut.*, III, p. 290.

¹³⁸ È grazie a questa «insufflazione» (*nafakh*) (cfr. *supra*, nota 104) che l'Uomo eredita da Dio la «Scienza dei Nomi» (*Ibid.*, III, p. 408), essenza stessa del Vicariato.

kull) e conosce solo la parte, tranne l'Uomo Perfetto che, essendo creato secondo la Forma divina, conosce il Tutto (*ya'raf al-kull*).¹³⁹ L'Uomo Perfetto conosce il Tutto perché ad esso s'identifica: dal momento che, come afferma Ibn 'Arabī, soltanto «il Tutto conosce il Tutto simile a lui e conosce le parti che la sua totalità comprende»;¹⁴⁰ bisogna quindi necessariamente concludere che egli è *il Tutto universale*. La realizzazione di questo grado totalizzante trascende i limiti dell'essere individuale in quanto tale, poiché colui che vi perviene non è più un uomo, nel senso individuale della parola, avendo ormai superato i limiti dell'umanità come pure quelli di tutte le altre condizioni limitative di qualsiasi stato di esistenza;¹⁴¹ chi lo realizza lo fa mediante la sua essenza trascendente che è identica all'Ipseità del Principio.¹⁴² Egli è come «la parte che ha fatto ritorno al suo tutto, e... viene incorporata nel Tutto, che non è altro che (l'insieme delle) sue parti, e il Tutto percepisce le sue parti una per una, mentre la parte non percepisce il Tutto».¹⁴³

Ibn 'Arabī ci ricorda che Dio, nel suo stato di Tesoro nascosto, desiderò essere conosciuto da altri che Se stesso, ma dal momento che ogni cosa non conosce altra cosa che a partire da se stessa, poteva conoscerlo solo colui che fosse stato creato secondo la Forma divina,¹⁴⁴ senza l'esistenza di un essere simile non si sarebbe potuto realizzare lo scopo in vista del quale era stato creato l'universo,¹⁴⁵ e questi è solo l'Uomo

¹³⁹ *Ibid.*, III, p. 398.

¹⁴⁰ *Ibid.*, III, p. 283.

¹⁴¹ È per questo motivo che ci viene detto che «non v'è nessuno altro assieme all'Uomo Perfetto nel suo grado, dal momento che nessun altro ottiene la Forma divina al di fuori di lui, il suo grado è al di là del poter essere raggiunto (da altri): egli non è conosciuto che da Allah e Allah non è conosciuto che dall'Uomo Perfetto che è il Suo piano di riflessione e quando il suo grado viene elevato mediante l'onnicomprendività (*al-iḥāṭa*) e l'ottenimento del Tutto (*ḥuṣūl al-kull*), la parte non può conoscerlo perché la parte non conosce il Tutto, dal momento che una cosa non conosce che se stessa e non conosce altro che a partire da se stessa e la parte non possiede l'attributo del tutto. Pertanto nessuno può conoscere l'Uomo Perfetto, poiché egli non possiede il grado del Tutto» (*Ibid.*, III, pp. 282-283).

¹⁴² Nello stesso senso per cui gli indù affermano che l'*ātman* di ciascun essere è identico al *Paramātmān*, il Sé Supremo, lui stesso identico a *Brahma*.

¹⁴³ *Ibid.*, III, p. 277. Nel passaggio citato si riferisce al Profeta quando, arrivato al limite dell'Ascensione celeste, ottiene la Visione trasformante del suo Signore mediante il *tawḥīd* dell'inclusione, ma non è «lui» – ossia l'individuo Muḥammad – a vederLo. «Quando il mio Amato si manifesterà, con quale occhio Lo vedrò? Col Suo Occhio, non col mio, poiché nessuno Lo vede eccetto Lui» (*Ibid.*, I, p. 413).

