

TESTI E STUDI DI CULTURA ARABO-ISLAMICA

Collana diretta da  
Carmela Baffioni, Bartolomeo Pirone, Luigi Serra





ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI FILOSOFICI  
NAPOLI



ISTITUTO CULTURALE DELL'AMBASCIATA  
DELLA REPUBBLICA ISLAMICA DELL'IRAN  
ROMA

ŞADR AL-DĪN AL-ŞĪRĀZĪ

## IL LIBRO DEI PENETRALI

Traduzione dall'arabo e note di

BARTOLOMEO PIRONE

NELLA SEDE DELL'ISTITUTO  
NAPOLI 2010

© Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Palazzo Serra di Cassano  
Via Monte di Dio 14, Napoli  
[www.iisf.it](http://www.iisf.it)

ISBN 0978-88-89946-02-2

*Il testo che qui presentiamo in traduzione si compone di tre sezioni. La prima concerne un'introduzione estremamente sintetica sulla specificità della filosofia di Mullā Ṣadrā stilata dal prof. Hossein Ghafari, docente presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Teheran. La traduzione, dal persiano in italiano, è del prof. Hossein Moqaddam, opportunamente rivista. La seconda e la terza, tradotte dal francese e dall'arabo, costituiscono rispettivamente una breve biografia di Mullā Ṣadrā, scritta da Henry Corbin, e il Kitāb al-Mašā'ir in arabo e in italiano.*

*Si è creduto opportuno adottare l'uso del maiuscolo per alcuni termini particolari della tradizione musulmana là dove è sembrato indispensabile. La traduzione in sé, condotta sul testo arabo, ha tenuto conto, in non pochi passaggi, dell'interpretazione di Henry Corbin, il quale ha tracciato percorsi di comprensione del testo che in nulla alterano la struttura espositiva e concettuale del periodare e dello stile del tutto personale di Mullā Ṣadrā. Per quanto concerne il titolo Il Libro dei penetrali, vogliamo precisare ch'esso è da intendersi, alla luce di una piena fruizione del termine mašā'ir, come Libro dei penetrali della percezione dell'Essere, ovvero di quelle fasi notiche che consentono di vivere la piena percettibilità e percezione dell'esistenza e dell'esercizi dell'Essere necessario.*



## PREFAZIONE

La filosofia di Šadrā è conosciuta, nella tradizione filosofica iraniana, come l'apice dell'evoluzione del pensiero filosofico. Persino la filosofia di Avicenna, malgrado la sua potenza e vigore, non è altrettanto brillante quanto quella di Šadrā. Per la maggior parte di coloro che hanno conoscenza della filosofia islamica, tuttavia, il suo è un nome sconosciuto o poco noto.

Se osserviamo la filosofia di Šadrā dall'esterno, vale a dire con i criteri diffusi nella filosofia razionale dell'occidente, la sua filosofia viene considerata come un misto di disquisizioni peripatetiche razionali, di slanci mistici e di suggestioni teologiche. Per coloro invece che conoscono sia l'atmosfera interna della filosofia di Šadrā quanto quella interna di speculazione filosofica universale, in primo luogo occidentale, la filosofia di Šadrā rappresenta un tesoro dalle inesauribili risorse atte a risolvere i problemi eterni della storia filosofica universale. Ma è anche una risposta all'uomo contemporaneo, attanagliato dal degrado della razionalità dialettica e della fede intuitiva dello spirito.

Le opere di Šadrā sono ben diffuse nei nostri ambienti e tutti ne conoscono la profondità e la preziosità. L'opera sua più importante è quella denominata *al-Asfār*, ossia «I viaggi», che tratta della sapienza trascendentale attraverso un ampio complesso di dissertazioni metafisiche di ampio valore per l'essere umano.

Il testo che il professor Pirone presenta ora in traduzione italiana è una epistola, *risālah*, profonda, tecnica e specia-

listica, che fa conoscere il mondo di Mullā Ṣadrā dal titolo *al-Mašā'ir*, ossia «Le comprensioni». Di per sé il termine *mašā'ir* sta a significare differenti stadi delle comprensioni o anche i vari gradi delle comprensioni di cui è capace l'uomo. Il nome è invero un'espressione ambigua che denota i vari gradi evidenti e intimi della verità in relazione all'uomo. Le comprensioni interiori o intuizioni intellettive, la conoscenza acquisita o intuizione sono tutte vari aspetti della comprensione dell'uomo. Potrebbe anche darsi che la filosofia di Ṣadrā somigli, per i lettori di testi filosofici in occidente, ad un'opera filosofica peripatetica, ma non appena la si contempi pur se per poco, ci si troverà davanti ad un mare pieno di sviluppi essenziali tanto sotto il profilo della forma quanto sotto quello della materia trattata nell'ambito delle questioni e problematiche filosofiche. Fra le sue intuizioni e innovazioni, la più importante e significativa è quella che tratta dell'autenticità dell'essere. Senza dubbio quest'idea è il fondamento della filosofia di Ṣadrā.

Detto concetto presenta una bella differenza con il concetto esistenzialista di Heidegger o con il concetto di essere in Tommaso d'Aquino, perché il discorso è completamente diverso. Tra gli antichi filosofi greci Parmenide indica, in un lungo poema intitolato *Perì physis*, o «Sulla natura», la strada della verità e la strada dell'illusione. La differenza tra lui e i suoi predecessori sta nel fatto ch'egli intese esplicitamente identificare la *physis* con l'essere, dichiarando l'impossibilità assoluta di identificare l'essere con il non-essere e formulando il principio fondamentale che l'essere è ed è impossibile che non sia. Nel suo poema egli scrisse: «Ogni qual volta le figlie del sole, / abbandonate le case della notte, affrettavano il corso a guidarmi / verso la luce, liberando il capo dai veli. / Ivi è la porta che mette ai sentieri della Notte e del Giorno, / e ai due estremi la chiudono l'architrave e la soglia di pietra, / e la riempiono, in alto nell'etere, grandi battenti / di cui la giustizia che molto punisce tiene le chiavi dall'eterno uso. / Ad essa

allora le fanciulle rivolsero dolci parole / ed abili la convinsero  
a togliere per loro in un baleno / la sbarra che chiude la porta;  
/ ... E benigna la dea m'accolse, e mi prese la destra / e così  
parlò dicendomi queste parole: / "O giovane condotto da guide  
immortali / che vieni alla nostra casa portato dalle cavalle, /  
sii il benvenuto! ..." / Orsù io ti dirò – e tu porgi l'orecchio  
alle parole che odi – / quali sono le vie di ricerca che sole son  
da pensare: / l'una che non è e non è possibile che non sia, /  
e questa è la via della Persuasione (giacché segue la verità), /  
L'altra che non è e che è necessario che non sia, / e questo, io ti  
dico, è un sentiero inaccessibile ad ogni ricerca. / ... / L'essere  
essendo ingenerato è anche imperituro, / tutt'intero, unico,  
immobile e senza un termine a cui tenda. / Non mai era né  
sarà, perché è ora tutt'insieme, / uno, continuo. Difatti quale  
origine gli vuoi cercare? / Come e donde il suo nascere? Dal  
non essere non ti permetterò né / di dirlo né di pensarlo. Infatti  
non si può né dire né pensare / ciò che non è. E quand'anche,  
quale necessità può averlo spinto / Lui, che comincia dal nulla,  
a nascere dopo o prima? / Di modo che è necessario o che sia  
del tutto o che non sia per nulla. / Giammai poi la forza della  
convinzione verace concederà che dall'essere / alcunché altro  
da lui nasca...<sup>1</sup>».

La via falsa o errore deriva dalla comprensione sensitiva,  
dall'illusione della pluralità, mentre la via vera deriva dalla  
conoscenza intellettuale allorché l'uomo medita sull'essere. Dal  
punto di vista della ragione l'essere è unico, perché ciò che si  
realizza nella nostra conoscenza è l'essere, ciò che è, ciò che c'è.  
Questa proposizione non ammette altri giudizi. La creazione  
di questo ente, quindi, implicherebbe necessariamente una  
contraddizione, nel senso che avrebbe dovuto non essere prima  
di esistere. Ma nell'essere non esiste il non-essere, perché ciò

<sup>1</sup> Ghafari cita in tre riprese W.K.C., *A History of Greek Philosophy*,  
Cambridge, At the University, 1969, pp. 9, 10, 12.

implicherebbe che per l'essere è necessario non-essere. Essere, dunque, significa non essere altro da sé.

L'autenticità dell'essere si basa su alcuni argomenti che affiorarono sin dagli albori della ricerca filosofica o, per meglio dire, dall'affermarsi della metafisica di Aristotele, quali le questioni relative all'evidenza del concetto di essere al momento in cui ce lo rappresentiamo o anche alla differenza fra essere ed essenza o alla comunanza del significato di essere. Noi tuttavia vorremmo sottolineare che l'epistemologia islamica è un puro realismo, ovvero che tutti i concetti e significati dell'essere nella mente presentano una realtà fuori della mente stessa. Su questa base la mente non è capace di innovare e creare nessun concetto, sensibile o intellettuale che sia. Se troviamo quindi concetti astratti o immaginativi, essi sono da riferirsi, direttamente o indirettamente, ad una cosa oggettiva. Si concludono da qui due concetti: quello autentico e quello soggettivo. Il concetto autentico sta a significare ch'esso si basa direttamente su un oggetto o una realtà. I concetti soggettivi, invece, sono quelli che non hanno una realtà fuori della mente, anzi sono astratti da quanto è esternamente e dall'oggetto.

Ora, alla luce degli elementi sin qui forniti, concludiamo:

1) Ogni oggetto connesso con il mondo esterno è una manifestazione di un concetto che nella mente è distinto da un altro concetto. Grazie a detti concetti possiamo indicare gli oggetti che realmente esistono fuori della nostra mente. Ognuno di questi concetti che fanno parte della nostra conoscenza ha quindi un'essenza determinata, che è distinta dall'oggetto stesso.

2) Per un altro verso, però, ogni oggetto legato ad un'essenza particolare, è manifestazione dell'essere. Così, tanto per dare un esempio, un'essenza data come cavallo ci offre la possibilità di dire che il cavallo è il cavallo nella stessa maniera in cui si può dire che il cavallo è un ente. Un concetto, infatti, può avere generalmente una qualunque manifestazione. Così

come il cavallo è un animale, ma è anche un corpo e può essere pure una sostanza. Se si osserva bene, tuttavia, si può anche dire che il concetto di animale è una parte del concetto di cavallo e persino il concetto di corpo è elemento costitutivo del concetto di animale. Per quanto riguarda l'essere si è provato e stabilito ch'esso non è la parte di un'essenza. Ciò significa che il concetto di essere non ha né genere né differenza. Di conseguenza, il concetto di essere è completamente distinto da una data essenza, pur se il suo concetto è ugualmente predicato di tutte le essenze che sono fuori della mente.

In base alla teoria del realismo, ogni concetto deve avere un oggetto esterno, e tuttavia ogni manifestazione unica può essere la manifestazione di un concetto specifico. Ma a tal punto insorge una domanda: come mai, dati degli oggetti, oltre che di una specifica essenza, il concetto può essere predicato anche di questi? La risposta logica è che soltanto uno dei due concetti, cioè l'essere o l'essenza, ha una sua manifestazione; in altre parole, uno dei due concetti è autentico o falso. Ci si chiede quindi: quale tra l'essere o l'essenza è oggettivo e quale soggettivo? La risposta di Şadrā è che l'essenza è una cosa soggettiva, mentre l'essere è una cosa oggettiva, cioè autentica. Possiamo giustificare il mondo con l'essere, il mondo esterno, cioè, è la manifestazione del solo concetto di essere e si può dire, di conseguenza, che esiste. L'essere di ogni altra cosa sarebbe dunque soggettivo, ossia senza realtà nel mondo esterno.

Il fondamento della teoria di Şadrā è molto simile a quello di Parmenide. Egli ha, di fatto, sacrificato le comprensioni sensibili alla comprensione razionale. Ha parlato dei gradi dell'essere, teorizzando che un grado dell'essere nel mondo esterno è debole mentre un altro è più forte, giustificando così la prassi della causa e dell'effetto, nel senso che l'effetto è un grado di essere debole, mentre la causa è un grado di essere forte. L'effetto, proprio perché ha un grado debole dell'essere, appartiene completamente alla causa. In tal modo Şadrā ritiene

di giustificare l'unità e la pluralità del mondo, in quanto sia l'una sia l'altra sono insieme. Questo è il significato del grado dell'essere: l'unità nella pluralità e la pluralità nell'unità.

Nell'epistola *al-Mašā'ir* l'uomo può comprendere da sé quale sia l'economia del mondo, piuttosto ch'io riesca ad illustrare, pur se in minima parte, la filosofia di Šadrā e la stessa Epistola.

Non mi resta che apprezzare il lavoro del prof. Pirone che ha voluto presentare in traduzione quest'opera di Šadrā per i lettori italiani.

Prof. HOSSEIN GHAFARI  
Dipartimento di Filosofia  
Università di Teheran

## INTRODUZIONE

### Tratti biografici

Şadr al-Dīn<sup>1</sup> Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī, meglio conosciuto sotto il *laqab* onorifico di Mullā Şadrā, o di *Şadr al-muta'allihīn*, vale a dire «caposcuola dei teosofi», è una delle grandi figure che fanno onore al pensiero islamico in generale e, in particolare, al pensiero dell'Islām sciita o, ancor più particolarmente, al pensiero e alla spiritualità dell'Islām iraniano.

Per grave sfortuna è sino ad ora rimasto pressoché del tutto sconosciuto alla generalità degli storici d'Occidente, usi a considerare la cultura e le specificità dell'Islām unicamente in funzione dell'influenza che esse ebbero sul Medio Evo latino. Venendo questa a cessare all'incirca sul sopraggiungere del secolo VII/VIII, la filosofia islamica dovette anch'essa subire una stasi con Averroè. Tale opinione è stata a più riprese espressa con autorevole, inappellabile gravità.

Più grave, inoltre, è l'ignoranza nella quale si è stati a lungo tenuti in quel che concerne il pensiero propriamente sciita. Ora, ammesso che qualcosa abbia trovato fine nel mondo sunnita con Averroè, permane ineludibile che Mullā Şadrā, i maestri che lo precedettero e quelli che vennero dopo di lui, sono testimoni per eccellenza che ci stimolano a rendere presente a noi stessi la coscienza islamica nella precisa maniera in cui essa si presenta a

<sup>1</sup> D'ora in avanti lo renderemo con Şadrud-dīn. Per quanto concerne i nomi propri proposti da Corbin cambieremo la traslitterazione solo di quelli più conosciuti nelle fonti arabe. Quelli comuni, invece, li renderemo secondo la forma araba classica.

se stessa nella sua forma sciita. Un sforzo del tutto nuovo prende forma oggi, uno sforzo che non impedisce di rendere omaggio ai tentativi messi in atto da precursori di buona volontà, come quelli di un Gobineau, per esempio, il quale ebbe il merito di citare per nome, per la prima volta in un'opera occidentale, alcuni filosofi iraniani di cui faremo parola più avanti, ma del quale si potrebbe disgraziatamente supporre che abbia scambiato per un'opera di grande turismo la grande enciclopedia, filosofica e teosofica, che Mullā Ṣadrā intitola *I quattro viaggi*, *asfār, dello spirito*. Un altro precursore, Edward-G. Browne, sovvenendosi del termine ebraico *sepher*, trovò più congruo tradurre il titolo con *I quattro libri*. Nessuno, in verità, dubita che l'opinione di questi pionieri sarebbe stata un'altra se solo avessero letto l'opera. Ma riconosciamo di buon grado che gli esemplari erano relativamente rari e che, per leggerli, c'è una soglia difficile da oltrepassare, sul frontone della quale un'iscrizione invisibile porta indelebilmente scritto: «Nessuno osi venire oltre se non è filosofo»<sup>2</sup>.

Oggi noi sappiamo che *Ṣadrūddīn Muḥammad al-Shīrāzī* nacque a Shīrāz, agli sgoccioli degli anni 979-980 dell'egira, ovvero nel 1571-1572, sotto il regno di Shāh Tahmasp (1524-1576). I nostri studi sono debitori di questa precisazione all'eminente *shaykh* Muḥammad Ḥusayn Tabātabā'ī<sup>3</sup>, professore all'Univer-

<sup>2</sup> Varrebbe la pena ricordare altresì l'opera di Max Horten, *Das philosophische System von Schirāzī (1640), übersetzt und erläutert*, Strassburg 1913. Curiosa opera che, contrariamente a quanto annunziato nel titolo, non produce né chiarisce granché. Il metodo dell'autore consiste nello «appuntare» una o due frasi colte affrettatamente di pagina in pagina. Si ha l'impressione di un qualche bagliore intravisto la notte, attraverso il vetro di un vagone, senza che sia possibile farsi alcuna idea del paesaggio.

<sup>3</sup> Di questo autore si può vedere, in lingua italiana, una esauriente esposizione e analisi dello sciismo nella sua essenzialità storica e ideologica. Cfr. Allāmah Tabātabā'ī, *L'Islam Shiita*, a cura di 'Abdu 'l-Hādī Palazzi, Roma, Il Centro Stampa 1989. (NdT)

sità teologica di Qomm, a cui si deve anche l'iniziativa della nuova edizione degli *Asfār* di Mullā Ṣadrā. Nell'approntare questa edizione, lo *shaykh* ritrovò, in effetti, in uno dei manoscritti degli *Asfār* copiato nel 1179/1703 sull'autografo oggi perduto, la trascrizione di un certo numero di glosse poste ai margini che Mullā Ṣadrā aveva aggiunto al suo proprio testo. In margine al capitolo concernente l'unificazione, *ittiḥād*, del soggetto intelligente, *'āqil*, con la forma da lui intelletta, *ma'qūl* – vedremo nel corso della presente *Epistola* l'importanza centrale di questa tesi –, Mullā Ṣadrā aveva annotato: «Quest'ispirazione l'ho avuta al sorgere del sole, il venerdì 7 *ḡumādā al-ūlā* dell'anno 1037 dell'egira (vale a dire il 14 gennaio 1628), quando cinquantotto anni della mia vita se ne erano di già andati». L'operazione è semplice: computiamo gli anni lunari e abbiamo la sua data di nascita nel 979 o 980 dell'egira, corrispondenti al 1571 o 1572 della nostra era<sup>4</sup>. Queste date, insieme con quella della sua morte avvenuta nel 1050/1640, sono le sole date assolutamente certe della sua biografia. Di questa biografia conosciamo gli episodi esteriori principali, ma essa è essenzialmente costituita dalla parabola della sua vita interiore.