¹⁴⁴ È per questo che il Principio conosce le realtà distintive (*al-juz'iyāt*), mentre queste non Lo conoscono; per cui, quando la parte conosce il tutto, non conosce di esso che la sua stessa realtà distintiva (*'ayn juz'iyatīhi*), poiché conosce ogni cosa in se stesso e per se stesso, e non sa di essere la parte di un tutto (*Ibid.*, III, p. 277).

¹⁴⁵ *Ibid.*, II, p. 476.

Perfetto.¹⁴⁶ Solo quest'ultimo conosce Dio, e lo conosce a partire da se stesso poiché «per la sua esistenza e la perfezione della sua Forma non ha bisogno di prove dimostrative perché, per lui, la prova dimostrativa è la sua stessa esistenza».¹⁴⁷

In sintesi, questo Uomo Perfetto, questo *Insān al-kāmil*, è l'essere più perfetto; nell'esistenza non vi è nessuno più perfetto di lui e tale perfezione è la conseguenza diretta dell'essere stato creato per il Vicariato, ossia per la sua conformità alla Forma divina che consiste nel possesso effettivo di tutti i Nomi.¹⁴⁸ Posto tra il Principio e la manifestazione, l'Uomo Perfetto è lo specchio in cui si rispecchia la forma del mondo e quello in cui Dio vede la Sua propria Forma:¹⁴⁹ «Colui che ottiene questo grado ha raggiunto il grado della perfezione (*rutbat al-kamāl*) e non vi è grado più perfetto nel dominio dell'essere possibile».¹⁵⁰ È per questo motivo che Ibn 'Arabī dirà: «Sappi che la Perfezione in vista della quale l'uomo fu creato è il fatto d'essere il Vicario di Dio (*khilāfa*)».¹⁵¹

Prima di concludere bisogna sottolineare, almeno sommariamente, un ultimo aspetto della questione: la *khilāfa*, pur essendo il grado supremo e la perfezione ulti-

¹⁴⁶ «Quando Dio desiderò essere conosciuto, non fu in grado di farlo che colui che fu creato secondo la Sua Forma, e Dio non ha esistenziato nessuno secondo la Forma al di fuori dell'Uomo Perfetto» (*Ibid.*, III, p. 266). «Se nel mondo non vi fosse alcuno secondo la Forma del Vero, non si realizzerebbe lo scopo della scienza mediante il Vero, intendo della scienza del contingente nel Suo detto: 'Ero un tesoro nascosto e desiderai essere conosciuto'» (*Ibid.*, III, p. 267).

¹⁴⁷ *Ibid.*, III, p. 282. Poiché l'*Insān al-kāmil* è qualificato con la perfezione dell'esistenza (*kamāl al-wujūd*). È questa «la conoscenza della perfezione (*ma'rifat al-kamāl*), che è la conoscenza che ci è richiesta per essersi manifestato con Se stesso e la Sua Essenza (*li-zahara bi-nafsihī wa dhātihī*) alla Sua creazione affinché Lo conoscessero» (*Ibid.*).

¹⁴⁸ *Ibid.*, II, p. 441. «L'uomo non si chiama Vicario (*khalīfa*) che per il completamento della Forma divina in lui» (*Ibid.*, III, pp. 157, cfr. anche II, pp. 103-104, 468, 603; III, pp. 196, 269, 280, 299, 363). È per questo grado che l'Uomo è la vera «misura di tutte le cose», sia manifestate che non-manifestate: «Non conosce il valore del Principio che colui che conosce l'Uomo Perfetto che Dio ha creato secondo la Sua Forma, che è il Vicariato... (egli) misura Dio con la Sua vera misura, poiché l'Uomo Perfetto misura Dio esteriormente e interiormente, con la Forma, con il rango (*manzila*) e con il significato interiore (*al-ma'nā*)» (*Ibid.*, IV, p. 132). Questo ci dà il vero senso del passo di S. Paolo citato più in alto: «Finché giungiamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio a un uomo perfetto, alla misura della statura della pienezza di Cristo» (Eph. 4, 13), e possiamo ricordare a questo riguardo anche la dottrina kabbalistica della *Ši'ur Qomah*, la «misura della statura» del Creatore (cfr. G. SHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Parigi 1968, cap. II; ID., *La Cabala*, Roma 1982, pp. 22-28, e l'omonimo trattato *Ši'ur Qomah*, in *Mistica ebraica*, a cura di G. Busi, Torino 1995, pp. 73-85).

¹⁴⁹ *Fut.*, III, p. 398.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, II, p. 272; cfr. IBN 'ARABĪ, *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. a cura di S. Ruspoli, Parigi 1981, pp. 43-48.

ma dell'esistenza, non è però il fine immediato (*al-qaṣd al-awwal*) dell'uomo, poiché questo, scrive sempre Ibn 'Arabī, è costituito dalla conoscenza di Dio (*ma'rifa al-Ḥaqq*) e dal culto (*'ibāda*) che Gli è dovuto,¹⁵² e la *khilāfa*, venendo in seguito, costituisce quindi il suo secondo fine (*al-qaṣd al-thānī*).¹⁵³ Il primo fine, pertanto, coincide di nome e di fatto con la santità, la *walāya*, che è un grado ben distinto da quello della *khilāfa*.¹⁵⁴ Nel primo caso, infatti, l'uomo «è totalmente per Dio (*kulluhu li-Llāh*), mentre nel caso della *khilāfa* egli è in qualche momento per Dio e in qualche altro momento per il mondo».¹⁵⁵ La differenza tra questi due gradi è quella che, dal punto di vista iniziatico, si ha tra la «realizzazione ascendente», in cui l'essere sale lungo gli stati superiori fino ad essere estinto nel Principio e unito a Lui,¹⁵⁶ e la «realizzazione discendente» che è il ritorno verso la manifestazione (*al-rujū' ilā-l-khalq*).¹⁵⁷

È nella perfezione della santità (*walāya*) che l'iniziato conosce Allāh, poiché non conosce Dio che Dio stesso.¹⁵⁸ È soltanto quando è unito a Dio, quando il Principio diviene il suo udito e la sua vista ed ogni sua facoltà, che l'Uomo «conosce ogni cosa mediante Dio e conosce Dio mediante Dio»,¹⁵⁹ partecipando in tal modo alla conoscenza stessa di Dio, che avviene mediante la Sua Essenza e non attraverso qualcosa

¹⁵² Conformemente al versetto: «Non ho creato i jinn e gli uomini che perché Mi adorino (*li-ya'budūn*)» (Cor. 51:56), che Ibn 'Abbās, avrebbe commentato nel senso di «perché Mi conoscano (*li ya'rifūn*)» e FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ (m. 606/1209) ha supportato tale interpretazione citando il *ḥadīṭ qudsī*: «Ero un Tesoro nascosto e desiderai essere conosciuto (*aradtu an u'raf*)» (ID., *Mafāṭīḥ al-ḡayb*, vol. XXVIII, p. 200).

¹⁵³ *Fut.*, I, p. 123.

¹⁵⁴ Ma anche dalla profezia (*nubuwwa*) e dalla missione legiferante (*risāla*) in quanto tali.

¹⁵⁵ *Ibid.*, IV, p. 60.

¹⁵⁶ Sullo stato di «unione» (*jam'*) e di «estinzione» (*fanā'*) vedere KALĀBĀDĪ, *Il sufismo...*, cit., cc. 57 e 59.

¹⁵⁷ L'inizio della *khilāfa* si ha infatti nel momento in cui si accede alla contemplazione del Calamo Supremo (*al-qalam al-a'lā*), che conferisce la Scienza della santità (*'ilm al-walāya*) (*Fut.*, II, p. 283). Alla «realizzazione discendente» è dedicato in particolare il cap. 45 delle *Futūḥāt* (I, pp. 250-253) tradotto e commentato da M. VĀLSAN, *Sur celui qui "revient" (vers les créatures) après être "parvenu" (à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir*, in «Etudes Traditionnelles» 307 (1953), pp. 120-139. Adamo per ottenere la *khilāfa* deve «cadere» (ossia «discendere») sulla Terra, che non sta ad indicare la sua abiezione, bensì l'onore del suo alto ufficio (*Ibid.*, II, p. 68, e ID., *Al-Isfār 'an natā'ij al-asfār*, «Le Dévoilement des effets du voyage», ed. e trad. a cura di D. Gril, Combas 1994, pp. 30-36).