Resta il fatto che l'anno 1380 dell'egira lunare (ripartito sui nostri anni 1960-1961 e corrispondenti agli anni 1338-1339 dell'egira solare del calendario attualmente in uso in Iran)

<sup>4</sup> Cfr. l'Introduzione di Sayyid Ḥusayn Naṣr alla sua edizione della *Risala-ye Seh Asl*, pubblicata dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Teheran, in occasione del IV centenario della nascita di Mullā Ṣadrā, Teheran 1380/1961, p. 2. Le fonti principali per la biografia di Mullā Ṣadrā, sono: Muḥammad Khwānṣārī, *Rawḍat al-ḡannāt*, lith. Teheran 1306, II, pp. 331-332; *Rawḍat al-Ṣafā*, appendice di Rezā Qolī-Khān Hedāyat, lith. Teheran 1270, VIII, p. 129; Mīrzā Muḥammad Tonokabonī, *Qiṣaṣ al-'Ulamā'*, Teheran 1313, pp. 329-333; Muḥammad 'Alī Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab*, Teheran 1331, vol. II, pp. 458-461, nr. 481; Mīrzā Ḥusayn Nūrī, *Mustadrak al-wasā'il*, Teheran 1321, III, pp. 422-423; Muḥammad Ibn Ḥasan al-Ḥurr al-Amilī, *Amal al-āmil*, Teheran 1302, p. 58, nota di Muḥammad Qummī.

segnava quello del quarto centenario della nascita del nostro filosofo, a Shīrāz. Questo quarto centenario fu celebrato in modo solenne a Calcutta, nell'autunno 1961<sup>5</sup>, a cura di *The Iran Society* che prevenne, in tal modo, il progetto che l'Università di Teheran aveva concepito a sua volta, ma la cui realizzazione era stata ostacolata dalle vicissitudini del momento. Tuttavia sotto l'egida della Facoltà di Teologia dell'Università di Teheran furono elaborate per la circostanza non poche pubblicazioni, nelle quali è dato scorgere un indice, accanto ad altri, di una rinascita degli studi di metafisica tradizionale<sup>6</sup>. A dire il vero mai né lo studio né l'insegnamento della filosofia di Mullā Ṣadrā hanno subito un arresto in Iran da più di tre secoli a questa parte. Ma è divenuto di una certa urgenza pensare e presentare questa filosofia in funzione dei problemi che si pongono ai giovani filosofi iraniani dei nostri giorni. È importante che essa assuma una volta tanto tutto il suo significato, tanto per il pensiero islamico di questo tempo quanto per la storia generale della filosofia. E non lo farà se

<sup>5</sup> Cfr. il numero speciale della rivista *Indo-Iranica* (Calcutta 1962); *ibid.* l'articolo di Sayyid Husayn Naṣr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī: his Life, Doctrines and Significance*, pp. 6-16. Un *Mullā Ṣadrā Commemoration Volume*, pubblicato da *The Iran Society*, Calcutta, è attualmente sotto stampa.

<sup>6</sup> Ricordiamo qui solo alcune di queste pubblicazioni alle quali hanno collaborato tanto degli universitari quanto *shaykh* tradizionalisti. Pubblicate dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Teheran: *Yad-Nāmeḥ-ye Mollā Sadrā* (Mullā Ṣadrā Commemoration Volume); Sayyid Ja'far Sajjādī, *Mostalihāt-e falsafī-ye Sadroddīn Shīrāzī mashhūr be-Mollā Sadrā* (Spiegazione in persiano dei termini tecnici arabi del vocabolario filosofico di Mullā Ṣadrā), Teheran 1380/1961. Pubblicata dall'Università di Mashhad: *al-Mazāhir al-ilāhiyyah*, a cura di M. Jalāloddīn Ashtiyānī, che ha inoltre prodotto due importanti opere, vale a dire *Shar-e hāl o āra ye falsafa-ye Mollā Sadrā*, Mashhad 1314/1928 (ottima esposizione della vita e delle dottrine filosofiche di Mullā Ṣadrā), come pure un'importante esposizione sulla metafisica dell'essere: *Hastī az nazar-e falsafa o 'irfān*, Mashhad 1380/1960. Si troverà qui sotto, nell'abbozzo bibliografico, menzione delle opere di Mullā Ṣadrā pubblicate di recente dalle Università di Teheran, di Mashhad e di Isfāhān.

non nella misura in cui la si riallacci ai contesti dai quali è rimasta isolata. È nella direzione di questo sforzo che ci è consentito di contribuire anno per anno, grazie ad un insegnamento attivato presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Teheran, all'interno del quale riepiloghiamo le ricerche nel contempo perseguite a Parigi, alla Scuola di Alti Studi<sup>7</sup>. La presente opera vorrebbe essere perciò il contributo della «Biblioteca Iraniana» alla celebrazione del quarto centenario della nascita del grande maestro di cui Shīrāz, come già per Rūzbehān, Ḥāfez e tanti altri filosofi e mistici, fu la «patria terrena».

Nell'intera vita di Mullā Ṣadrā si possono distinguere nettamente tre periodi. Suo padre, un notevole, godeva di un'agiatazza patrimoniale sufficiente per non lesinare alcunché nell'educazione dei figli. Tanto più che il Nostro vi si prestava per la sua precocità e le sue disposizioni intellettuali e morali. A quel tempo Isfāhān era non soltanto la capitale politica della monarchia safavide e del restaurato Stato iraniano, ma anche il centro della vita scientifica in Iran. I più insigni maestri, il cui insegnamento abbracciava tutte le branche del sapere, si trovavano fianco a fianco in quei celebri collegi dei quali possiamo ancora oggi visitarne qualcuno. Era così normale che il giovane Ṣadrūddīn abbandonasse Shīrāz, suo paese nativo, per portare a termine a Isfāhān il ciclo completo dei suoi studi.

<sup>7</sup> Qui, durante tre anni, abbiamo dedicato un corso al suo commentario del *Kitāb ḥikmat al-ishrāq* di Suhrawardī. Ci auguriamo di poterne pubblicare la traduzione. In questi due ultimi anni abbiamo dedicato tutto un corso al suo commentario del *Kitāb al-ḥuḡḡah*, libro III del suo grande commentario degli *Uṣūl min al-Kāfī* di Qulaynī. Cfr. *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes*, Section des Sciences religieuses, 1962-1963, pp. 69 ss., e 1963-1964. Per uno sguardo d'insieme, cfr. il nostro articolo *La place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī dans la philosophie iranienne*, in *Studia Islamica*, fasc. XVIII, Parigi 1963 (Un anniversario, Biografia di Mullā Ṣadrā. Disegno dell'opera. Il pensatore sciita. La filosofia della Resurrezione).

Qui egli ebbe principalmente per maestri tre personalità, tre alte figure della Rinascita safavide, i cui nomi illustri sono passati alla storia del pensiero e della spiritualità iraniana. In primo luogo lo *shaykh* Bahā'uddīn Āmilī, più comunemente indicato sotto il nome di Shaykh-e Bahā'ī (m. 1030/1621)<sup>8</sup>. Fu alla scuola di costui che Ṣadrūddīn studiò le scienze islamiche tradizionali, ossia il diritto islamico, *fiqh*, l'esegesi coranica, *tafsīr*, la scienza dei *ḥadīth*, considerati come le tradizioni trasmesse dai santi Imām, e la scienza dei *rijāl*, ovvero gli uomini che li hanno trasmessi. La lettura delle opere di Mullā Ṣadrā mostra fino a qual punto egli avesse approfondito queste scienze, tanto da ottenere da Shaykh-e Bahā'ī la *ijāzah* ovvero «licenza», di insegnare a sua volta ciò che aveva studiato alla sua scuola.

L'altro maestro al quale Ṣadrūddīn dovette l'essenziale della sua formazione fu il grande Mīr Dāmād (m. 1040/1631), alla cui scuola egli studiò le scienze filosofiche speculative. Mīr Dāmād fu, esattamente, legato a Bahā'uddīn Āmilī da una amicizia di una fedeltà esemplare. Fu a lui che i discepoli diedero il soprannome di *Mu'allim thālith* o *Magister tertius*, che gli sarebbe poi restato, per evidenziarne l'eminente grado nella successione dei filosofi in rapporto ad Aristotele, che la tradizione designa come *Magister primus*, *Mu'allim awwal*, e in rapporto ad al-Fārābī, IV/X secolo, qualificato tradizionalmente come il *Magister secundus* o *Mu'allim thānī*. Cosa alquanto curiosa, le opere di Mīr Dāmād, apprezzate per le loro ascose peculiarità, sono rimaste in gran parte inedite. Tutto avviene come se l'opera del discepolo avesse eclissato quella del maestro. Ad ogni

<sup>8</sup> Una delle grandi figure del mondo sciita del suo tempo, Bahā'uddīn Āmilī era nato a Ba'albek nel 953/1546. All'età di 13 anni venne in Iran insieme con suo padre che era un discepolo di Shahīd –e thānī. Fu *shaykh al-Islām* a Isfāhān. Le sue opere spirituali sono state sempre grandemente diffuse. Cfr. S.H. Nasr, introd. ai *Seh Asl*, p. 3, nota 3; *Rawḍāt al-Ġannāt*, pp. 632-640; *Rayḥānat* II, pp. 382-396, nr. 742. Le sue opere poetiche in lingua persiana sono state pubblicate da M. Sa'īd Naficy, Teheran 1319/1901.

modo, con Mīr Dāmād il giovane Ṣadrudḏīn fu alla scuola di un maestro che professava, alla stregua di Suhrawardī, *shaykh al-ishrāq*, che una filosofia che non porti di per sé ad una realizzazione spirituale e all'esperienza mistica è un'impresa vana e sterile e che, viceversa, ogni ricerca di una esperienza mistica espone a smarrimenti e a illusioni se si è sprovvisti di una preliminare rigorosa formazione filosofica<sup>9</sup>. In fondo è proprio di questo concetto che le più belle pagine di Mullā Ṣadrā portano l'impronta.

Infine, benché le indicazioni a tal proposito siano meno precise, Ṣadrudḏīn fu l'allievo, sempre a Isfāhān, di un personaggio eccezionale, ossia di Mīr Abū al-Qāsim Fendereskī, morto a Isfāhān, all'età di ottanta anni, nel 1050/1640, lo stesso anno, cioè, in cui morì il suo illustre discepolo che aveva una decina o poco più anni di lui<sup>10</sup>. C'era a quel tempo un considerevole viavai tra l'Iran e l'India in conseguenza della generosa riforma religiosa attuata da Shāh Akbar. Alla corte del sovrano mongolo c'erano numerosi filosofi iraniani, soprattutto quelli della scuola *ishrāqī* di Suhrawardī. Mīr Fendereskī, del quale ci sono pervenuti pochi scritti, fu coinvolto molto da vicino in un'impresa la cui portata comincia forse ad intravedersi solo ai nostri giorni: la traduzione dei grandi trattati dal sanscrito in persiano. La lungimirante idea che era alla base dell'impresa doveva portare il principe Dārā Shakūh (1024/1615-1069/1659), lo sfortunato nipote di Shāh Akbar, a perire in una spaventosa tragedia<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Per uno sguardo sulla vita, le opere e le dottrine di Mīr Dāmād, cfr. il nostro studio *Confessions extatiques de Mīr Dāmād, maître de théologie à Ispahan*, in *Mélanges Louis Massignon*, vol. I, Institut français de Damas, 1956, pp. 331-378.

<sup>10</sup> Su Mīr Abū al-Qāsim Fendereskī, cfr. *Rayḥānat* III, pp. 231-232, nr. 367; S.H. Nasr, *op. cit.*, p. 4, nota 4. La sua *Risāla-ye Sinā'iya* è stata pubblicata da M. 'Alī Akbar Shahābī (Pubblicazioni del *Farhang-e Khorāsān*), Mashhad 1317/1899.

<sup>11</sup> Cfr. i nostri *Prolegomènes* alle *Opera metaphysica et mystica I* di Suhrawardī (Biblioteca Islamica, 16), Istanbul 1945, pp. 56 ss. L'opera in

Dopo gli anni di tirocinio si schiude un secondo periodo della vita di Mullā Ṣadrā. Esso è ben lontano dal segnare per lui l'inizio del *cursus honorum*; al contrario, esso deriva da una decisione da cui traspare l'energia di una forte personalità che rifiuta ogni compromesso, dal momento che è in gioco il senso supremo delle cose spirituali. Come tutti i suoi lungo i secoli, Mullā Ṣadrā si è trovato esposto alle inquietudini suscitate dagli ignorantelli d'ogni risma, in modo speciale dai dottori della Legge che, ignorando volutamente ciò che costituisce l'essenza stessa dello sciismo, professano, sotto l'apparenza di un pio letteralismo, un agnosticismo distruttore. Bisogna leggere la lunga introduzione con la quale Mullā Ṣadrā inizia la sua grande opera gli *Asfār*; è un documento inestimabile perché, mostrandoci la psicologia del suo autore, fa chiarezza su una situazione in cui lo sciismo è chiamato a dover riappropriarsi di se stesso contro coloro che portano ufficialmente il nome di sciiti. Dopo tutto, la sorte di un filosofo che appartenga al periodo safavide o non importa a quale altro, è quella di essere molto più un testimone contro il suo tempo che un cosiddetto «figlio del proprio tempo».

Spulciamo alcuni passi di questa introduzione: «Nel passato», scrive Mullā Ṣadrā, «dagli albori della mia giovinezza, ho dedicato i miei sforzi, per quanto ho potuto, alla metafisica, *falsafah ilāhiyyah*, la «filosofia divina» ... Mi ero messo alla scuola degli antichi Saggi, poi a quella dei filosofi più recenti, raccogliendo i frutti della loro ispirazione e della loro meditazione,

persiano intitolata *Dahestān al-madhāhib*, di Mōbed Shāh è ricca di notizie sul fermento religioso dell'epoca. Non v'è ragione alcuna per invalidare queste notizie dietro pretesto che l'opera è unica. Essa ha piuttosto patito le conseguenze di una deplorabile traduzione apparsa, più di un secolo fa, sotto i nomi di Shea and Royer. Sarebbe necessario procedere ad una buona edizione del testo corredata di una fedele traduzione. La traduzione persiana delle Upanishad, sulla quale aveva già un tempo lavorato Anquetil-Duperron, è stata pubblicata di recente a Teheran ad opera di M. Jalālī Nā'inī. M. Dariush Shāyegān sta conducendo una ricerca comparata sui testi sanscrito e persiano.

traendo benefici dalle premesse dischiuse della loro coscienza e dei loro segreti, *asrār*. Mi applicavo nel riassumere tutto ciò che leggevo nei libri dei filosofi greci e di altri, per circoscrivere nella propria quintessenza ogni questione, bandendone ogni prolissità...Sfortunatamente gli ostacoli contrariavano il mio proposito; i giorni si susseguivano ai giorni senza ch'io riuscissi a realizzarlo... Quando constatai l'ostilità che ci si attira addosso ai nostri giorni nel voler riformare gli ignoranti e gli incolti, nel vedere brillare in tutto il suo splendore il fuoco infernale della stupidità e dell'aberrazione... e dopo essermi urtato con l'incomprensione dei ciechi alle luci e ai segreti della saggezza... persone il cui sguardo non è mai andato oltre i limiti delle evidenze materiali, la cui riflessione non si è mai elevata al di sopra degli abitacoli delle tenebre e della loro polvere, persone alle quali, a causa della loro ostilità nei confronti della conoscenza e della gnosi, '*irfān*', nonché per il fatto che rigettano totalmente la via della filosofia, '*ḥikmah*', e della certezza personalmente vissuta, '*īqān*', permangono precluse le alte conoscenze teosofiche, '*ulūm muqaddasah ilāhiyyah*', e i segreti superiori della gnosi, '*asrār sharīfah rabbāniyyah*', conoscenze che i profeti e gli Amici di Dio, '*Awliyā'*', hanno indicato sotto forma di simboli, '*rumūz*', e che i filosofi, '*ḥukamā'*', e gli gnostici, '*urafā'*', hanno a loro volta segnalato... allora questo soffocamento dell'intelligenza e questo intirizzimento della natura conseguenti all'ostilità della nostra epoca, mi costringevano a isolarmi in una contrada, in disparte, a nascondermi nel buio e nello sconforto, privato delle mie speranze e con il cuore affranto... Mettendo in pratica l'insegnamento di colui che è il mio maestro e il mio sostegno, il primo Imām, l'avo dei santi Imām testimoni e Amici di Dio, iniziai a praticare la '*taqiyyah*', ossia la disciplina dell'arcano...»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. *al-Ḥikmah al-muta'aliyah fī al-Asfār al-'aqliyyah al-arba'ah*, ed. Muḥammad Ḥusayn Tabātabā'ī, I *Safar*, I parte, Teheran 1378/1958, pp. 4-7.

Il nostro giovane filosofo scelse come luogo di isolamento il piccolo villaggio di Kahak, ad una trentina di km. a sud-ovest di Qomm. Se, ancor oggi, si segue venendo da Qomm la via che conduce a Isfāhān, bisogna abbandonare, a circa una lega e mezzo da Isfāhān, la strada principale e attraversare verso est una landa desertica di circa una quindicina di chilometri. Qui, nella breccia di una catena di montagne, si apre una grossa valle che sale sino a condurre a Kahak. A dire il vero, è un luogo incantevole. Kahak è un insieme di giardini ricchi di alberi di varie essenze. C'è una piccola moschea dell'XI secolo dell'egira, insolita nella sua pianta, dove pregò forse Mullā Ṣadrā. Finiscono di caratterizzare il paesaggio due altri monumenti più recenti, l'Imām-zādeh Ma'sūmeh e una roccaforte dall'aria romantica ma di materiale fragile. Fu in questa solitudine di giardini che Mullā Ṣadrā consacrò parecchi anni della sua giovinezza per attendere alla sua personale realizzazione spirituale per la quale la filosofia costituisce il punto indispensabile di partenza, ma senza la quale, tanto per Ṣadrā quanto per tutti quelli della sua scuola, la filosofia non sarebbe altro che un'impresa sterile e illusoria. Per entrare in siffatta solitudine e venirne fuori vittoriosi, bisognava aver già praticato l'alta disciplina personale che garantisce una piena autonomia di giudizio di fronte alle opinioni date per scontate, accettate o rigettate.

Quanto durò questo suo isolamento? Si è propensi a ritenere ch'esso sia durato tra i sette e i quindici anni<sup>13</sup>. Sia chiaro, sarebbe stato difficile per una personalità dello spessore di un Mullā Ṣadrā conservare pienamente il segreto del suo isolamento, di impedire che i discepoli ve lo trovassero e che la sua reputazione si diffondesse ovunque. Fu per tale ragione che sappiamo oggi senza troppo sorprenderci che Allahwīrdī Khān (nome arabo-persiano corrispondente al nostro Adeodato), che fu governatore di Persia dall'anno 1003/1594-1595 fino alla

<sup>13</sup> Cfr. S. H. Nasr, *op. cit.*, p. 5.

sua morte (1021/1612), fece costruire in onore del nostro filosofo una grande *madrasah* a Shīrāz, pregandolo di assumerne l'insegnamento. Detta scuola, di proporzioni grandiose, è dato ancora oggi vederla a Shīrāz, dove è conosciuta sotto il nome di Madrasa Khān e vi si può visitare la sala, recentemente restaurata, nella quale Mullā Ṣadrā impartiva i suoi corsi. Non abbiamo nessuna ragione determinante per inficiare le esplicite dichiarazioni degli storici che parlano espressamente dell'iniziativa presa dal governatore Allahwīrdī Khān e di escludere che fu proprio quand'egli era ancora in vita, e quindi sotto il regno di Shāh 'Abbās I (1587-1629)<sup>14</sup>, che Mullā Ṣadrā cedette all'invito di recarsi ad insegnare a Shīrāz. Alla morte di Allahwīrdī Khān, Mullā Ṣadrā, allora quarantunenne, era nel pieno della sua maturità. Alcune allusioni biografiche che è dato trovare nelle opere del suo discepolo e genero, il celebre Mohsen Fayz, non potrebbero spiegarsi, almeno così sembra, se non differendo il ritorno di Mullā Ṣadrā a Shīrāz ad una data tardiva, sotto il governatorato di Imām Qolī-Khān, figlio di Allahwīrdī Khān, il quale, essendo succeduto al padre, fu a sua volta governatore di Persia fino al 1043/1633-1634, vale a dire fin sotto il regno di Shāh Safī I, 1629-1642, e portò a termine i lavori di costruzione della *madrasah* nel 1022/1613<sup>15</sup>.