¹⁵⁸ *Fut.*, II, p. 68.

¹⁵⁹ Allusione ad una sentenza di ABŪ YAZĪD AL-BIṢṬĀMĪ: «Ho conosciuto Dio mediante Dio (*'arāftu 'Llāh bi-Llāh*), e ho conosciuto ciò che non è Dio mediante la luce di Dio (*wa-'arāftu mā dūna 'Llāh bi-nūr Allāh*)» (SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Il Cairo 1969, p. 72).

di aggiunto ad essa.¹⁶⁰ Troviamo qui la risposta anche alla domanda sollevata anzi-tempo: cosa bisogna intendere quando diciamo di un uomo che «vede» Dio? Ibn 'Arabī scrive in un suo verso: «Quando il mio Amato Si manifesterà, con quale occhio Lo vedrò? Col Suo Occhio, non col mio, poiché nessuno Lo vede eccetto Lui».¹⁶¹ L'essere di cui Dio è l'udito e la vista è «in assoluto un essere divino» (*ḥaqqan muṭlaqan*), ma questa è anche la ragione per cui egli, in questa condizione, non è un *khalīfa*.¹⁶²

In questi passaggi si allude al noto *ḥadīth qudsī* del *taqarrub*, ossia del modo in cui si ottiene la Prossimità a Dio (*qurb*), caratteristica primaria della santità, nel quale Dio stesso afferma: «Il Mio servitore non si avvicina a Me con nulla di meglio di quel che gli ho reso obbligatorio, ed egli non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a che Io l'ami, e quando lo amo, Io sono l'udito con cui sente, la vista con cui vede, la mano con cui afferra ed il piede con cui cammina...».¹⁶³ Lo scopo delle opere obbligatorie (*farā'id*) è quello di avvicinare l'essere al Principio divino; quello delle supererogatorie (*nawāfil*), invece, è di rendere l'uomo un "Vicario del Principio" (*khalīfat Allāh*) nei confronti degli altri esseri, che è il grado più elevato (*a'lā al-marātib*)¹⁶⁴ che l'essere possa raggiungere. In questo grado l'essere «contempla (ancora) Dio mediante Dio, ma contempla il mondo mediante se stesso, non mediante Dio».¹⁶⁵

¹⁶⁰ *Fut.*, II, p. 298; cfr. W. C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., pp. 167-168. «Il Principio è la lingua del servo, il suo udito e la sua vista mediante la sua *Huwiyya*, non mediante il Suo attributo» (*Ibid.*, IV, p. 701; cfr. anche *Ibid.*, p. 566). Identica la posizione del Vedānta: «La persona che è dentro (l'occhio è il Brahman)... » (*Brahma-Sūtra*, I.2.13-17; *Il Brahmasūtra, commentato da Shankara, (Brahmasūtrasankarabhasya)*, trad. a cura del gruppo Kevala, Roma 2000, pp. 234-243).

¹⁶¹ *Fut.*, I, p. 305.

¹⁶² *Ibid.*, II, p. 69.

¹⁶³ BUKHĀRĪ, *Riqāq*, 38; IBN ḤANBAL, VI, p. 256; cfr. QUŠAYRĪ, *Risāla*, p. 45; vedere W. GRAHAM, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Mouton - The Hague - Parigi 1977, pp. 173-174. «L'essere umano perfetto possiede opere supererogatorie in aggiunta a quelle obbligatorie, e se l'uomo si avvicina al suo Signore mediante queste, Egli lo ama, e se lo ama è il suo udito e la sua vista, e quando Dio è la vista di un simile servitore, questi Lo vede e Lo percepisce con la sua vista, poiché la sua vista è il Principio, per cui egli non Lo vede che mediante Lui e non mediante se stesso» (*Fut.*, IV, p. 30). Lo Šaykh cita o allude spesso a questo detto o a qualche variante dello stesso nelle sue opere; cfr. *Ibid.*, I, pp. 203, 221, 305, 434, 448, 525, 697; II, pp. 65, 118, 124, 189, 322, 381, 614; III, pp. 67, 189, 304, 365, 566; IV, pp. 91, 417, 449, 461, 529. Per ABŪ YA'QŪB AL-SŪSĪ (III sec.) la vera prossimità consiste nel non aver coscienza della nostra prossimità a Dio a motivo della visione della Sua prossimità nei nostri confronti, considerata da ABŪ NAŠR AL-SARRĀJ (m. 378/988) la forma più elevata di prossimità (ID., *Kitāb al-luma' fī-l-tašawwuf*, Londra 1963, p. 57).

¹⁶⁴ *Ibid.*, II, p. 202.

¹⁶⁵ *Ibid.*, II, p. 555.

Concludendo, possiamo dunque dire che il Fine ultimo dell'Uomo coincide con la finalità stessa della creazione nella Mente divina; in un certo senso si potrebbe perfino dire che il suo Fine coincide con il Fine di Dio, poiché l'uomo cerca Dio e Dio l'uomo e nel momento dell'Incontro cade ogni distanza. Ciò non va inteso, tuttavia, nel senso che l'uomo non rimane più uomo o che Dio cessi di essere Dio,¹⁶⁶ né che la distinzione servo/Signore possa essere abolita,¹⁶⁷ ma solo che viene a cessare ogni separazione.¹⁶⁸ Ciò nonostante, non va però neppure dimenticato che l'*amāna*, che rende l'Uomo un signore e una divinità nei confronti delle altre creature, è un «Deposito di fiducia» che egli detiene a titolo di «sostituto» (*nā'ib*)¹⁶⁹ e in quanto tale dev'essere restituito.¹⁷⁰ La *khilāfa* implica il possesso del regno (*mulk*),¹⁷¹ e questo non appartiene che a Dio e a Lui ritorna¹⁷² poiché, dal momento che «non v'è nulla nell'esistenza tranne Dio»,¹⁷³ l'Essere tutto intero appartiene unicamente a Lui.

¹⁶⁶ «Le realtà essenziali non possono mutare: il servitore è un servitore e il Signore un Signore; Dio è Dio e la creatura una creatura» (*Fut.*, II, p. 371); se fosse possibile per un essere cambiare la sua natura «le realtà essenziali sarebbero stravolte; Dio cesserebbe allora d'essere divinità: il Principio diverrebbe un creatura e la creatura un Principio e nessuno potrebbe più contare su una conoscenza certa, poiché il necessario diventerebbe il possibile e l'impossibile il necessario, e l'Ordine (universale) sarebbe corrotto» (*Ibid.*, III, p. 53).

¹⁶⁷ «Il Signore è Signore e il servitore è servitore, e i due non si confondono (*lā taghālīt*)» (*Ibid.*, III, p. 224).

¹⁶⁸ Cfr. W. C. CHITTICK, *Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 319. Come direbbe ECKHART, essi rimangono per sempre «uno anche nella diversità» (*Dell'Uomo nobile*, in MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, trad. a cura di M. Vannini, Firenze 1982, p. 51). L'Uomo ha la capacità di cogliere ad un tempo l'unità essenziale e la dualità formale (vedere W.C. CHITTICK, *Ibid.*, pp. 356-369).