Comunque stiano le cose, il periodo da lui trascorso a Shīrāz demarca la terza grande tappa della vita di Mullā Ṣadrā. L'insegnamento ch'egli impartì allora ci consente oggi di parlare della scuola di Shīrāz alla stessa stregua di quando parliamo della

<sup>14</sup> Cfr. la dichiarazione esplicita di Muḥammad Yūsof Wāleh Qazvīnī, citata da M. Dānesh-Pajūh, nell'introduzione alla sua edizione del *Kasr Asnām al-jāhilīya*, p. 2.

<sup>15</sup> Stando ad alcuni dati della biografia di Mohsen Fayz, di cui Sayyed Mohammad Meshkāt tiene conto nella sua prefazione al quarto volume della recente edizione del *Kitāb al-Mahajjat al-bayza* (Teheran 1395/1940), M. Dānesh-Pajūh propone di spostare la data del ritorno di Mullā Ṣadrā a Shīrāz fino all'anno 1402/1632. La data sembra troppo tardiva e limiterebbe a cinque anni il periodo di insegnamento di Mullā Ṣadrā a Shīrāz.

scuola di Isfāhān. Sotto la sua influenza, Shīrāz divenne in effetti un importante focolaio di vita scientifica. Un viaggiatore inglese del secolo XVII, Thomas Herbert, rileva che «Shīrāz ha una scuola nella quale sono insegnate la filosofia, l'astronomia, la fisica, la chimica e le matematiche ed è la scuola più celebre di tutta la Persia»<sup>16</sup>. Potremmo immaginarci l'esistenza di Mullā Ṣadrā a Shīrāz divisa tra la stesura dei suoi libri e l'insegnamento che impartiva ai suoi studenti, un insegnamento che non si limitava al sapere teorico, ma la cui valenza morale è condensata nei quattro imperativi che imponeva a chiunque volesse progredire lungo la via spirituale: rinunciare a possedere ricchezza; rinunciare alle ambizioni mondane e a ogni arrivismo; rinunciare al conformismo settario, *taqlīd*<sup>17</sup>; rinunciare ad ogni forma di ribellione dello spirito, *ma'ṣiyah*. Malgrado l'enorme fatica ch'esso richiedeva, Mullā Ṣadrā compì durante la sua vita il pellegrinaggio alla Mecca per ben sette volte. Morì lungo la via del ritorno del suo settimo pellegrinaggio, a Bassora, dove fu seppellito, nel 1050/1640.

Lo schizzo biografico che abbiamo or ora delineato, consentirà di farsi un'idea dell'ampiezza della sua opera. È ancora troppo presto per tentare di fissarne la cronologia ma almeno se ne possono rilevare le caratteristiche essenziali. Essa comprende opere monumentali di parecchie centinaia di pagine in-folio e comprende, altresì, degli opuscoli aventi le dimensioni di quello che è pubblicato nel presente volume. Abbraccia pressoché tutto il campo delle scienze filosofiche e teologiche dell'Islām sciita. Comprende commentari tanto di Avicenna e di Suhrawardī quanto del «Libro delle Fonti» di Qulaynī, uno dei libri fondamentali dello sciismo, nel quale sono raccolti gli insegnamenti dei santi Imām, nonché il *tafsīr*, molto analitico, di parecchie sure del Corano.

<sup>16</sup> Thomas Herbert, *Some Years of Travels into diverse parts of Africa and Asia the Great*, London 1677, p. 129, citato in S. H. Nasr nel suo articolo *Ashnā'ī bā Akhūnd Mollā Sadrā dar Maghreb zamīn*, in *Yād-Nāmeḥ*, p. 57.

<sup>17</sup> Mullā Ṣadrā, *Kasr Asnām al-jāhilīya*, ed. Dānesh-Pajūh, p. 132.

Il tipo costante di pensiero che ne emerge è quella *ḥikmah ilāhiyyah*, sapienza divina, della quale le note da noi apposte al *Kitāb al-mashā'ir* avranno qui anche l'occasione di ricordare ch'essa non è propriamente né ciò che solitamente designiamo come teologia né ciò che designiamo come filosofia, ma etimologicamente *theo-sophia*. È un tipo di pensiero che germina di per sé dal di dentro di una religione profetica, di una comunità spirituale raggruppata attorno al «Libro santo» rivelato da un profeta, perché la presenza di questo Libro impone come obbligo prioritario l'ermeneutica del suo senso vero, vale a dire la comprensione del suo senso spirituale e, di conseguenza, il discernimento dei suoi livelli di significazione. Riservare alla teologia i testi rivelati e alla filosofia i temi speculativi, è forse questo il tratto caratteristico di tutta una regione del pensiero occidentale, le cui origini risalgono alla scolastica latina. Ma è anche la prima «laicizzazione», quella che sottrae la teologia al filosofo, mostrando solo superficialmente di lasciarlo libero di disporre della sua filosofia ma che, in effetti, fa della teologia un potere la cui idea il filosofo non può non considerare come a lui estranea. La situazione dei nostri teosofi in terra d'Islām s'apparenta a quella di un Jacob Boehme e della sua scuola nella cristianità. Si apparenta altresì al caso dei filosofi e teosofi giudei, che attingono la loro fisica dal Genesi e la loro metafisica dalle visioni di Isaia, di Ezechiele e di Zaccaria<sup>18</sup>. Non v'ha dubbio che uno storico dei nostri giorni rischia di giudicare come «artificiali» le elaborazioni di questi pensatori laddove non sia riuscito a superare le categorie della sua propria situazione storica. Possono apparire tali a chi le giudichi dall'esterno, ma non sono affatto tali in sé, dal momento che i suddetti pensatori godono di una visione del

<sup>18</sup> Cfr. l'importante opera di Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Gabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris-La Haye, Mouton and Co., 1962, e la monografia di Colette Sirat, *Mar'ot Elōhīm, (Le visioni divine)* di Hanokh ben Salomon al-Qostantīnī (Rivista di Studi giudaici, luglio-dicembre 1962, pp. 247-354).

mondo che assicura la coerenza di tutte le parti che concorrono alla sua integrità, mentre questa loro struttura è disgregata proprio dai letteralisti che ne fanno oggetto di critica.

Alla luce di quanto detto, per comprendere nel suo insieme l'opera di un pensatore come Mullā Ṣadrā non è sufficiente appuntare su una moltitudine di schede i temi e le citazioni che si sono potuti identificare. La sconfinata erudizione di M.M.-T. Dānesh-Pajūh gli ha consentito, tanto per fare un esempio, di catalogare un certo numero di temi caratteristici ai quali Mullā Ṣadrā dedicò gran parte delle sue preferenze e di enumerare tutti i pensatori nelle cui opere, a vario titolo, sono trattati questi stessi temi<sup>19</sup>, ossia il primato dell'atto di esistere sulla quiddità; la teoria del movimento sostanziale o piuttosto transustanziale; unificazione del soggetto che intende con la forma oggetto di inteliezione; teoria dell'immaginazione come facoltà puramente spirituale, indipendente dall'organismo fisico; teoria del *mundus imaginalis*, *'ālam al-Mithāl*; filosofia della resurrezione per spiegare quale forma di «corpo» essa concerne, il *ma'ād gismānī*. Può darsi che il tale o tal'altro di questi temi sia stato segnalato e trovato in più di un predecessore. Ma, oltre al fatto che tanto su ciascuna quanto sull'insieme di queste tematiche Mullā Ṣadrā ha assunto una posizione personale che lo distingue da ogni precursore, ricorderemo che una metafisica tradizionale non cerca tanto di segnalarsi per una «originalità» ad ogni costo, come può farlo ai nostri giorni l'autore di un «sistema». O piuttosto l'originalità vi si mostra per qualche cosa d'altro, per un certo concatenamento che solo è in grado di recuperare il possesso di ciò che si è convenuto chiamare fenomenologia o metodo *strutturale*. La più madornale illusione è di credere che si è «spiegato» un filosofo o una filosofia, per il semplice fatto di avere identificato e messo su schede le «fonti» e i «precedenti». Un simile inventario non fa che preparare il compito essenziale, vale a dire

<sup>19</sup> Cfr. l'introduzione di M. Dānesh-Pajūh, nell'introduzione alla sua edizione del *Kasr Asnām al-jāhilīya*, pp. 17ss.

fissare la quota d'orizzonte, definire l'angolo di visione, le linee di forza che articolano tra di loro, per esempio, la metafisica dell'essere, l'imāmologia e la filosofia della Resurrezione. È in questo ambito che, in ultima analisi, un Mullā Ṣadrā non può essere spiegato che da se stesso, giacché per quanto potremo sempre collezionare le «fonti», le citazioni o le allusioni, questo non ci restituirà giammai un Mullā Ṣadrā se dapprima non c'è un Mullā Ṣadrā per raccoglierle nell'ordine di una struttura che è da sola in grado di poterlo fare.

Siffatta struttura non può provenire affatto da una elaborazione artificiale, da un lavoro a tavolino. È il frutto lentamente maturato dall'esperienza spirituale vissuta nella esaltante solitudine di Kahak. Il nostro filosofo lo confida egli stesso al lettore in un'altra pagina dell'introduzione al suo capolavoro: «Persistito che ebbi in questo stato di isolamento, di *incognito* e di separazione dal mondo per un periodo piuttosto lungo, m'avvidi d'un tratto che il mio sforzo interiore aveva a lungo andare portato la mia anima all'incandescenza: grazie ai ripetuti miei esercizi spirituali il mio cuore fu bruciato da alte fiamme. In quell'istante si effusero sulla mia anima le luci del *malakūt*, ossia del mondo angelico, e nello stesso tempo si disvelavano per essa i segreti del *jabarūt*, vale a dire il mondo delle pure Intelligenze cherubiniche, il mondo dei Nomi divini, e la compenetravano i misteri dell'Unitudine divina. Conobbi allora segreti divini che non avevo ancora mai compreso; mi si svelarono simboli, *rumūz*, come nessun'altra argomentazione razionale mi aveva potuto sino a quel momento svelare. O per meglio dire: di tutti i segreti metafisici che avevo conosciuto fino ad allora per via di dimostrazione razionale ebbi d'un tratto la percezione intuitiva, la visione diretta [...]. Dio mi ispirò allora di versare un sorso della bevanda che avevo gustato per lenire la sete dei cercatori [...] Per questo ho composto un libro per i pellegrini alla ricerca della perfezione spirituale; qui io ho divulgato una sapienza teosofale, *ḥikmah rabbāniyyah*, capace di condurre

coloro che ne sono in cerca a quella Maestà che la Bellezza e il Rigore ammantano<sup>20</sup>».

Possiamo osservare che i termini con i quali è in questa pagina descritta l'esperienza spirituale, concordano in maniera impressionante con quelli utilizzati da Suhrawardī e da Mīr Dāmād: la certezza incrollabile scaturisce finalmente non più dall'argomentazione logica, bensì dalla presenza immediata, intuitivamente, se non addirittura vissuta, come in visione. In tal modo, Mullā Ṣadrā rivela la sua appartenenza alla scuola *ishrāqī*, quella di Suhrawardī. Ossia la scuola che si designa come quella della «teosofia orientale», *ḥikmah ishrāqiyyah* o *mashriqiyyah*, per collocarsi non tanto *contro* la scuola dei Peripatetici, quanto per spingersi *oltre* di essa, poiché già Suhrawardī professava che il peripatetismo costituisce per il filosofo una propedeutica necessaria. Le nozioni di presenza, *ḥuḍūr*, e di conoscenza «presenziale», *'ilm ḥuḍūrī*, contrastano da una parte con quella di *'ilm ṣūrī*, conoscenza rappresentativa di un oggetto grazie alla mediazione di una forma, di una *species*, e si identificano, dall'altra, con quelle di conoscenza «orientale», *'ilm ishrāqī*, e di presenza «orientale», che dominano tutta questa metafisica<sup>21</sup>. Nel *Kitāb al-mashā'ir* che qui editiamo, si potrà giustamente constatare da una parte il congiungersi del concetto di esistenza, *wujūd*, e del concetto di presenza, *ḥuḍūr*, nello stesso tempo in cui alcune prove o dottrine di base sono date come «orientali», *mashriqiyyah*.

Qualora, tanto per ricapitolare, si potesse dire, in un certo senso, che Mullā Ṣadrā è un avicenniano, sarebbe un avicennia-

<sup>20</sup> *Asfār*, cit., vol. I, p. 8.

<sup>21</sup> Per la nozione che di «Oriente», di conoscenza, di filosofia e di tradizione «orientali» hanno gli *Ishrāqiyyūn*, cfr. i nostri *Prolégomènes I*, cit., pp. 25-62, come pure i nostri *Prolégomènes II* alle *Oeuvres philosophiques et mystiques* (Bibl. Iranienne, vol. 2), pp. 5-39. Si veda altresì la nostra opera *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I (Bibl. Iranienne, vol. 4), index s.v. «Orient» e «Oriental». Cfr. pure le note 65 e 82 alla nostra traduzione del *Kitāb al-mashā'ir*.

no profondamente impregnato dell'opera dello *Shaykh al-ishrāq*. Tuttavia sarebbe un *ishrāqī* il cui commentario consacrato al «Libro della Teosofia orientale» di Suhrawardī, lo interpreta nel senso della sua propria metafisica dell'essere, che può ben pensare di non avere più nulla a che vedere con la vacua metafisica delle essenze. Sarebbe inoltre un *ishrāqī* impregnato fino al midollo della lettura di Ibn 'Arabī. I riferimenti precisi alle opere di Ibn 'Arabī abbondano sulla sua penna. Il semplice rammentare tali nomi fa già presentire come vanno ordinandosi le «linee di forza» della dottrina, quella di uno dei più ragguardevoli neoplatonici della Persia islamica. Eppure mancherebbe ancora l'indicazione essenziale: l'asse di cristallizzazione che determina la struttura d'insieme oltremodo complessa, vale a dire la dottrina degli Imām dello sciismo. Mullā Ṣadrā è eminentemente un pensatore sciita, come fa fede, tra gli altri, il suo voluminoso commentario al testo *Uṣūl min al-Kāfī* di Qulaynī, purtroppo incompiuto<sup>22</sup>.

È precisamente qui che è reperibile un minimo di elementi che bisogna avere presenti allo spirito per definire la collocazione di un Mullā Ṣadrā. Gli *'urafā'* sono coloro che professano la «gnosi sciita», *'irfān al-shī'ah*, in quanto dottrina degli Imām e gnosi stessa dell'Islām. Come pure non si può separare gnosi ismaelita e gnosi sciita duodecimana studiandole nelle loro origini e nell'insegnamento degli Imām che sono ad essi comuni fino al sesto incluso, ossia fino all'imām Ja'far al-Ṣādiq (m.

<sup>22</sup> Mullā Ṣadrā ebbe il tempo di commentare il *Kitāb al-'Aql*, il *Kitāb al-Tawḥīd* e di metter mano al commento del *Kitāb al-Huḡḡah*, contenente l'insegnamento degli Imām sulla profetologia e l'imāmologia. Pur se non poté commentare altro che una decima parte circa di questo libro, che riveste un'importanza capitale per il pensiero sciita, l'edizione litografica del suo commentario (Teheran s.d.), abbraccia ben 492 pagine in-folio. Due edizioni tipografiche dell'imponente opera di Qulaynī sono state ultimamente editate a cura dello *shaykh* Muḥammad Akhūndī: il solo testo arabo in otto volumi, Teheran 1334/1955; testo arabo con versione persiana e commentario, 4 voll. comparsi a partire dal 1961.

148/765). Per gli *'urafā'* la dottrina sciita duodecimana è essenzialmente la polarità della *sharī'ah*, (la Rivelazione divina nel suo senso letterale, la Legge) e della *ḥaqīqah* (verità spirituale, gnostica di questa Rivelazione): polarità del *ẓāhir* (aspetto essoterico, letterale, apparente, delle Rivelazioni divine) e del *bāṭin* (senso interiore, realtà celata, esoterica) e, di conseguenza, polarità della *nubuwwah* o, più esattamente, della *risālah* o missione profetica dell'Inviato incaricato di rivelare una *sharī'ah*, e della *walāyah* o Imāmato. La profetologia dell'Islām, l'idea di profeta, la necessità dei profeti, le categorie di profeti, i modi e i gradi della conoscenza profetica (*wahy*, comunicazione al profeta per il tramite dell'Angelo; *ilhām*, ispirazione divina agli Imām, ecc.), tutto ciò deve essere cercato sin dalle origini nell'insegnamento degli Imām dello sciismo. Mullā Ṣadrā ha consacrato a questi temi significative pagine del suo commentario ad al-Qulaynī<sup>23</sup>.

La profetologia islamica è opera dello sciismo, giacché questo ne ha posto i problemi e perché la profetologia implica l'imāmologia. La implica in ragione del fenomeno del «Libro rivelato», il quale è il centro di ogni religione profetica, poiché lo sciismo si pone le seguenti domande: qual è il *vero* senso del Libro? quali i suoi livelli di significazione? Abbiamo or ora menzionato i termini *ẓāhir* e *bāṭin*; a loro volta tali termini si moltiplicano ciascuno per se stessi e l'un per l'altro, ampliando in tal modo i livelli di significazione. Ma è il profeta inviato per rivelare il *bāṭin*? E se si professa che l'umanità non può fare a meno dei profeti, che situazione si prospetta laddove si sostenga che l'Ultimo Profeta è venuto e che la profezia è chiusa? Sono questi gli interrogativi che lo sciismo pone e ai quali risponde, proclamando la necessità dell'Imām nel quale vede essenzialmente il

<sup>23</sup> Cfr. il nostro articolo *La place de Mollā Ṣadrā...*, cit. Si veda anche il nostro studio *De la philosophie prophétique en Islām shī'ite*, (Eranos-Jahrbuch XXXI), Zürich, Rhein-Verlag, 1963, pp. 49-116, come pure la nostra *Histoire de la philosophie islamique I*, Gallimard 1963, specialmente il capitolo II su «Lo sciismo e la filosofia profetica».

*Qayyim bi-l-Qur'ān*, il «Tutore del Libro», giacché l'Imām conosce nella loro integralità i sensi del Libro. Quando si asserisce che la profezia è chiusa e che il profeta Muḥammad è stato il «sigillo dei profeti», *khātām al-nabiyyīn*<sup>24</sup>, si vuole con ciò significare unicamente, con terminologia sciita, la profezia legislativa, *nubuwwat al-tashrī'*. Giacché la chiusura del ciclo della profezia legislativa, *dā'irat al-nubuwwah*, segna l'inaugurazione del ciclo della *walāyah*, vale a dire dell'iniziazione spirituale degli Amici di Dio, *Awliyā'*, inaugurata dai Dodici Imām successivi e che durerà fino al ritorno o *parusia* del XII Imām, alla fine del nostro Aiōn; sin qui, e dopo che lo stesso giorno della morte del padre l'Imām Ḥasan al-'Askarī (m. 260/874) suo figlio, l'Imām-fanciullo, Muḥammad al-Mahdī divenne invisibile agli uomini, il tempo vissuto dall'umanità è il «tempo dell'occultamento», *zamān al-ghaybah*<sup>25</sup>. In effetti, il ciclo della *walāyah* comincia invisibilmente con Set in qualità di Imām di Adamo, ma nei periodi anteriori del ciclo della profezia si parlava di profezia semplice, non propriamente di *walāyah*. Per contro, dopo l'avvento del Sigillo dei profeti non è più possibile far uso del termine *nubuwwah*, e tuttavia sotto il nome di *walāyah* continua ad esserci di fatto una profezia che non è di certo una profezia legislatrice, bensì una *nubuwwah bāṭiniyyah*, vale a dire una profezia interiore o esoterica.

Il fondamento metafisico di questa profetologia si trova nell'idea della *Ḥaqīqah muḥammadiyyah*, «Realtà muḥammadica» o «Realtà profetica eterna». Se ne potranno constatare i riferimenti nella Introduzione, IV, 3 nelle Note annesse alla nostra traduzione del *Kitāb al-mashā'ir*, nelle poche citazioni attinte al commento dello *shaykh Aḥmad Aḥsā'ī*. Detta *Ḥaqīqah*

<sup>24</sup> Cfr. sura XXXIII, 40. Il testo ha erroneamente *Khātim al-Anbiyā'*. [NdT]

<sup>25</sup> Cfr. il nostro studio *L'Imām caché et la rénovation de l'homme en théologie shī'ite*, (Eranos-Jahrbuch XXVIII), 1960 e il nostro *Trilogie ismaélienne*, (Bibl. Iranienne, vol. 9), index s.v. *ghaybah*.

*muḥammadiyyah* ha essa stessa una duplice «dimensione»: *zāhir* e *bāṭin*. Ciascuno di questi aspetti ha rispettivamente la sua Manifestazione nella persona del Profeta e nella persona degli Imām. Tutti insieme i Quattordici Purissimi, *Chahārdeh-Ma'šūm*, vale a dire il Profeta, Fatima e i Dodici Imām suoi discendenti, formano il pleroma della luce della Creazione primordiale che è la *Ḥaqīqah muḥammadiyyah*. Sono quindi una stessa essenza, *ḥaqīqah*, *ousiā*. Come la profezia, lo *zāhir*, ha avuto la sua manifestazione piena, *maẓhar*, nella persona di Muḥammad in quanto Sigillo dei profeti, così la *walāyah* ha la sua Manifestazione piena nell'Imāmato, più precisamente nella persona del primo Imām come «Sigillo della *walāyah* generale», *muṭlaqah*, e nella persona del dodicesimo Imām come «Sigillo della *walāyah muḥammadica*. Il Dodicesimo Imām, ossia l'Imām occulto, l'Imām atteso, *muntazar*, è così presente tanto nel passato quanto nel futuro; la sua Manifestazione rivelerà il senso occulto di tutte le Rivelazioni divine e riporterà del pari l'umanità ad una religione unica come al «tempo di Adamo». Non ci sono dubbi che nella persona dell'Imām occulto lo sciismo duodecimano, l'imamismo, abbia presentato il profondo mistero di una attesa da parte dell'umanità della chiusura della storia e di una palingenesi, come era stato il caso dello zoroastrismo nella persona di Saoshyant, del buddismo nella persona di Maitreya, futuro Buddha, del cristianesimo degli Spirituali dopo i Gioachimiti<sup>26</sup> del XIII secolo, nell'attesa del regno dello Spirito Santo. Si faccia qui un confronto con gli ultimi paragrafi del *Kitāb al-mashā'ir* (vedi le Note 125 e 130).

Non potevamo non ricordare tutto ciò, seppure brevemente, al fine di definire la posizione di Mullā Ṣadrā. Troppo a lungo si è considerato il pensiero islamico come limitato ai tre gruppi dei dialettici del *kalām*, dei Sufi e dei cosiddetti filosofi ellenizzanti, quando sciismo e ismaelismo vi hanno giocato un ruolo prima-

<sup>26</sup> Allusione ai seguaci di Gioacchino da Fiore. [NdT]

rio. Detta omissioni si è spinta sino al punto di parlare, in maniera forzosa, di *walāyah* nel sufismo, quasi fosse una creazione stessa del sufismo, mentre se ne tratta a lungo per la prima volta nei discorsi degli Imām registrati da Qulaynī<sup>27</sup>. Si può facilmente comprendere che la situazione della filosofia sarà tutt'altra cosa là dove si professa che a ciascun *zāhir* corrisponde un *bāṭin* e che, pertanto, comprendere una cosa significa comprenderla come simbolo e là dove si rifiuta puramente e semplicemente questo «essoterismo» in nome della religione della lettera e della Legge. Il dramma vissuto da Mullā Ṣadrā risale alle origini stesse dello sciismo: è lo stesso dramma vissuto da un Ḥaydar Amulī (VIII/XIV sec.)<sup>28</sup>, poiché è il dramma dello sciismo dentro l'Islām e, in ultima analisi, il dramma degli 'Urafā' dentro lo sciismo stesso.

Si tratta, infatti, di un combattimento spirituale che si attua su due fronti. Da una parte, vediamo Mullā Ṣadrā fronteggiare, in *Qaṣr al-aṣnām*, i sufi, o meglio alcuni sufi, del suo tempo, che ostentano di disprezzare lo studio, il lavoro del pensiero, qualsiasi attività dello spirito. Dall'altra, è coinvolto in una lotta senza quartiere contro altri ignorantelli, ancor più perniciosi, vale a dire coloro che mutilano l'essenza stessa dello sciismo, instaurando una nuova religione della lettera depauperata del suo *bāṭin*. Di fatto, è qui messa in discussione tutta la storia dello sciismo iraniano all'indomani della restaurazione safavide. Sarebbe invero auspicabile cercare di individuare le ragioni che hanno causato l'invasione delle scienze religiose ad opera del *fiqh*, ossia il diritto canonico, anche se di generazione in generazione non siano stati del tutto assenti i testimoni della religione 'irfānī. Questi dottori della Legge, questi ignorantelli che lo

<sup>27</sup> Sui pronunciamenti degli Imām concernenti la *walāyah*, cfr. Qulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, solo testo arabo, cit., vol. I, pp. 412-439.

<sup>28</sup> Cfr. il nostro articolo *Haydar Amulī (VIII/XIV sec.), théologien shi'ite du soufisme*, in «Mélanges Henri Massé», pubblicate dalla Facoltà di Lettere dell'Università di Teheran. Cfr. pure il nostro studio *Le combat spirituel du shi'isme*, (Eranos-Jahrbuch XXX), Zürich 1962.

avevano costretto a fuggire da Isfāhān e a cercare rifugio nella solitudine di Kahak, ispirarono a Mullā Ṣadrā pagine intrise di un'indignazione veemente. Incapaci di comprendere alcunché dei segreti divini formulati sotto forma di simboli, *rumūz*, dai profeti, essi pretendono che i filosofi gnostici siano stati sedotti da un tranello divino nel quale son poi caduti. Nel suo libro «Le tre fonti» il nostro filosofo apostrofa uno di questi uomini che si attengono alla lettera nei seguenti termini: «Non credi che il sedotto è in verità qualcuno della tua risma? Se ogni scienza è come tu l'hai capita, se è necessario ch'essa sia accolta alla lettera dalla tradizione e dagli *shaykh*, perché Dio rimprovera allora in più di un versetto del Corano coloro che fondano la loro credenza su un simile conformismo e ripongono in esso la loro fiducia? Quando il Principe dei credenti, il primo Imām, dichiara: 'Se lo volessi, potrei comporre sulla sola *Fātiḥah* del Corano un commento il cui peso costituirebbe il carico di settanta cammelli', è da parte di un maestro umano o per via di un insegnamento ordinario che ha ricevuto una simile contezza?»<sup>29</sup>.

Mullā Ṣadrā si appella ai medesimi testi ai quali si appellava tre secoli prima di lui Ḥaydar Amulī. Questo perché gli '*Urafā*' hanno da far valere, tra altre garanzie decisive, quella del quarto Imām, ossia dell'Imām 'Alī Zayn al-'Ābidīn (m. 95/714), che in uno dei suoi poemi così cantava: «Della mia conoscenza io celo i gioielli/per tema che vedendo la verità un ignorante ci schiacci... /O Signore, s'io divulgassi una perla della mia gnosi/mi si direbbe: Sei dunque adoratore di idoli?/E si leverebbero musulmani per dichiarare lecito versare il mio sangue!/Abominevole troverebbero ciò che di più bello vien loro mostrato!»<sup>30</sup>. Or dunque, chiede Mullā Ṣadrā, cos'è mai questa scienza alla quale fanno qui allusione le parole piene d'enfasi dell'Imām, questa scienza sublime che s'involva alla comprensione del volgo e che agli occhi

<sup>29</sup> *Seh Asl*, ed. S.H. Nasr, pp. 82-83.

<sup>30</sup> Su questo stesso testo citato da Ḥaydar Amulī, cfr. il nostro studio *Le combat spirituel...*, cit., p. 102.

della maggior parte dei musulmani fanno passare per un empio e un idolatra? La risposta è semplice. La trova in un enunciato di ‘Abdallāh Ibn ‘Abbās, uno dei più celebri Compagni del Profeta, che davanti ad un gruppo di persone radunate nelle prossimità della Mecca, un giorno esclamò: «Se vi rivelassi come ho udito il Profeta stesso commentare il versetto nel quale si parla della creazione dei sette Cieli e delle sette Terre<sup>31</sup>, mi lapidereste»<sup>32</sup>. Dunque, colui che per grazia divina è iniziato all’ultimo mistero del messaggio profetico, costui corre pericolo di essere lapidato dagli ignorantelli accecati di furore. Ciò non fa altro che gettare maggior luce su un *ḥadīth* che tutti gli Imām hanno ripetuto l’uno dopo l’altro: « La nostra causa è ardua, gravosa a portarsi: potrebbero assumersela soltanto un Angelo del rango più alto o un *nabī* inviato, oppure un credente il cui cuore Dio ha messo alla prova con la fede»<sup>33</sup>.

Solo in tale contesto riesce facile a Mullā Ṣadrā di dimostrare che questa scienza che terrorizza talmente la maggior parte degli uomini e i dottori della Legge, non è né la dialettica, né la filosofia, né la medicina, né l’astronomia, né la geometria, né la fisica. Niente di ciò che hanno scritto i commentatori essoterici del Corano, come il celebre Zamakhsharī (m. 538/1143 o 548/1153), per esempio, e i suoi emuli, nulla di tutto ciò costituisce la vera scienza del Corano, la gnosi della Rivelazione divina nel suo vero senso. Tutto ciò è proprio della filologia, della grammatica, della dialettica, riguarda ciò che appare, il rivestimento esteriore. La vera scienza del Corano è tutt’altra cosa<sup>34</sup>. È precisamente

<sup>31</sup> Cfr. sura LXV, 12 : «Iddio è Colui che ha creato sette cieli e altrettante terre; e fra tutti discende possente l’Ordine, perché voi sappiate che Dio è sopra tutte le cose possente, e che Dio tutte le cose abbraccia di Sua scienza». [NdT]

<sup>32</sup> *Seh Asl*, cit., p. 83. Su questo stesso testo curato da Ḥaydar Amulī, cfr. il nostro studio *Le combat spirituel...*, cit., pp. 113ss. Cfr. Qulaynī, *op. cit.*, vol. I, pp. 401-402.

<sup>33</sup> Cfr. Qulaynī, *op. cit.*, vol. I, pp. 401-402.

<sup>34</sup> Cfr. *Seh Asl*, cit., pp. 83-84.

questa scienza reale del Corano, fondata sull'insegnamento esoterico degli Imām, che impone al filosofo l'onere di attendere con impegno alla filosofia profetica.

A tal fine Mullā Ṣadrā spiega il ruolo della meditazione filosofica con un'immagine molto semplice nel corso del suo commento al *Kitāb al-Ḥuḡḡah*<sup>35</sup>. La Rivelazione coranica è la luce che *fa vedere*, ma perché faccia vedere è necessario che l'insegnamento degli Imām rimuova il velo. La meditazione filosofica è l'occhio *che vede* e contempla questa luce. Perché il fenomeno della visione si produca, è necessaria la luce, è vero, ma ci vogliono anche occhi che guardino. Se sopprimete questa luce, i vostri occhi non vedranno nulla; se poi chiudete con ostinazione gli occhi, come fanno i letteralisti e i dottori della Legge, non vedrete lo stesso nulla. Nell'uno come nell'altro caso, c'è il trionfo delle tenebre, e il caso di colui che apre un solo occhio, ovvero il guercio, non è migliore. Congiungete invece l'intelligenza filosofica e la Rivelazione divina e avrete allora «luce su luce», come dice il versetto della sura della Luce<sup>36</sup>, così pure le fasi successive di questo versetto coranico fanno allusione, nel loro senso esoterico, ai Quattordici Purissimi, come ben sappiamo. Ed è per questo che Mullā Ṣadrā lo proclama: soltanto nell'Islām la scuola sciita ha potuto raggiungere questa armonia, questa sinfonia tra la Rivelazione divina e l'intelligenza filosofica, e ciò perché gli sciiti attingono la conoscenza e la saggezza alla «Nicchia dalle lampade» della profetia e della *walāyah*. Il che vuol dire: perché la filosofia dello sciismo è essenzialmente la «filosofia profetica».

<sup>35</sup> *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, ed. lith. Teheran s.d., p. 437.

<sup>36</sup> Cfr. sura XXIV, 35: Dio è la luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una Lampada, e la Lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente, e arde la Lampada dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce; e Iddio guida alla Sua Luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente». [NdT]

Nello stesso spirito di quanto sopra, in un'altra pagina molto significativa del medesimo commentario<sup>37</sup>, Mullā Ṣadrā individua la spiritualità degli *Ishrāqiyyūn* come una via di mezzo, un *barzakh*, che congiunge e unisce il metodo dei sufi autentici, che tende essenzialmente alla purificazione interiore, e il metodo dei filosofi che tende alla conoscenza pura. Questa posizione ci fa capire ancora meglio la ragione per la quale Mullā Ṣadrā ebbe ad esprimersi con severità nei riguardi di alcuni sufi, quelli che propriamente affettano di disprezzare il lavoro dell'intelletto e che nel loro disprezzo per la filosofia sono tanto ciechi quanto i loro opposti, vale a dire gli ignorantelli della religione legalitaria. In effetti, Ṣadrā Shīrāzī rappresenta, con molti altri, questo tipo di spiritualità sciita che, pur adottando il linguaggio

<sup>37</sup> *Sharḥ*, p.446. Conviene citare qui detta pagina perché è altamente caratteristica della spiritualità di Mullā Ṣadrā e del suo atteggiamento nei confronti del sufismo. Dopo aver commentato la gnoseologia insegnata dagli Imām, Mullā Ṣadrā si sofferma assai a lungo sul metodo spirituale dei sufi e conclude con questa osservazione: «Quanto agli uomini dediti alla riflessione e a coloro che sanno carpire la dimensione delle cose, *dhawū al-i'tibār*, non negano, certo, l'esistenza di questo metodo, né la possibilità ch'esso raggiunga lo scopo in alcuni casi eccezionali, poiché così è stato in effetti per la maggior parte degli stati spirituali vissuti, *aḥwāl*, dai profeti e dagli *Awliyā'*. Al di fuori di questi casi, lo ritengono scabroso, giudicano lenta la maturazione dei suoi frutti e ritengono improbabile che concorrano tutte le condizioni ch'esso presuppone...». In ultima analisi la conclusione ch'egli trae è la seguente: «Ciò che meglio conviene è che colui che si avvia verso Dio, *al-sālik ilà Allāh*, faccia una sintesi dei due metodi. Che la sua asceti interiore, *taṣfiya*, non sia giammai disgiunta da meditazione filosofica, *tafakkur*; e, viceversa, la sua meditazione filosofica non sia giammai separata da una tensione di purificazione spirituale. O per meglio dire: che il suo metodo spirituale sia un *barzakh* che funga da collegamento tra i due metodi, *bayna al-ṭarīqayn*, come è appunto la via, *manhaj*, che seguono gli *Ḥukamā' Ishrāqiyyūn*». Questa dottrina riproduce in maniera propria quella professata da Suhrawardī nel prologo del suo libro *Ḥikmat al-ishrāq*. Cfr. la nostra edizione in *Oeuvres philosophiques et mystiques de Suhrawardī* (Bibl. Iranienne, vol. 2), Teheran-Paris, 1952, pp. 10-13 del testo.

tecnico del sufismo, non appartiene tuttavia ad alcuna *ṭarīqah*, o congregazione, organizzata, poiché lo sciismo, *'irfān-e shī'ī*, è già *la* «ṭarīqah» nel senso della via spirituale, e che il legame di devozione personale con i santi Imām è già il preludio della «iniziazione».

Queste poche indicazioni sono sufficienti, sembra, a tracciare la figura spirituale di Mullā Ṣadrā di Shīrāz. La sua influenza nel corso dei secoli, a partire dai suoi discepoli e dai discepoli dei suoi discepoli, è stata per davvero considerevole e dura fino ai nostri giorni. Le sue opere sono state glossate, commentate. Scritte quasi tutte in arabo classico, (fosse stato europeo, Mullā Ṣadrā le avrebbe scritte tutte in latino), molte sono state tradotte in persiano.

Tra i saggi del periodo safavide che beneficiarono del suo influsso, conviene qui ricordare i suoi due figli: Mīrzā Ibrāhīm e Qawāmuddīn Aḥmad, ma primi fra tutti i due discepoli che divennero poi i suoi generi e furono a loro volta eminenti sapienti, vale a dire Fayyāz 'Abd al-Razzāq Lāhīgī (m. 1072/1662) e Muḥsin Fayz Kāshānī (m. 1091/1680)<sup>38</sup>. Se poi si vuole misurare l'influsso da lui avuto per la presa di coscienza dei problemi filosofici sottesi negli *akhbār* degli Imām dello sciismo<sup>39</sup>, ci sarebbe da menzionare altresì il grande teologo Muḥammad Bāqir Majlisī (m. 1111/1699-1700), al quale si deve la poderosa enciclopedia degli *ḥadīth* sciiti, intitolata *Biḥār al-anwār*, l'Oceano delle luci, e che, nel suo proprio commento agli *Uṣūl* di Qulaynī, riporta a volte, ma con discrezione e senza dirlo, un lungo passo al commentario di Mullā Ṣadrā; Mullā Haydar Khwānsārī (m. 1099/1688), autore della *Zubdat al-taṣānīf*, in lingua persiana<sup>40</sup>; Mullā Ṣāliḥ Māzanderānī (m. 1080/1669), autore di un commen-

<sup>38</sup> Si potranno trovare alcune pagine tradotte delle opere di questi due pensatori nel nostro libro *Terre céleste et corps de résurrection; de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'īte*, Paris, Buchet-Chastel, 1961, pp. 267-281.

<sup>39</sup> Cfr. introduzione di M. Dānesh-Pajūh alla sua edizione del *Kasr Asnām al-jāhiliya*, pp. 23ss.