¹⁶⁹ L'Uomo non lo possiede che grazie alla presenza in lui dello Spirito supremo (*al-rūḥ al-a'zam*), poiché è per questa presenza che l'uomo può essere propriamente un *khaliḥ* (cfr. *Šarḥ al-tā'iyya al-kubrā*, attribuito a QĀSĀNĪ, in margine al commento di NĀBULUSĪ alla *Tā'iyya*, Il Cairo s.d., p. 24). È lo Spirito supremo a riconoscere per primo la funzione dominicale dopo che il Principio gli Si rivela col *tajallī al-aqdas*, e dopo questo riconoscimento il Principio gli affida il dominio della manifestazione: «Gli disse lo Spirito: 'Mio Signore, T'ho ascoltato, hai detto che io possiedo un regno (*mulk*)'» (*Fut.*, I, p. 113). Cfr. con la funzione del *muṭā'* nel *Miškāt al-anwār* di GHAZĀLĪ; ID., *Le Tabernacle des Lumières*, trad. a cura di R. Deladrière, Parigi 1981, p. 30-31, 93-94, 111 nota 118).

¹⁷⁰ Su questo tema ritorna spesso AḤMAD SIRHINDĪ (m. 1034/1624); vedi ID., *Maktūbāt-i Imām-i rabbānī*, Karachi, 1392 h., III, 62, p. 409; 75, p. 437; 97, p. 499; 109, p. 530. Questa restituzione corrisponde alla «sottomissione» finale del Figlio di cui parla S. PAOLO: «E quando ogni cosa gli sarà sottoposta, allora il Figlio sarà anch'egli sottoposto a colui che gli ha sottoposto ogni cosa, affinché Dio sia tutto in tutti» (*I Cor.* 15:28).

¹⁷¹ Cfr. G. DE LUCA, *Non sono Io il vostro Signore?*, cit., pp. 68 e 87, note 59, 60.

¹⁷² Nel Giorno del Giudizio sarà detto: «A chi appartiene oggi il regno (*mulk*)? Ad Allāh, l'Unico, il Soggiogatore!» (*Cor.* 40:16).

¹⁷³ *Fut.*, I, p. 279; II, pp. 54, 148, 160, 516; III, pp. 68, 80, 373.

Ciò non vuol comunque significare che il Vicariato dell'Uomo Perfetto scompaia dell'esistenza, ma soltanto che il suo statuto scomparirà da questo mondo. È quanto ci fa sapere lo Šaykh al-Akbar in un altro passaggio dei *Fuṣūṣ* tratto sempre dal capitolo di Adamo:

«Egli è l'Uomo, effimero (per la sua natura creata) ed eterno (per la sua partecipazione alla Realtà divina), l'essere generato che sussiste perennemente nell'eternità senza fine, il Verbo che discrimina e riunisce. L'universo perdura in virtù della sua esistenza, ed egli, in rapporto all'universo, è come il castone (che contiene) il sigillo (*faṣṣ al-khātim*) in rapporto al sigillo stesso, e sul quale v'è l'incisione dell'emblema con cui il re sigilla il suo tesoro. È per questo motivo che gli è stato dato il nome di Vicario (*khalīfa*), poiché è per suo tramite che l'Altissimo preserva le Sue creature, allo stesso modo che il sigillo tutela i tesori: fintantoché il sigillo del re rimane apposto sul forziere nessuno oserà aprirlo senza il suo permesso. Egli svolge dunque la funzione di Vicario (di Dio) nella tutela del mondo, ed il mondo non cesserà di essere preservato fino a che vi rimane quest'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*). Non vedi che quando cesserà di esserci e verrà tolto dal forziere di questo mondo, non vi rimarrà in esso alcunché di quanto Dio (*al-Ḥaqq*) vi aveva accumulato? Quanto vi si trovava ne uscirà e ciascuna parte sarà riunita alle sue parti (corrispondenti); l'insieme sarà (poi) trasferito nel mondo a venire (*ākhirā*), dove (l'Uomo Universale) costituirà per sempre il 'sigillo' (*khatm*) sul forziere dell'altra vita».¹⁷⁴

¹⁷⁴ *Fuṣ.*, p. 50.