<sup>40</sup> Cfr. *Rayḥānat al-adab* I, p. 430, nr. 954.

tario integrale degli *Uṣūl* di Qulaynī; Mīrzā Rafī‘ah Nā‘inī, autore di glosse sulla stessa opera<sup>41</sup>; Mullā Shamsā Jīlānī, discepolo di Mīr Dāmād e amico di Mullā Ṣadrā<sup>42</sup>; Mullā Ḥasan Lāhījī Qummī, figlio del suddetto ‘Abd al-Razzāq Lāhījī, autore di numerose e importanti opere di filosofia sciita in lingua persiana, tra cui il *Shāni‘ al-yaqīn fī ma‘rifat al-ḥaqq wa-l-yaqīn* (Teheran, lith. 1303 h. 1.); Nūruddīn Muḥammad Ibn Shāh Murtazā Kāshānī, pronipote di Muḥsin Fayz /Kāshānī/, anch’egli autore di numerose e importanti opere nelle quali si scoprono, oltre gli influssi del suo rinomato prozio, quegli degli Ikhwān al-Ṣafā, di Suhrawardī, di Mīr Dāmād, di Mullā Ṣadrā, ecc.; Muḥammad Bāqir Jābarī Nā‘inī; Quṭbuddīn Muḥammad Ashkevarī, discepolo di Mīr Dāmād, autore del *Maḥbūb al-qulūb* (storia dei pensatori e degli spirituali in tre cicli: quelli prima dell’islām, quelli del sunnismo e quelli dello sciismo<sup>43</sup>) e di un importante *tafsīr* sciita in lingua persiana<sup>44</sup>; Sayyid Ni‘matullāh Jazā‘irī Shushtarī<sup>45</sup>, discepolo di Majlisi di Muḥsin Fayz /Kāshānī/, delle cui numerose opere si potrà qui citare le *Maqāmāt al-Naḡah*, trattato in cui si spiega il senso dei Nomi divini; Qāzī Sa‘īd Qummī, discepolo di Muḥsin Fayz /Kāshānī/, una delle più importanti figure di pensatore imāmīta (m. 1103/1691)<sup>46</sup>, ecc.

Dovremmo altresì menzionare un gran numero di pensatori del periodo qāḡāro; di molti di essi faremo menzione qui sotto,

<sup>41</sup> Su Ṣāliḥ Māzanderānī, *ibid.*, IV, pp. 424ss, nr. 674; su Mīrzā Nā‘inī, *ibid.*, IV, p. 162, nr. 294.

<sup>42</sup> Su Mullā Shamsā, *ibid.*, IV, p. 73, nr. 138.

<sup>43</sup> Su Quṭbuddīn Ashkevarī cfr. il nostro *Confessions extatiques de Mīr Dāmād*, cit., nota 9.

<sup>44</sup> Questo *tafsīr* è stato edito recentemente in quattro volumi sotto il titolo *Tafsīr-e sharīf-e Lāhījī*. I volumi I e II sono a cura di M. Mīr Jalāloddīn Hosaynī Mohaddeth, mentre i volumi III e IV sono a cura di M. Moh. Ibrāhīm Ayetī, Teheran 1381 dell’egira.

<sup>45</sup> Cfr. *Rayḥānat* II, pp. 252ss, nr. 535.

<sup>46</sup> Qāzī Sa‘īd Qummī fu altresì discepolo di ‘Abd al-Razzāq Lāhījī e di Mullā Rajab ‘Alī. Cfr. *Rayḥānat* IV, p. 268, nr. 412.

quando stileremo la bibliografia. Dominano questa nostra epoca la persona e l'opera di Mullā Hādī Sabzavārī (m. nel mese di dhū al-Ḥiġġah 1289/febbraio 1873)<sup>47</sup>. Ma dobbiamo altrettanto rilevare i nomi di due eminenti sapienti dell'Azerbaijān<sup>48</sup>, vale a dire Mullā 'Abd Allāh Zunūzī Tabrīzī, autore tra altre opere di *Lamā'āt ilāhiyyah*, in persiano e di glosse agli *Asfār* di Mullā Ṣadrā, nonché suo figlio Aghā 'Alī Mudarris Zunūzī (m. 1307/1889), che fu professore alla Madrasa Sepahsālār di Teheran. Tra i suoi libri ce n'è uno ch'egli compose l'anno stesso della sua morte, il *Badā'ī' al-ḥikam*, in lingua persiana, lith. Teheran 1314, in-8 di 278 pagine) come risposta a sette quesiti che gli aveva sottoposto il principe 'Imād al-Dawlah Badī' al-Mulk Mīrzā, ovvero il traduttore e commentatore, in lingua persiana, del *Kitāb al-mashā'ir*, di cui si parlerà più diffusamente qui appresso. Abbisogna altresì far menzione in modo particolare di *shaykh* Aḥmad Aḥsā'ī e della scuola *shaykhiyyah*, come si ricorderà più oltre. Sia ben chiaro che sarebbe un falso collegare la scuola *shaykhiyyah* con quella di Mullā Ṣadrā, e tuttavia, come si potrà giudicarne alla luce del commentario oltremodo sviluppato di *shaykh* Aḥmad Aḥsā'ī al *Kitāb al-mashā'ir* e del *Kitāb al-ḥikmah al-'arshiyyah*, i testi di Mullā Ṣadrā hanno offerto alla scuola *shaykhiyyah* l'occasione di formulare e di precisare le sue proprie posizioni. Arriviamo così progressivamente sino ai nostri giorni, fino all'eminente personalità dello *shaykh* Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, professore all'Università teologica di Qumm, e al gruppo dei suoi discepoli: abbiamo già ricordato che si deve allo *shaykh* l'iniziativa della nuova edizione degli *Asfār* di Mullā Ṣadrā. A lui dobbiamo un altrettanto importante *tafsīr*, ovvero il *tafsīr al-Mīzān*, di cui sono comparsi sino ad oggi ben nove volumi. Così facendo non abbiamo fatto altro che ricordare solo alcuni dei nomi che dovrebbero occupare un proprio spazio dentro una futura Storia della filoso-

<sup>47</sup> *Ibid.* II, pp. 155ss, nr. 337.

<sup>48</sup> *Ibid.* II, pp. 134-135ss, nr. 279 e 280.

fia islamica. Il grande numero di opere ancora oggi inedite o che meriterebbero una nuova edizione rende il compito particolarmente complesso<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Questa enumerazione ci dà l'occasione di ricordare il quesito formulato in un libro che tutti i filosofi e i teosofi poc'anzi menzionati hanno letto e che era altresì letto nei circoli sufi sciiti. Alludiamo al *Misbāḥ al-sharī'ah wa-miftāḥ al-ḥaqīqah*, (La lampada della legge rivelata e la chiave della verità spirituale), attribuito al VI Imām, Ja'far al-Šādiq. Nessuno dei nostri filosofi e dei nostri spirituali ha mai messo in dubbio l'autenticità di questa attribuzione, eccetto, forse, Majlisī. Una riedizione anastatica dell'antica litografia dell'opera è stata di recente pubblicata a Teheran a cura di M. Ḥasan Mostafavī. Il libro viene menzionato per la prima volta, sotto il predetto titolo, da Radioddīn 'Alī ibn Tāwūs (m. 663/1265), che aveva letto tutti i libri sciiti del suo tempo, compresi quelli che sono andati perduti e dei quali non conosciamo altro che i titoli (da cui la debolezza di ogni argomento *ex silentio*). Dire che l'insegnamento del libro differisce qua e là dalla «maniera» dell'Imām, per concludere che non è suo, è schierarsi *a priori* dalla parte dei *fuqahā'* contro gli *'Urafā'*. Il fatto di rilevare che le citazioni sono fatte alla terza persona e che certi brani interpolati non possono essere attribuiti all'Imām, per dedurne l'assoluta inautenticità, significa disconoscere *in toto* la *struttura* del libro. Certo, non siamo di fronte ad un libro che l'Imām si sarebbe un certo giorno accinto a redigere sotto questo titolo. L'autore del florilegio ha avuto modo di inserire qua e là le sue personali annotazioni (se avesse conosciuto la tecnica moderna dell'impaginazione, tutto sarebbe stato più chiaro). Questo, tuttavia, non autorizza in alcun modo un ipercritico a rigettare tutto in blocco (parimenti, se l'Imām non ha redatto un *tafsīr* è ugualmente possibile ricostituire un *tafsīr* ricorrendo alla molteplicità di *ḥadīth* nei quali si esprime sui sensi dei versetti coranici). La domanda che dovremmo porci resta sempre questa: «Gli enunciati introdotti con l'espressione *qāla al-Šādiq* sono in armonia con l'insegnamento dell'Imām?». Coloro che si muovono sulla scia di un Haydar Amulī o di un Mullā Šadrā sono i soli a poter dare una risposta valida. Ritourneremo altrove su questo problema, come pure su un altro libro dello stesso genere dal titolo *Biḥār al-'ulūm*, (L'oceano delle conoscenze), anch'esso attribuito all'Imām Ja'far. Che un *ḥadīth* ricorra o meno nell'enciclopedia di Majlisī non risolve definitivamente il problema. Bisogna fare un'indagine in altri *corpus*, tener conto degli *ḥadīth* dell'Imām riconosciuti dalla gnosi ismailita.

بسم الله الرحمن الرحيم

(1) نَحْمَدُ اللَّهَ ونستعين بقوته التي أقام بها ملكوت الأرض والسماء وبكلمته التي أنشأ بها نشأتي الآخرة والأولى، على تهذيب القوى القابلة للاستكمال وإصلاح العقول المنفصلة عن المعاني والأحوال للاتصال بالعقل الفعّال وطرد شياطين الأوهام المضلّة بأنوار البراهين وقمع أعداء الحكمة واليقين إلى مهوى المبعدين ومثوى المتكبرين. ونصلّي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافّة الخلق أجمعين وآله وأولاده المطهّرين عن أرجاس الطبيعة المقدّسين عن ظلمات الوهم بأنوار الحقّ واليقين. اللهم صلّ وسلّم عليه وعليهم وعلى جميع من سلك سبيلهم واقتفى دليلهم من شيعتهم المتّقين.

(2) أمّا بعد. فأقلّ الخلائق قدراً وجرماً وأكثرهم خطأً وجرماً، محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي يقول: "أيّها الإخوان السالكون إلى الله بنور العرفان، استمعوا باستماع قلوبكم مقالتي، لينفذ في بواطنكم نور حكمتي. وأطيعوا كلمتي وخذوا عنّي

## PROEMIO

### Nel nome di Dio, clemente, misericordioso

1. Rendiamo lode a Dio e invochiamo il soccorso della sua potenza, in virtù della quale ha costituito il regno della terra e del cielo, nonché quello della sua parola grazie alla quale ha dato origine all'ultima e alla prima creazione, perché le facoltà suscettibili di pervenire gradualmente alla perfezione siano a ciò educate, gli intelletti passibili di realtà soprasensibili e stati mistici siano resi atti a congiungersi con l'intelletto agente, a respingere con i lucori delle prove dimostrative i demoni delle congetture che menano alla perdizione, a sopprimere i nemici della teosofia e della certezza sin nelle profondità dell'abisso degli allontanati<sup>1</sup> e nell'asilo dei superbi<sup>2</sup>. Preghiamo per Muḥammad, che è stato a noi inviato con il libro e con la luce di Dio che è stata fatta scendere con lui sopra tutte le creature, per la sua famiglia e i suoi discendenti preservati dalle sozzure della natura, sottratti alle tenebre della congettura in virtù delle luci della verità e della certezza. O mio Dio, che la tua benedizione e la tua pace siano su di lui, sopra di essi e su tutti coloro che, tra i pii sciiti, percorrono il loro sentiero e seguono quanto essi hanno indicato!

2. Ebbene, io, Muḥammad, meglio conosciuto come Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzī, tra tutte le creature la meno influente e meritevole nonché di peccati e di colpe la più aggravata, dico: «Fratelli, incamminati verso Dio alla luce della conoscenza mistica, prestate attenzione con l'ascolto dei vostri cuori a questa mia *Epistola*, per-

<sup>1</sup> Vaga allusione a sura XXI,101, solo ed unico passo in cui ricorre il termine *mub'adūn*.

<sup>2</sup> L'espressione ricorre in diversi passi coranici, e precisamente in sure XVI,29; XXXIX,60,72; XL,76.

مناسك طريقي من الإيمان بالله واليوم الآخر إيماناً حقيقياً، حاصلًا للأنفس العلامة بالبراهين اليقينية والآيات الإلهية، كما أشار إليه سبحانه في قوله "وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ" وقوله "وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا". وهذه هي الحكمة الممنون بها على أهلها والمضنون بها على غير أهلها؛ وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار إليه بقوله: "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ". والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس المشار إليه بقوله: "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ". فالعلوم الإلهية هي عين الإيمان بالله وصفاته والعلوم الآفاقية والأنفسية من آيات العلم بالله وملكوته وكتبه ورسله وشواهد العلم باليوم الآخر وأحواله والقبر والبعث والسؤال والكتاب والحساب والصراف والوقوف بين يدي الله والجنة والنار. وهي ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العامة ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التخيلات الصوفية، بل

ché nei recessi del vostro essere penetri la luce della mia teosofia. Accogliete docili le miei parole, prendete da me le pratiche ch'io compio per il mio modo di credere in Dio e nell'ultimo giorno, come vera fede che s'innesta nelle anime educate ad alte conoscenze per via di prove certe e di segni divini, come indica Dio, sia egli lodato, là dove dice: «E così tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri»<sup>3</sup>, e ancora: «E chi rinnega Dio, i Suoi Angeli, i Suoi Libri, i Suoi Messaggeri e il Giorno Ultimo, erra d'errore lontano»<sup>4</sup>. È questa la teosofia largita in abbondanza a coloro che ne sono degni e lesinata invece a chi ne è indegno; essa è di per sé la conoscenza di Dio quanto alla sua essenza, a cui l'Altissimo fa allusione là dove dice: «Non ti basta sapere che il tuo Signore è a tutte le cose un testimone presente?»<sup>5</sup>. Quanto alla conoscenza che di lui abbiamo per via della conoscenza degli orizzonti e delle anime, è allusa là dove egli dice: «Mostreremo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi, finché non sia chiaro per loro che esso è la Verità»<sup>6</sup>. Le conoscenze divine, dunque, sono, in quanto tali, la fede in Dio e nei suoi attributi, mentre le conoscenze per via degli orizzonti e delle anime sono segni della conoscenza di Dio, del suo regno<sup>7</sup>, dei suoi libri e dei suoi messaggeri e testimoni per la conoscenza dell'ultimo giorno e dei suoi stati: quali la tomba, la resurrezione, l'interrogatorio, il libro, la resa dei conti, la via, il presentarsi al cospetto di Dio, il paradiso e l'inferno. Non sono pure e semplici dispute teologiche e neppure convenzioni comuni, non

<sup>3</sup> Cfr. sura II, 285.

<sup>4</sup> Cfr. sura IV, 136.

<sup>5</sup> Cfr. sura XLI,53. Purtroppo la traduzione del Bausani omette qui il termine 'testimone' traducendolo con 'presente', e, quindi, ridimensionando la pregnanza del termine coranico. Cfr. A. Bausani, *Il Corano*, ed. Sansoni, Firenze 1978. Le citazioni coraniche in traduzione sono prese da questo testo.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Il termine *malakūt* sembra qui, da tutto il contesto e per i riferimenti ai versetti coranici sopra citati, riferibile direttamente agli angeli nella varietà dei loro ordini e funzioni, per cui meglio andrebbe tradotto con 'mondo degli angeli'.

هي من نتائج التدبّر في آيات الله والتفكّر في ملكوت سماواته وأرضه مع انقطاع شديد عمّا أكبّ عليه طباع أهل المجادلة والجماهير ورفض تام لما استحسنته قلوب المشاهير.

(3) ولقد قدّمتُ إليكم، يا إخواني، في كتبي ورسائلي من أنوار الحكم ولطائف النعم وبزهر الأرواح وزينة العقول مقدّمات ذوات فضائل جمّة، هي مناهج السلوك إلى منازل الهدى ومعارج الارتقاء إلى الشرف الأعلى، من علوم القرآن والتأويل ومعاني الوحي والتنزيل ممّا، خطّه القلم العظيم في اللوح الكريم، وقرأه من ألهمه الله قراءته وكلمه بكلماته، وعلمه محكم آياته ممّا نزل به الروح الأمين على قلب من اصطفاه الله وهداه، فجعله أولاً خليفة في العالم الأرضي وزينة للملكوت السفلى. ثمّ جعله أهلاً لعالمه العلويّ وملكا في ملكوته السماويّ. فكلّ من تنور بيت قلبه بهذه الأنوار، ارتقى روحه إلى تلك الدار. ومنّ جردها أو كفرها، فقد أهوى إلى مهبط الأشرار ومهوى الشياطين والفجّار ومثوى المتكبرين وأصحاب النار.

(4) ولما كانت مسألة الوجود أسّ القواعد الحكميّة ومبنى المسائل الإلهيّة والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه وتوحّدنا باستخراجه، فمنّ جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في

sono nemmeno un biasimevole filosofare che cerca e neppure fantasticherie da sufi; al contrario, sono risultati di meditazione sui segni di Dio, di riflessione profonda sul regno dei suoi cieli e della sua terra, accompagnate, l'una e l'altra, da una drastica rottura con tutto ciò a cui sono dediti le indoli dei disputanti e della gente del popolo e da un totale rifiuto di tutto ciò che i cuori delle folle trovano di loro piacimento.

3. Nei miei libri e trattati vi ho già presentato, fratelli, alcuni filosofemi atti ad illuminare, alcuni nutrimenti di qualità sottile e, perché servissero a rischiarare gli spiriti e ad ornare le intelligenze, dei prolegomeni ricchi d'un gran numero di virtù, che son poi vie tracciate per intraprendere il cammino alla volta delle dimore della retta guida, verso i gradi da cui elevarci al sommo onore grazie alle scienze del Corano, all'ermeneutica dei suoi sensi, ai sensi della rivelazione e della sua attuazione tra ciò che il divino Calamo ha vergato sull'augusta Tavola e che può leggere colui al quale Iddio gliene ispira la lettura, a cui rivolge direttamente le sue parole e al quale fa comprendere i suoi espliciti segni contenuti in ciò che lo Spirito fedele portò dall'alto<sup>8</sup> nel cuore di colui che Dio aveva scelto e guidato, rendendolo, dapprima, un /suo/ vicario sul mondo terrestre e un ornamento del mondo angelico inferiore<sup>9</sup>. Di poi lo rese degno del suo mondo superiore e fece di lui un angelo nel suo regno celeste. Di chiunque abbia il tempio del proprio cuore illuminato da siffatte luci, lo spirito si eleverà verso questa dimora. Ma chi le rinnega o rifiuta di prestare ad esse fede, cadrà giù dove dimorano i cattivi, nell'abisso dei demoni e dei perversi, nell'asilo dei superbi<sup>10</sup> e dei compagni del fuoco dell'inferno.

4. Ma giacché il problema dell'essere è il fondamento dei principi teosofici, l'edificio delle questioni teologiche, l'asse sul quale gira la ruota della scienza dell'unicità, della conoscenza del destinato ritorno, del raduno degli spiriti e dei corpi, come di molte altre cose per la scoperta delle quali ci siamo distinti e siamo stati gli

<sup>8</sup> Cfr. sura XXVI,193.

<sup>9</sup> Anche qui il termine usato è *malakūt*. Cfr. nota 7.

<sup>10</sup> Cfr. nota 2.

أمّهات المطالب ومعظّماتها وبالذّهل عنها، فاتت عنه خبيّات المعارف وخببيّاتها وعلم الربوبيّات ونبوّاتها ومعرفة النفس واتّصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها، فرأينا أن نفتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان وقواعد الحكمة والعرفان. فنُورِد فيها أوّلاً مباحث الوجود وإثبات أنه الأصل الثابت في كلّ موجود وهو الحقيقة، وما عداه كعكس وظلّ وشبح. ثم نذكر هاهنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنحت لنا بفضل الله وإلهامه ممّا يتوقّف عليه معرفة المبدأ والمعاد وعلم النفس وحشرها إلى الأرواح والأجساد وعلم النبوّات والولايات وسرّ نزول الوحيّ والآيات وعلم الملائكة وإلهاماتها وعلاماتها والشياطين ووساوسها وشبهاتها وإثبات عالم القبر والبرزخ وكيفية علم الله تعالى بالكلّيّات والجزئيّات ومعرفة القضاء والقدر، والقلم واللوح، وإثبات المثل النوريّة الأفلاطونيّة ومسألة اتحاد العقل بالمعقولات واتحاد الحس بالمحسوسات ومسألة أنّ البسيط كالعقل وما فوقه كلّ الموجودات وأنّ الوجود كلّهُ مع تباين أنواعه وأفراد ماهيّته وتخالّف أجناسه وفصوله حدّاً وحقيقة جوهر واحد

unici a metterle in luce, l'ignoranza di colui che ignora la scienza dell'essere finisce con il pervade le origini stesse dei problemi e delle loro questioni principali. Distolto qual è da esse, gli sfuggono gli arcani e i segreti delle alte conoscenze, la conoscenza delle cose divine e delle loro profezie, la conoscenza dell'anima, dei suoi congiungimenti e del suo ritorno al Principio dei suoi principi e al Fine dei suoi fini. Abbiamo di conseguenza ritenuto opportuno di cominciare a discettare di essa nella presente *Epistola*, in cui vengono elaborati i fondamenti delle verità della fede, i principi della teosofia e della conoscenza mistica. Principieremo dunque con il trattarvi gli argomenti di discussione concernenti l'essere e la dimostrazione ch'esso è il principio stabile di ogni esistente, ossia che è la realtà, mentre ogni altra cosa, all'infuori di esso, è come un riflesso, un'ombra, un simulacro. Menzioneremo, in seguito, alcuni principi sottili e argomenti di discussione degni di rilievo che si sono affacciati alla nostra mente per grazia e ispirazione di Dio, nei quali consistono la conoscenza del Principio e del destinato ritorno; la conoscenza dell'anima e del raduno degli spiriti e dei corpi nonché la conoscenza delle profezie e delle *wilāyāt*<sup>11</sup>, del mistero della discesa dell'ispirazione e dei segni; la conoscenza degli angeli in una con le loro ispirazioni e connotazioni, e dei demoni in una con le suggestioni e i dubbi di cui sono artefici; la conferma del mondo della tomba e della Barriera<sup>12</sup>; il modo in cui Dio, sia egli esaltato, conosce le realtà universali e particolari; la conoscenza del decreto divino e del destino, del Calamo e della Tavola; la dimostrazione delle idee di luce di Platone; la questione dell'unione dell'intelletto con gli intelligibili e dell'unione del senso con gli oggetti di sensazione; la questione concernente il fatto che il semplice, come l'intelletto e ciò che è al di sopra di esso, è l'insieme degli esseri; la questione concernente il fatto che, benché le sue specie e i suoi individui siano differenti quanto alla quiddità e che i suoi generi e differenze siano differenti gli uni gli altri per definizione e per

<sup>11</sup> Elezioni degli amici e dei confidenti di Dio, resi oggetto di particolari stati e perfezioni cognitive ad altri negati.

<sup>12</sup> Cfr. sure XXIII,100; XXV,53; LV,20.

له هويّة واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحدنا باستخراجها وتفردنا باستنباطه، ممّا فرقناها في الكتب والرسائل تقريباً إلى الله وتوسّلاً إلى مبدأ المبادئ وأوّل الأوائل. وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلاميّة ولا من التقليدات العاميّة ولا من الأنظار الحكميّة البحثيّة والمغالطات السفسطيّة ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من البرهانات الكشفيّة التي شهد بصحتها كتاب الله وسنّة نبيّه وأحاديث أهل بيت النبوّة والولاية والحكمة، سلام الله عليه وعليهم أجمعين. وجعلت الرسالة منطوية على فاتحة وموقفين وكلّ منهما مشتمل على مشاعر. وسمّيَتْها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر، والعلن والسرّ. فنقول مستعيناً بالله، مستمداً من أهل ملكوته.

essenza, l'essere è, nella sua totalità, una sola e semplice sostanza, con una sola ed unica ipseità e con livelli e gradi superiori e inferiori. Di queste questioni ci occuperemo e di altro che siamo stati gli unici a mettere in luce e per la scoperta delle quali ci siamo distinti e di cui abbiamo trattato separatamente nei nostri libri e trattati, cercando di avvicinarci a Dio e trovare accesso al cospetto del Principio dei principi e del Primo dei primi. Le conoscenze che abbiamo di queste cose non rientrano nel novero delle dispute teologiche e neppure delle convenzioni comuni, non sono nemmeno teoriche speculazioni filosofiche e neppure sofisticati giochi di parole come non sono neppure fantasticherie da sufi; sono, al contrario, delle dimostrazioni intuitive della cui verità testimoniano il libro di Dio, la tradizione del suo Profeta e gli *ḥadīṭ* degli appartenenti alla casa della profezia, della *wilāyāh* e della teosofia, pace su di lui e su tutti loro. Ho composto questa mia *Epistola* raccogliendola tra una introduzione e due stazioni, ciascuna delle quali comprende diversi penetrali. L'ho titolato facendo uso di questo termine perché c'è una corrispondenza tra il senso nascosto e quello evidente, tra il notorio e il segreto. Asseriamo dunque quanto segue, chiedendo a Dio soccorso e alle creature del suo regno celeste assistenza.

## الفاتحة

في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله  
وفيه مشاعر

INTRODUZIONE

**Verifica del concetto e delle leggi dell'essere e affermazione  
della sua realtà e dei suoi modi di essere.  
Comprende diversi penetrati**

## المشعر الأول

في بيان أنه غني عن التعريف

- (5) أنية الوجود أجلي الأشياء حضوراً وكشفاً وماهيته أخفاها تصوراً واكتناهاً و مفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً وأعمها شمولاً. وهويته أخص الخواصّ تعيناً وتشخصاً، إذ به يتشخص كل متشخص ويتحصل كل متحصل ويتعين كل متعين ومتخصص وهو متشخص بذاته ومتعين بنفسه، كما ستعلم.
- (6) وأما أنه لا يمكن تعريفه فلأنّ التعريف إما أن يكون بحدّ أو برسم. ولا يمكن تعريفه بالحدّ حيث لا جنس له ولا فصل له فلا حدّ له. ولا بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر ولا بصورة مساوية له.
- (7) فمن رام تعريفه فقد أخطأ إذ قد عرفه بما هو أخفى منه. اللهم إلا أن يريد تنبيهاً وإخطاراً بالبال وبالجملة تعريفاً لفظياً.
- (8) ولإني أقول إنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارةً بوجود عينيّ أصيل وتارةً بوجود ذهنيّ ظليّ مع انحفاظ ذاتها في كلا

## PRIMO PENETRALE

**Elucidazione del fatto ch'esso non ha bisogno di essere notificato**

5. L'ecceità dell'essere è la più evidente delle cose quanto a presenza e svelamento, mentre la sua quiddità è la più oscura delle cose quanto a rappresentazione e ad approfondimento. Il suo concetto è quello che ha meno bisogno di essere notificato quanto ad evidenza e chiarezza e tuttavia è il più generale quanto ad estensione. La sua ipseità è la più propria delle proprietà, quanto a determinazione e individuazione, giacché è per via di essa che ogni individualizzato è tale, che ogni attualizzato è tale, che ogni /altra cosa/ determinata e specificata è tale, mentre essa stessa è individualizzata dalla propria essenza e determinata di per sé, come apprenderai.

6. Che non sia possibile notificarla, dipende dal fatto che la notificazione avviene o per via di una definizione o per via di una descrizione. Ora, non essendo possibile notificarla per via della definizione, giacché non ha né genere né differenza, non ha, di conseguenza, una definizione. Non lo è nemmeno per via della descrizione, essendo impossibile conoscere l'essere per il tramite di qualche cosa che sia più evidente e più notoria di essa. Non lo è nemmeno per via di una forma che sia ad essa uguale.

7. Chiunque desiderasse, quindi, notificarla, cadrebbe in errore, perché la notificherebbe per via di qualche cosa che è più oscura di essa. A meno che non intenda, facendo ciò, dare un'informazione sommaria o indurre al ricordo di qualcosa e, comunque, restando sempre nell'ambito di una notificazione verbale.

8. Per conto mio affermo che rappresentare una cosa sotto ogni aspetto, sta a significare l'attualizzazione del suo concetto nell'anima in conformità con ciò che essa è in concreto. Questo avviene per i concetti e le quiddità universali, ad eccezione dell'essere, che esistono tanto di un'esistenza concreta ben radicata quanto di un'e-

الوجودين. وليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً و ذهنياً.

(9) فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود

ذهني. وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص.

(10) فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته، لا جنس له ولا فصل له ولا هو

أيضاً جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام ولا خاصة. وأما الذي يقال له

عرضي للموجودات، من المعنى الانتزاعي الذهني فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى

ذهني من المعقولات الثانية، كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والإنسانية

والسوادية وسائر الانتزاعات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقية أو

غير الحقيقية. وكلامنا ليس فيه، بل المحكي عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر

أصلاً في تحقّقه وتحصله إلى ضمنية قيد فصلي أو عرضي صنفّي أو شخصي.

(11) بل قد يلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصّل به ويوجد من المعاني

والماهيات، إذ كل وجود سوى الوجود الأول البسيط، الذي هو نور الأنوار، يلزمه ماهية

كلية إمكانية تتصّف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها في الأذهان، فيصير جنساً أو

فصلاً أو ذاتياً أو عرضياً أو حداً أو رسماً أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلية،

دون الوجود إلا بالعرض.

sistenza mentale alla maniera di un'ombra, con la conservazione della loro essenza in entrambe le forme d'esistenza. L'esistere non comporta un'altra esistenza in forza della quale mutare in una con la conservazione del suo concetto extramentale e mentale.

9. Ogni realtà esistente in atto ha un solo ed unico modo di attualizzazione e l'esistere non comporta un'esistenza mentale. Ora, ciò che non comporta un'esistenza mentale non è né universale né particolare, né generale né proprio.

10. Di conseguenza esso è in sé qualcosa di semplice, individuato di per sé stesso, non ha né genere né differenza, e non è neppure genere o differenza di qualcosa, come nemmeno specie o accidente generale o proprietà. Quanto a quello che noi chiamiamo accidentale per gli esseri esistenti, è piuttosto un concetto derivante da una astrazione mentale, non è la realtà dell'esistente, no, ma piuttosto un concetto mentale che rientra nel novero degli intelligibili secondi, come è il caso della coseità, della possibilità, della sostanzialità, dell'accidentalità, dell'ominità, della nerezza, e di tutte le restanti astrazioni derivate per il tramite di un nome verbale, grazie alle quali capita di parlare delle cose come reali o non reali. Ma non di ciò noi parleremo, bensì di ciò che è l'oggetto di cui si parla, vale a dire una realtà unica e semplice, che per realizzarsi e attualizzarsi non ha affatto bisogno dell'aggiunta di una determinazione, fosse essa una differenza o un accidente, una classe o un individuo.

11. O meglio, potrebbe accadere che tali cose gli si accompagnino in funzione dei concetti e delle quiddità universali che sono attualizzati ed esistono grazie alla suddetta determinazione, giacché ad ogni esistente, ad esclusione dell'Esistente primo e semplice – che è la luce delle luci – si accompagna una quiddità universale possibile che si distingue per tali qualificazioni, in considerazione del loro attualizzarsi nelle menti, sì da divenire genere o differenza, elemento essenziale o accidentale, definizione o descrizione o altri attributi dei concetti universali, non già l'essere se non per accidente.

## المشعر الثاني

في كيفية شموله للأشياء

(12) شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلّيّ

للجزئيات و صدقه عليها، كما نبهناك عليه، من أنّ حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضاً إذ ليست كلياً طبيعياً. بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء "الراسخون في العلم". وقد عبروا عنه تارةً "بالنفس الرحمانيّ" وتارةً بالرحمة التي "وسعت كل شيءٍ" أو "بالحقّ المخلوق به" عند طائفة من العرفاء وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات.

(13) وستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود، مع كونه أمراً شخصياً

متشخصاً بذاته، متعيناً بنفسه، مشخصاً لما يوجد به من زوات الماهيات الكلية، كيف يتحدّ بها ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقليّ.

(14) ويظهر لك أيضاً أنّه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها

## SECONDO PENETRALE

**Sul modo in cui l'essere racchiude le cose**

12. La realtà dell'essere non racchiude le cose esistenti alla stessa stregua in cui il concetto dell'universale racchiude le realtà particolari. Applicato ad esse, come già abbiamo richiamato la tua attenzione a tal riguardo, l'essere, nella propria essenza, non è né un genere né una specie né un accidente, non essendo un universale naturale. Anzi, il suo racchiudere le cose è un diverso modo di racchiudere, che comprendono esclusivamente coloro che sono dediti alla conoscenza mistica, «che sono radicati nella conoscenza»<sup>13</sup>. A volte ne parlano come d'un «soffio del Misericordioso», altre come «la misericordia che abbraccia ogni cosa»<sup>14</sup> ed altre ancora come «la verità da cui ogni cosa è stata creata», e in altri loro ambienti come l'espansione della luce dell'essere sulle strutture degli esseri possibili e sui ricettacoli delle quiddità nonché come il suo inabitare nelle dimore delle ipseità.

13. Comprenderai in seguito il senso di questa proposizione secondo la quale l'essere, pur essendo per propria essenza una cosa individuale e individualizzata, di per sé determinata, è tuttavia ciò che conferisce individuazione a tutte le quiddità universali che esistono grazie ad esso; /comprenderai/ come è ad esse unito, come di esso si predichino nella realtà esteriore e come il suo concetto ha palesemente luogo in esse nella mente, secondo l'analisi condotta dall'intelletto.

14. Ti sarà ugualmente chiaro in qual maniera sia vero affermare che la realtà dell'essere, pur essendo per propria essenza indi-

<sup>13</sup> Cfr. sura III,7.

<sup>14</sup> Cfr. sura VII,156.

متشخصّة بذاتها أنها مختلفة الحقائق، بحسب اختلاف الماهيات الإمكانية المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته و مرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحقّ الأوّل الذي لا ماهية له، لأنّه صريح الوجود الذي لا أتمّ منه ولا أشدّ قوّةً وكمالاً ولا يشوبه عموم وخصوص ولا يحده حدٌّ ولا يضبطه اسم ورسم ولا يحيط به علم "وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ".

vidualizzata, è fatta di realtà differenziate a seconda della differenziazione che intercorre tra le quiddità possibili, ciascuna delle quali è unita con un grado e con un ordine dell'essere, ad esclusione dell'Essere della verità primordiale, che non ha quiddità, giacché è l'esistente allo stato puro, del quale non c'è /essere/ più completo, più potente e più perfetto, che è del tutto esente da generalità e particolarità, nessuna definizione lo definisce, nessun nome e descrizione lo determinano, nessuna conoscenza lo contiene<sup>15</sup> e «umili saranno gli sguardi di fronte al Vivente, colui che di per sé eterno esiste»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. sura XX,110.

<sup>16</sup> Cfr. sura XX,111.

### المشعر الثالث

#### في تحقيق الوجود عيناً

(15) إعلم، أيُّدك الله تعالى بنوره، أن الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة. وعليه شواهد قطعية.

#### الشاهد الأول

(16) إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة إذ غيره به يصير ذا حقيقة. فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان وغيره، أعني الماهيات، به في الأعيان لا بنفسها.

(17) نريد به أن كل مفهوم، كالإنسان مثلاً، إذا قلنا إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أن في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه أنّه إنسان. وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات. والمفهومات التي لها أفراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحققة أو ذات حقيقة أن مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات. والقضايا المعقودة، كهذا إنسان وذاك فرس، ضروريّات ذاتية. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته. لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقاً على شيء

## TERZO PENETRALE

**Dell'inveramento dell'essere in concreto**

15. Sappi, Iddio Altissimo ti corrobori con la sua luce, che l'essere è tra le cose la più atta a possedere una realtà esistente. A tale riguardo abbiamo prove categoriche.

*Prima prova*

16. La realtà di ogni cosa è il suo esistere, grazie al quale derivano gli effetti e i giudizi ad esso relativi. L'essere è, quindi, tra tutte le cose la più atta a possedere una realtà, giacché è grazie all'essere se tutto ciò che non è essere viene a possedere una realtà. L'essere è perciò la realtà di tutto ciò che possiede una realtà, senza che esso stesso abbia bisogno di qualche altra realtà per possedere una realtà. Di conseguenza, esso esiste di per sé in concreto, mentre ciò che è altro da esso, intendo dire le quiddità, esiste in concreto grazie ad esso, non di per sé.

17. Con ciò vogliamo dire che quando di un concetto, come per esempio l'uomo, si afferma che possiede una realtà o un'esistenza, intendiamo dire che concretamente esiste una certa cosa alla quale si applica e alla quale si attribuisce a ragione di essere un uomo. Lo stesso vale per il cavallo, il cielo, l'acqua, il fuoco e per tutte le altre a cui diamo un titolo. I concetti, che sono realizzati negli individui concreti, costituiscono titoli ad essi attribuiti secondo verità. Dire che detti concetti sono realizzati o che posseggono una realtà, sta a significare che i loro contenuti concettuali sono attribuiti ad una cosa secondo verità, in forza di una attribuzione essenziale. I giudizi formulati, come quando diciamo «questo è un uomo» e «questo è un cavallo», sono necessità essenziali. Del pari dicasi del concetto della realtà, dell'esistenza e dei suoi sinonimi. È inevitabile che il suo titolo sia attribuito ad una cosa secondo verità, di

حتى يقال على شيء إن هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات. وتكون القضية المعقودة هاهنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية.

(18) لست أقول إن مفهوم الحقيقة أو الوجود، الذي هو بديهي التصور، يصدق عليه أنه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أولياً غير متعارف.

(19) بل إنما أقول إن الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان بالذات، حملاً شائعاً متعارفاً. وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده وذلك العنوان متحقق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجوداً في الواقع وموجوديته في الخارج أنه بنفسه واقع في الخارج، كما أن زيداً، مثلاً، إنسان في الواقع. وكون زيد إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً. لا أن الوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالإنسان. فإن معنى كونه موجوداً، أن شيئاً في الخارج هو إنسان لا أن شيئاً

modo che di una cosa si possa dire che essa è veramente la tale realtà, grazie ad una attribuzione essenziale. In tal caso il giudizio formulato sarà necessario ed essenziale oppure necessario e pre-eterno.

18. Non dico che al concetto della realtà o dell'esistenza, che è una rappresentazione spontanea, viene attribuito secondo verità ch'esso è una realtà o un'esistenza nella maniera in cui si attribuisce una cosa comune a più cose, poiché il fatto di attribuire a essa stessa un titolo non implica mai che ciò avvenga alla maniera di un'attribuzione comune a più cose, ma, al contrario, per una attribuzione primaria, non comune a più cose.

19. Anzi, voglio semplicemente dire che alla cosa annessa alla quiddità o con la medesima considerata, e grazie alla quale la quiddità è una realtà, si deve necessariamente attribuire il concetto della realtà o della esistenza. Di conseguenza sarà necessario che l'essere abbia una realizzazione all'esterno a cui attribuire questo titolo in sé, alla maniera di un'attribuzione generale e comune a più cose. Ora, ogni titolo attribuito ad una cosa in concreto ha in quest'ultima la sua individuazione e siffatto titolo è invero in essa. Analogamente si ha una individuazione in concreto nel concetto dell'essere, per cui esso possiede una forma determinata e concreta, indipendentemente da ogni considerazione dell'intelletto e da ogni intervento della mente. L'essere è dunque esistente di fatto e la sua esistenza in concreto significa che è di per sé esistente di fatto in concreto, come Zayd, per esempio, è di fatto un uomo. Che Zayd sia di fatto un uomo sta a significare la sua esistenza. Così, il fatto che questo essere sia una realtà di fatto sta a significare che l'essere è di per se stesso esistente, mentre ciò che è altro da lui, è esistente grazie ad esso. Non perché l'essere sia esistente in virtù di una seconda esistenza che gli si aggiunga e sopravvenga in esso alla stregua di un accidente, a meno che non si tratti di una astrazione operata dallo spirito, come avviene per gli accidenti scomposti dalla mente che li analizza, contrariamente alla quiddità, quella dell'uomo, per esempio. Il fatto di essere esistente, in effetti, significa che qualcosa in concreto è uomo, non che qualcosa in concreto è esistenza, mentre il

في الخارج هو وجود. ومعنى كون الوجود موجوداً أنّ شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة.

(20) واعلم أنّ كلّ موجود في الخارج غير الوجود فيه شوب تركيب ولو عقلاً بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء : كل ممكن، أي كلّ ذي ماهية، زوج تركيبياً، فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة. وبالجمله الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً. وأمّا الأمر الانتزاعيّ العقليّ من الوجود، فهو كسائر الأمور العامّة والمفهومات الذهنية، كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها، إلا أنّ ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصلة في التحقّق والثبوت، بخلاف الشيئية والماهية وغيرهما من المفهومات.

(21) واعلم أنّ للوجودات حقائق خارجية. لكنّها مجهولة الأسامي. شرح أسمائها أنّها وجود كذا ووجود كذا. ثمّ يلزم الجميع في الذهن الأمر العامّ. وأقسام الشيء والماهية معلومة الأسامي والخواصّ. والوجود الحقيقيّ لكلّ شيء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت، إذ وضع الأسماء والنعت إنّما يكون بإزاء المفهومات والمعاني الكلية، لا بإزاء الهويّات الوجودية والصور العينية.

#### الشاهد الثاني

(22) إنّ من البين الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا "هذا موجود في الخارج" و"ذاك موجود في الذهن" ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّ له وجوداً يترتّب عليه آثاره وأحكامه وكونه في

fatto che l'essere sia esistente significa che qualcosa in concreto è essere, vale a dire una realtà.

20. Sappi che ogni esistente in concreto è altro che l'essere, giacché in esso v'è mistione e composizione, non fosse che per l'intelletto, contrariamente all'essere puro. È per tal ragione che i filosofi dicono: ogni possibile, vale a dire tutto ciò che possiede una quiddità, forma una coppia composta. Non c'è dunque quiddità alcuna che sia una realtà semplice. In poche parole: l'essere è esistente di per sé, non in virtù di un altro da sé. In forza di ciò vengono rimossi i summenzionati pericoli là dove si parla invece dell'essere come esistente. Quanto al concetto astratto dell'essere che l'intelletto consegue, è da considerarlo alla stregua di tutti gli altri universali e concetti mentali, tra cui la coseità, la quiddità, la possibilità e altri a questi simili. Tuttavia ciò che sta di fronte a questo concetto sono cose che hanno radici nella realtà inverata e concretizzata, a differenza della coseità, della quiddità e di altri concetti.

21. Sappi che le esistenze hanno delle realtà concrete. I loro nomi propri, tuttavia, sono ignoti. Li illustriamo dicendo semplicemente: l'esistenza di questo, l'esistenza di quello. D'altra parte un insieme comporta che la mente abbia di esso il concetto generale. È pur vero che le parti della cosa e della quiddità hanno nomi e proprietà conosciuti. Tuttavia non è possibile esprimere l'esistenza reale di ogni cosa per mezzo di un nome e di una qualità propria, giacché coniare nomi e qualità proprie avviene quando si è di fronte ai concetti e alle realtà universali e non quando si è di fronte alle ipseità di fatto esistenti e alle forme concrete.

### *Seconda prova*

22. È chiaro ed evidente che quando diciamo: «Questo esiste in concreto», oppure «Quello esiste nella mente», intendiamo dire per 'in concreto' e 'nella mente' due cose che non rientrano né nella categoria dei ricettacoli, né in quella dei luoghi, né in quella dei soggetti di inesione; al contrario, ciò che si vuole significare, dicendo che la cosa esiste in concreto, è che essa possiede una esistenza in ragione della quale si hanno gli effetti e i giudizi, mentre ciò che si vuole significare dicendo che essa esiste nella mente, è

الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصيل الماهية، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنًا و ليست بموجودة في الخارج.

### الشاهد الثالث

(23) إنه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على شيء كقولنا "زيد حيوان" و"الإنسان ماش"، لأن مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود؛ وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهومًا، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد. وإلى هذا يرجع ما قيل إن الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئًا غير الماهية، لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مر، فالملزوم مثله. بيان الملازمة أن صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل؛ ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمرًا انتزاعيًا، يكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعاني و الماهيات. وإذا كان كذلك، لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأولي الذاتي. فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه بالاتحاد بحسب المعنى.

una cosa del tutto differente. Se dunque l'esistenza non avesse per realtà altro che la pura e semplice attualizzazione della quiddità, non ci sarebbe allora differenza alcuna tra l'essere in concreto e l'essere nella mente, il che è assurdo, giacché la quiddità sarebbe attualizzata nella mente senza avere, tuttavia, una esistenza in concreto.

### *Terza prova*

23. Se l'esistenzialità delle cose fosse dovuta alle loro stesse quiddità e non quindi a qualche altra cosa sarebbe impossibile darle come predicati le une alle altre e di giudicare che una di esse sia una certa cosa, come quando diciamo «Zayd è un animale vivente», «l'uomo è uno che cammina». Il contenuto del giudizio predicativo e del suo criterio di verità è di fatto l'unione che si attua nell'esistenza tra due concetti diversi tra loro; giudicare, così, che una cosa è una certa cosa sta a significare la loro unione relativamente all'esistenza e la loro diversità relativamente al concetto e alla quiddità. Ora, ciò in virtù di cui si ha la differenziazione è altro che ciò per cui si ha l'unione. Risale a ciò quanto si è asserito circa il fatto che il giudizio predicativo comporta l'unione in concreto e la differenziazione nella mente. Se l'esistere non fosse una cosa diversa dalla quiddità, l'aspetto sotto cui si ha l'unità non si distinguerebbe da quello sotto cui si ha la differenziazione. Il conseguente è falso, come si è visto, e falso è altresì l'antecedente. Il legame nella consequenzialità lo si prova asserendo che la validità del giudizio predicativo ha per fondamento una certa unità e una certa diversità, giacché se ci fosse unità pura e semplice, non ci sarebbe giudizio predicativo; e se ci fosse molteplicità pura e semplice, non ci sarebbe giudizio predicativo. Se dunque l'esistere fosse una semplice astrazione concettuale, la sua unità e la sua pluralità corrisponderebbero esattamente all'unità e alla pluralità dei concetti e delle quiddità ai quali sarebbero rapportate. Stando così le cose, nessun giudizio predicativo comune tra le cose sarebbe vero, ad eccezione di quello primario ed essenziale. Di conseguenza, il giudizio predicativo sarebbe limitato all'attribuzione essenziale il cui fondamento è l'unità secondo il concetto.

## الشاهد الرابع

(24) لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء. وبتلان التالي  
يوجب بتلان المقدم. بيان الملازمة أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود،  
فهي معدومة. وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم. فهي بذلك  
الاعتبار لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت  
أحدهما للآخر. فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه، متفرع على  
وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في  
ذاتها موجودة، فكيف يتحقق هاهنا موجود؟ فلا تكون الماهية موجودة! وكل من راجع  
وجدانه يعلم يقيناً أنه إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود، كما هو عندنا، ولا معروضة  
له، كما اشتهر بين المشائين، ولا عارضة له، كما عليه طائفة من الصوفية، فلم يصح  
كونها موجودة بوجه، فإن انضمام معدوم بمعدوم غير معقول. وأيضاً انضمام مفهوم  
بمفهوم من غير وجود أحدهما، أو عروضه للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث، غير  
صحيح أصلاً. فإن العقل يحكم بامتناع ذلك.

(25) وما قيل من أن موجودة الأشياء بانتسابها إلى واجب الوجود، فكلام لا  
تحصيل فيه لأن الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتصفوا بها لأجل انتسابهم

*Quarta prova*

24. Se l'essere non fosse esistente, non esisterebbe nessuna cosa. Ora, la falsità del conseguente comporta la falsità dell'antecedente. Il legame di consequenzialità lo si prova dicendo che laddove si consideri la quiddità in sé, indipendentemente dal fatto di esistere, essa risulta non-esistente. Lo stesso si ha laddove la si consideri in se stessa, facendo astrazione tanto dell'esistenza quanto della non-esistenza. In virtù di questa considerazione, quindi, la quiddità non è né esistente né non-esistente. Se però non fosse in sé esistente, non sarebbe possibile affermare l'una delle due all'altra. Infatti, l'affermazione di una cosa ad un'altra o il suo aderire ad essa o considerarla in una con essa, presuppongono l'esistenza della cosa della quale si affermano o di un qualcosa che ne implica l'esistenza. Se dunque l'esistenza non fosse in sé esistente, non lo sarebbe nemmeno la quiddità in sé, e allora come potrebbe esserci un essere esistente? E non sarebbe esistente nemmeno la quiddità! Chiunque però faccia appello al proprio intimo, comprende, con tutta certezza, che laddove la quiddità non fosse fin dal principio unita con l'esistenza, come noi riteniamo che sia, o che non fosse almeno il soggetto in cui sopravviene per via d'accidente l'esistere, come è l'opinione corrente presso i Peripatetici, o che fosse essa stessa, viceversa, che viene ad esistere come un accidente, come professano una categoria di sufi, al di fuori di questi casi sarebbe impensabile che la quiddità possa essere esistente in una maniera qualsiasi, giacché sarebbe irragionevole che un non-esistente aderisca ad un non-esistente. Sarebbe fondamentalmente del tutto scorretto che un concetto aderisse ad un altro senza che uno dei due esistesse, o che l'uno fosse l'accidente dell'altro, o che entrambi esistessero, o che tutt'e due fossero l'accidente di un terzo. Una cosa del genere l'intelletto la giudicherebbe impossibile.

25. Ciò che è stato detto asserendo che l'esistenzialità delle cose è dovuta alla loro ascendenza riguardo all'Essere necessario, è un'asserzione che non fa acquisire nulla, perché per la quiddità l'esistenza non è come la filiazione per i figli, dato che questi

إلى شخص واحد. وذلك لأن حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافها بالوجود ليس إلا نفس وجودها.

(26) وقال بهمنيار في "التحصيل" إننا إذا قلنا كذا موجود، فإننا نعني أمرين: أحدهما أنه ذو وجود كما يقال "إن زيدا مضاف" وهذا كلام مجازي؛ والثاني، أنه بالحقيقة، أن الموجود هو الوجود، كما أن المضاف بالحقيقة هو الإضافة.

#### الشاهد الخامس

(27) إنه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع. وذلك لأن نفس الماهية لا تآبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وإن تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها. فإذن لا بد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة. ولا نعني بالوجود إلا ذلك الأمر. فلو لم يكن متحققاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج. هذا خلف.

(28) وأما قول إن التشخص من جهة الإضافة إلى الوجود الحق المتشخص بذاته، فقد علم فساده بمثل ما مر، فإن إضافة الشيء إلى شيء بعد تشخصها جميعاً.

ultimi sono con essa qualificati in ragione della loro ascendenza riguardo ad un solo ed unico individuo. Questo perché l'instaurazione del rapporto è posteriore all'esistenza delle due cose rapportate, mentre la qualificazione delle quiddità come esistenti non è nient'altro che la loro stessa esistenza.

26. Nel suo *Kitāb al-tahṣīl*, Bahmanyār<sup>17</sup> dice: «Quando asseriamo che tale cosa è esistente, intendiamo due cose: la prima, è che essa possiede un certo essere, come quando diciamo «Zayd è in relazione», scorrendo in maniera figurata; la seconda, è che essa esiste nel vero senso della parola, che la cosa è esistente, allo stesso modo in cui chi è messo in relazione /a qualcosa/ è per davvero egli stesso la relazione».

#### *Quinta prova*

27. Se l'esistere non avesse una forma in concreto, non si realizzerebbe tra le specie alcun essere parziale e reale, che sia individuo di una qualsiasi specie. Ciò per il fatto che alla quiddità stessa non ripugna né di essere comune a più né che l'universalità le sia conferita nella mente pur se dovesse essere particolarizzata da mille particolarizzazioni derivanti dall'insieme dei molteplici concetti universali che ad essa si uniscono. È perciò necessario che ci sia per l'individuo un qualcosa che si aggiunga alla natura comune è altrettanto necessario che siffatta cosa aggiunta sia qualcosa per propria essenza individualizzata e inconcepibile a che sia comune ad una molteplicità. Ed è esattamente ciò che noi intendiamo quando parliamo dell'esistere. Se dunque esso non si realizzasse negli individui della specie, nessuno tra loro sarebbe realizzato in concreto. Ma questo è assurdo.

28. Quanto ad asserire che l'individuazione avviene per via della relazione con l'Essere vero individualizzato per propria essenza, se ne comprende l'errore alla luce dell'esempio sopra

<sup>17</sup> Bahmanyār-e Marzbān è annoverato tra i più celebri discepoli di Avicenna. Zoroastriano di nascita, si convertì all'Islām, morendo nel 1066. Le sue opere sono ancora inedite.

(29) ثمَّ النسبة بما هي نسبة أيضاً أمر عقلي كلي وانضمام الكلي إلى الكلي لا يوجب الشخصية.

(30) هذا إذا كان المنظور إليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات، وليست هي بذلك الاعتبار نسبة، أي معنى غير مستقل. وأما إذا كان المنظور إليه حال الماهية بالذات، فليست هي بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة إلى مكوّنها وجاعلها. ولا نعني بالوجود إلا ذلك الكون، ولا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضورى، كما سيُتضح بيانه.

#### الشاهد السادس

(31) اعلم أنّ العارض على ضربين: عارض الوجود وعارض الماهية. والأول كعروض البياض للجسم أو الفوقية للسماء في الخارج، وكعروض الكلية والنوعية للإنسان والجنسية للحيوان. والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع.

(32) وقد أطبقت السنة المحصلين من أهل الحكمة بأنّ اتّصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتّصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقق. والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتّصاف بتلك الصفة، بل مجرداً عنها وعن عروضها، سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا "زيد أبيض"، أو انتزاعية

menzionato<sup>18</sup>, giacché la relazione di una cosa con un'altra è posteriore all'individuazione di entrambe.

29. Inoltre, la relazione in quanto tale è essa stessa un qualcosa di concettuale e di universale, e quindi l'aderire dell'universale all'universale non rende necessaria l'individualizzazione.

30. Questo laddove quello che viene considerato sia ciò che ne è del rapporto in quanto concetto, ma sotto questo aspetto esso non è un rapporto, ossia un concetto non autonomo. Se invece ciò che viene considerato è ciò che ne è della quiddità per l'essenza, non è di per sé giudicabile come ascendente ad un altro fin tanto che non abbia un essere in forza del quale è messa in rapporto con chi la fa esistere e la costituisce. Per 'esistenza' non intendiamo nient'altro che questo essere, che non può essere inteso e compreso se non grazie alla visione presenziale, come in seguito illustrato.

#### *Sesta prova*

31. Sappi che l'accidente è di due tipi: l'accidente che sopravviene all'essere e l'accidente che sopravviene alla quiddità. Il primo è come il sopravvenire, in concreto, della bianchezza in un corpo o della posizione in alto nel cielo; oppure come il sopravvenire dell'universalità e della realtà di specie nell'uomo, della realtà di genere nell'animale. Il secondo è come il sopravvenire della differenza specifica nel genere e dell'individuazione nella specie.

32. I compilatori di professione di tra i teosofi sono unanimi nell'affermare che qualificare la quiddità con l'esistenza e il sopravvenire di quest'ultima nella quiddità, non costituiscono né una attribuzione in concreto né il sopravvenire di un accidente immanente perché il qualificato abbia un certo grado di realizzazione. L'essere non è, in questo grado, un *mistique* in forza del fatto di qualificarlo con simile attributo, è anzi privo di esso e del suo sopravvenire, non importa che l'attributo abbia la natura di una adesione in concreto, come nel caso in cui diciamo «Zayd è

<sup>18</sup> Vedi nr. 25.

عقليةً كقولنا "السماء فوقنا"، أو سلبيةً كزيد أعمى. وإنما اتّصاف الماهية بالوجود اتّصاف عقليّ وعروض تحليليّ، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصيل وجوديّ، لا خارجاً ولا ذهنياً، لا يكون المسمّى بذلك العارض. فإنّ الفصل مثلاً إذا قيل إنّه عارض للجنس، ليس المراد أنّ للجنس تحصلاً وجودياً في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه أنّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس، لاحق به معنى، وإن كان متّحداً معه وجوداً. فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد، فهكذا حال الماهية والوجود إذا قيل إنّ الوجود من عوارضها.

(33) فإذا تقرّر هذا الكلام، فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقرّرها. فإنّ يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية وتتحد معه وجوداً مع مغايرتها إياه معنى و مفهوماً في ظرف التحليل. تأملْ فيه.

#### الشاهد السابع

(34) من الشواهد الدالة على هذا المطلب أنّهم قالوا: "إنّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه". ولا شك أنّ حلول العرض في موضوعه أمر خارجيٌّ زائد على ماهيته. وكذا الموضوع غير داخل

bianco»; oppure di un'astrazione operata dall'intelletto, come quando diciamo «il cielo è sopra di noi»; oppure negativa, come quando diciamo «Zayd è cieco». Qualificare la quiddità con l'esistenza è una qualificazione di ordine intellettuale e un sopravvenire derivante dall'analisi del pensiero. In questa sorta di sopravvenire non è possibile che ciò che ne costituisce il sostrato abbia un grado di essere e nemmeno un'attualizzazione di esistenza, né in concreto né nella mente, che non sia ciò che è chiamato con questo accidente. Quando si dice, per esempio, che la differenza specifica è un accidente del genere, non intendiamo affatto affermare che il genere abbia una attualizzazione di esistenza in concreto o nella mente senza la differenza specifica, anzi intendiamo dire che il concetto della differenza specifica è estrinseco al concetto del genere e che è ad esso concomitante concettualmente, pur se è con esso unito quanto all'esistenza. Di conseguenza, il sopravvenire /della differenza specifica nel genere/ avviene in conformità con la quiddità sotto l'aspetto dell'analisi operata dalla mente in una con l'unione. Lo stesso è della quiddità e dell'esistenza quando si afferma che l'esistenza è uno dei suoi accidenti.

33. Stabilito quanto detto, affermiamo: se l'esistere non avesse una forma in concreto, il suo sopravvenire nella quiddità non avverrebbe nel modo da noi menzionato, ma sarebbe come tutte le altre astrazioni che sono concomitanti alla quiddità dopo averla affermata e stabilita. È quindi necessario che l'esistenza sia qualcosa in virtù della quale la quiddità è esistente e con la quale essa è un tutt'uno quanto all'esistere, nonostante sia da essa diversa quanto al concetto e al senso nell'ambito dell'operazione analitica dello spirito. Medita bene su questo punto!

### *Settima prova*

34. Tra le prove che suffragano detta questione c'è quella dei filosofi che asseriscono: «L'esistenza degli accidenti in sé è il loro esistere per i loro soggetti di inesione, ossia l'esistenza dell'accidente in sé consiste nella sua immanenza nel suo soggetto di inesione». Ora, nessuno dubita che l'immanenza dell'accidente nel suo soggetto di inesione è una cosa concreta, che si aggiunge alla

في ماهية العرض وحدها، و هو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوه في ذلك الموضوع. و هذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان، ان الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض. وحكموا أيضاً بأن هذا من جملة المواضع التي تقع للحدّ زيادة على المحدود، كأخذ الدائرة في حدّ القوس و أخذ البناء في حدّ البناء. فقد علم أنّ عرضية العرض، كالسواد، أي وجوده زائد على ماهيته.

(35) فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً بل كان أمراً انتزاعياً أعني الكون المصدرى، لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوه في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض، وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات، أمراً زائداً على ماهياتها الكلية، فكذلك حكم الجواهر. ولهذا لا قائل بالفرق.

#### الشاهد الثامن

(36) إنّ ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينور طريقه، أنّ مراتب الشديد والضعيف، في ما يقبل الأشدّ والأضعف، أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد الكيفي، مثلاً في السواد، وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً، أن يتحقّق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين. وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر واستبصر أنّ بإزاء كلّ حدّ من حدود الأشدّ والأضعف، إذا كان ماهية نوعية، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض

sua quiddità. Ed è del pari vero che il soggetto di inesione non è intrinseco alla sola quiddità dell'accidente, che è intrinseco alla sua esistenza che è la sua stessa accidentalità e la sua immanenza in detto soggetto di inesione. Questo è il senso dell'asserzione dei filosofi nel *Kitāb al-burhān* [=Libro della dimostrazione/], ossia che il soggetto d'inesione è implicito nelle definizioni degli accidenti. Essi giudicano ugualmente che si tratti qui di un qualcosa che, in ragione della definizione, è conferito in aggiunta all'oggetto definito, come è dell'implicazione del cerchio nella definizione dell'arco e di quella della costruzione nella definizione del costruttore. Si comprende dunque che l'accidentalità dell'accidente, come la nerezza, ossia il suo esistere, è un qualcosa di aggiunto alla sua quiddità.

35. Se dunque l'esistenza non fosse qualche cosa di reale ma al contrario qualcosa dovuta all'astrazione del pensiero, intendo dire il verbo essere come *nomen actionis*, l'esistenza del nero sarebbe il suo stesso essere nero, non la sua immanenza nel corpo. Ora, se l'esistenza degli accidenti, vale a dire la loro accidentalità e immanenza nei soggetti di inesione, fosse una cosa che si aggiunge alle loro quiddità universali, dovrebbe dirsi lo stesso delle sostanze. A proposito di ciò, nessuno parla di differenza.

#### *Ottava prova*

36. Ciò che svela l'aspetto di questa questione e ne illumina la via, è il fatto che i gradi dell'intenso e del flebile, nelle cose che sono in tal senso suscettibili del più e del meno, costituiscono, per i filosofi, delle specie che si differenziano in ragione delle differenze logiche che essi adottano. Nell'intensificazione qualitativa, per esempio nella nerezza, che è un movimento qualitativo, sarebbero tenuti ad ammettere, se l'esistenza fosse puramente teorica e mentale, che vengano realizzate delle specie infinite comprese tra due limiti. Affermare la conseguenza come la falsità del conseguente è noto a chiunque rifletta e osservi che a fronte di ogni definizione che definisca un grado più intenso o più flebile, corrispondano, se si tratta di una quiddità specifica, delle quiddità differenti quanto al concetto e quanto alla realtà, a seconda che si sup-

الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً، كان تعدده بتعدد المعاني المتميزة المتخالفة الماهيات. فيلزم ما ذكرناه.

(37) نعم، إذا كان للجميع وجود واحد و صورة واحدة اتصالية، كما هو شأن المتصلات الكمية القارة أو غير القارة، وكانت الحدود فيها بالقوة، لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بإزاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوة لا بالفعل، إذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة. فإذا لم يكن للوجود صورة عينية، كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.

pongano definizioni infinite. Se dunque l'esistere fosse una cosa puramente mentale e relativa, la sua pluralità consisterebbe nella pluralità dei concetti di quiddità distinte e differenziate. Ne conseguirebbe quanto abbiamo di già menzionato.

37. Sì, se più cose dovessero avere una sola ed unica esistenza e una sola ed unica forma continua, come è il caso delle contiguità quantitative fisse o mobili, e le definizioni vi fossero solo in potenza, non conseguirebbe affatto alcun inconveniente di principio, giacché l'esistenza di siffatte specie, che venissero messe di fronte alle definizioni e alle divisioni graduali, sarebbe un'esistenza in potenza ma non in atto, giacché il tutto esiste in virtù di una esistenza unica e continua, la cui unità è in atto e la cui molteplicità è in potenza. Se dunque l'esistenza non ha una forma concreta, è inevitabile che subentri diffidenza e che s'erga il dubbio.

### المشعر الرابع

في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود

(38) إنَّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كلِّ ممكن موجود  
والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كلِّ ماهيةٍ إِمكانيَّة، حجباً وهميةً  
وحجباً قويَّة كُشفناها، وأزحنا ظلمتها وفككنا عقدها وحللنا إشكالها بإذن الله الحكيم.  
وهي هذه.

(39) سؤال: إنَّ الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان لكان موجودًا فله أيضًا  
وجود ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية.

(40) جواب: إنَّه إن أريد بالموجود ما يقوم به الوجود فهو ممتنع، إذ لا شيء  
في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهية ولا الوجود. أمَّا الماهية فلما أشرنا إليه من  
أنَّه لا قيام للوجود بها. وأمَّا الوجود فلامتناع أن يقوم الشيء بنفسه. واللازم باطل، فكذا  
الملزوم. بل نقول: إن أريد بالموجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود، يلزم أن يكون  
الوجود معدومًا بهذا المعنى. فإنَّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أن البياض ليس بذئ  
بياض. إنَّما الذي هو ذو بياض شيء آخر، كالجسم أو المادَّة. وكونه معدومًا بهذا  
المعنى لا يوجب اتِّصاف الشيء بنقيضه، لأنَّ نقيض الوجود هو العدم أو اللوجود، لا  
المعدوم أو اللأموجود. وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطأة أو اشتقاقًا. وإن

## QUARTO PENETRALE

**Rimozione dei dubbi avanzati contro la realtà concreta dell'esistente**

38. Per coloro ai quali resta velata la visione della luce dell'essere che si effonde su ogni possibile esistente e che negano i chiarori del sole della Verità dispiegati su ciascuna quiddità contingente, ci sono dei veli fatti di dubbi e dei veli spessi che noi abbiamo diradato, di cui abbiamo disperso le tenebre, sciolto i nodi, risolte le difficoltà, con il permesso di Dio il sapiente. Li elenchiamo qui di seguito.

39. *Domanda*: Se l'esistenza fosse attualizzata in concreto, sarebbe una cosa esistente, avrebbe a sua volta un'esistenza e quest'ultima un'altra esistenza, e così all'infinito.

40. *Risposta*: Se per 'cosa esistente' si vuole intendere ciò per cui sussiste l'esistenza, allora l'esistenza è in tal senso impossibile, perché non c'è cosa al mondo che esista in tal senso, né la quiddità né l'esistenza. Quanto alla quiddità, lo è per il motivo già indicato, vale a dire perché l'esistenza non consiste nella quiddità. Lo è pure quanto all'esistenza, perché è impossibile che una cosa sussista per se stessa. Essendo in tal caso falso il conseguente lo è ugualmente l'antecedente. Potremmo piuttosto dire: se, parlando della cosa esistente, essa è intesa in tal senso, ossia come la cosa per la quale sussiste l'esistenza, ne consegue che l'esistenza, presa in tal senso, non è qualcosa di esistente. Di fatto, la cosa non sussiste per essa stessa, come la bianchezza non possiede la bianchezza. Ciò che possiede la bianchezza, invece, è qualcosa altro, metti il corpo o la materia. Il suo essere non-esistente in questo senso, non comporta che la cosa sia qualificata con il suo contrario. Infatti, il contrario di 'esistenza' è 'non-essere' o 'non-esistere' e non già 'non-ente' o 'non-esistente'. L'unità del predicato verrebbe così considerata in contraddizione per univocità o per derivazione. Se invece il ter-

أريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ "هست" ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له أمراً زائداً على ذاته. والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أن الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين: فإنهما لأجزائهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما. وكما في معنى الاتصال، فإنه ثابت للمقدار التعليمي بالذات و لغيره سببه. وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات و للأمر الخارجي بالعرض.

(41) سؤال: فيكون كل وجود واجباً بالذات إذ لا معنى لواجب الوجود إلا ما

يكون وجوده ضرورياً، وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

(42) جواب: هذا مندفع بثلاثة أمور: التقدم والتأخر، والتمام والنقص، والغنى

والحاجة. وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية. فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء و تأملاً لا أشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجود، وغنياً لا تعلق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه بما دام الوصف. والموجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلقات الهويات، إذ قطع النظر عن جعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوم بالفاعل، كما أن ماهية النوع المركب يتقوم

mine 'esistente' è inteso nel senso semplice che è espresso in persiano con la voce *hast*, che significa *è*, e i suoi sinonimi, allora si che l'esistenza è esistente e la sua esistenza è il suo essere di per sé, in concreto, e il suo essere esistente è lo stesso suo essere esistente, non perché abbia un qualcosa che si aggiunge alla sua essenza. Ciò che per causa sua appartiene ad una cosa diversa da sé, appartiene ad essa /stessa/ nella sua essenza, così come la spazialità e la temporalità appartengono per essenza allo spazio e al tempo e alle altre cose in virtù della loro intermediarietà. Lo stesso dicasi della anteriorità e della posteriorità riguardo al tempo e allo spazio: esse appartengono per essenza alle loro parti /costitutive/ e alle altre cose in virtù della loro intermediarietà. E del pari dicasi del concetto di continuità: essa appartiene per essenza alla dimensione matematica mentre alle altre cose deriva per causa sua. E ugualmente dicasi dell'oggetto di conoscenza che appartiene per essenza alla forma intelligibile e per accidente alla cosa esterna.

41. *Domanda*: Ma allora ogni esistenza sarà necessaria per essenza, giacché null'altro senso avrebbe l'Essere necessario se non quello il cui essere è necessario. E necessario sarà altresì affermare di una qualsiasi altra realtà questa stessa cosa.

42. *Risposta*: Questa domanda è risolvibile alla luce di tre categorie di cose: l'anteriorità e la posteriorità, la completezza e l'insufficienza, l'indipendenza e la dipendenza. Questo presupposto non fa differenza tra la necessità essenziale e la necessità preetera. L'Essere necessario è anteriore all'essere universale, non è causato da alcunché, è perfetto, non v'ha di esso nulla di più intenso quanto a potenza di essere, non ha in sé difettosità sotto nessun aspetto, è autosufficiente, non dipende da nessuna delle realtà esistenti, giacché la sua è un'esistenza necessaria in virtù di una necessità preetera, non essendo limitata da ciò per cui dura l'essenza e non essendo condizionata da ciò per cui dura la qualificazione. Le esistenze contingenti hanno bisogno delle essenze, sono ipseità dipendenti giacché là dove si faccia a meno di considerare colui che le rende tali, risultano essere, sotto questo aspetto, nulle e impossibili. L'atto, in effetti, è costituito dall'agente, così come la quiddità della specie composta è costituita dalla sua differenza specifica. Ora, il

بفصله. فمعنى كون الوجود واجباً أنّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً أنه، إذا حصل إما بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.

(43) سؤال: إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، وكون غيره من الأشياء موجوداً أنّه شيء له الوجود، فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد. وقد ثبت أنّ إطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك. فلا بدّ من أخذ الوجود موجوداً بالمعنى الذي أخذ في غيره من الموجودات، وهو أنّه شيء له الوجود. فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود جذعاً.

(44) جواب: هذا الاختلاف بين موجوديّة الأشياء وبين موجوديّة الوجود ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتقّ المشترك بين الجميع، لأنّه إما معنى بسيط كما مرّت الإشارة، وإما عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعمّ، سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما. فإنّ مفهوم الأبيض ما له البياض سواء كان عينه أو غيره.

fatto che l'esistenza è necessaria sta a significare che la sua essenza è esistente di per sé, senza avere bisogno di uno che la renda tale né di un soggetto di inesione<sup>19</sup> che la riceva. Il fatto, però, che l'esistenza sia esistente, sta a significare che dal momento in cui è attualizzata, è di per sé sia per effetto di un agente, non ha bisogno, nel suo essere realizzata, di un'altra esistenza che si attui per essa, a differenza di ciò che non è esistente in quanto ha bisogno, perché sia tale, che venga presa in considerazione l'esistenza e che questa aderisca ad esso.

43. *Domanda*: Se si considera il fatto che l'essere è esistente come espressione dell'esistenza stessa mentre quello di altre cose è esistente come espressione di una cosa che ha l'esistenza, l'attribuzione dell'esistenza non avrebbe in tutti lo stesso senso nella totalità dei casi. Ma si è già assodato che il termine 'esistere' si applica a tutti gli esseri esistenti in un senso comune. È quindi necessario considerare l'essere in quanto esistente nello stesso senso ch'esso ha nelle altre realtà, ovvero nel senso che è una cosa che ha l'esistenza. In tal caso, però, l'esistenza non sarebbe esistente, perché ne deriverebbe un procedere all'infinito, in quanto si riprenderebbe a parlare senza sosta dell'esistenza dell'esistenza.

44: *Risposta*: Questa differenza tra l'esistenzialità delle cose e l'esistenzialità dell'esistenza non implica differenza nell'attribuzione del concetto di esistenza come concetto derivato e comune a tutti. In effetti, esso è o un concetto semplice, come è stato sopra indicato<sup>20</sup>, o è preso nel senso più generale, come a significare qualcosa di cui si affermi l'esistenza, e ciò tanto se si tratta di affermare di una cosa questa cosa stessa, per il fatto che detta cosa è inseparabile da se stessa, quanto se si tratta di affermarne un'altra, come, per esempio, il concetto di bianco, di relativo ecc., giacché in questo caso il concetto di 'bianco' è qualcosa che possiede la bianchezza, tanto se è essa stessa quanto se è un'altra realtà.

<sup>19</sup> Il termine *qābil* sta ad indicare propriamente qualcuno o qualcosa suscettibile di riceverla, un ricettacolo. Preferiamo qui tradurlo con 'soggetto di inesione'.

<sup>20</sup> Vedi nr. 40.

(45) والتجوُّزُ في جزءٍ معنى اللفظ لا ينافي كون إطلاقه بحسب الحقيقة. وكون الأبيض مشتقاً على أمر زائد على البياض إنما لزم من خصوصية بعض الأفراد، لا من نفس المفهوم. فكذا كون الموجود مشتقاً على أمر زائد على الوجود، كالماهية، إنما ينشأ من خصوصيات الأفراد الممكنة، لا من نفس المفهوم المشترك.

(46) نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء "إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كما أن الواحد قد يعقل نفس الواحد؛ وقد يعقل من ذلك أن ماهية ما، إنسان أو جوهر آخر، هو واجب الوجود، كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو إنسان، وهو واحد". قال "ففرق إذًا بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد و موجود".

(47) وقال أيضاً في التعليقات "إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب إنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود. فإن الوجود هو الموجودية.

(48) ولقد أعجبني كلام السيد الشريف في حواشي المطالع وهو "إن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل. ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية. فإن

45. L'uso figurato di una parte del significato di un termine non esclude che il termine venga attribuito nel suo senso reale. Il fatto che il termine bianco configuri in sé qualcosa più che la bianchezza, è dovuto alla particolarità di alcune individualità, non quindi al concetto stesso. Del pari, il concetto di esistente che configuri in sé qualcosa più che l'esistenza, come è della quiddità, risulta dalle particolarità delle individualità possibili, non dallo stesso concetto ad esse comune.

46. Di uguale tenore è quanto asserisce lo *ṣayḥ al-ra'īs*<sup>21</sup> nella sezione *La metafisica* del suo *Kitāb al-šifā'* là dove dice: «L'Essere necessario è compreso come l'Essere necessario in sé, come pure l'uno è compreso come l'uno in sé; si potrebbe quindi comprendere, in ragione di ciò, che una certa quiddità, uomo o qualsiasi altra sostanza, è essere necessario, come si potrebbe altresì comprendere, con il termine *uno*, ch'esso sia acqua o uomo, e permane tuttavia uno». E dice ancora: «C'è quindi differenza tra una quiddità di cui si predichi che è *una* o *esistente* per via di accidente, e l'Uno e l'Esistente per il fatto che è veramente uno e esistente».

47. E dice ancora, nelle *Ta'līqāt*: «Alla domanda: l'esistenza è esistente?, rispondiamo che è esistente nel senso che la realtà dell'esistenza è quella di essere esistente. L'esistenza, infatti, è l'esistenzialità»<sup>22</sup>.

48. Ho trovato in effetti piacevoli le parole del *sayyid al-šarīf*<sup>23</sup> nel suo *Ḥawāšīr al-maṭāli'*, che così recitano: «Nella forma derivata, come è il caso del *nāṭiq* o parlante, oggetto di considerazione non è il concetto della cosa, perché in tal caso l'accidente generale sarebbe intrinseco alla differenza specifica. Se poi nella forma derivata fosse oggetto di considerazione ciò a cui la cosa si addice, la materia della possibilità particolare si muterebbe in necessità. In

<sup>21</sup> Ossia Avicenna.

<sup>22</sup> Vale a dire il fatto di essere un essere.

<sup>23</sup> Ossia 'Alī Ibn Muḥammad al-Ḥuaynī al-Ġurġānī, grande teologo sunnita che si dedicò poi all'esperienza mistica. La sua opera più celebre e studiata è quella che viene citata qui da Mullā Ṣadr, vale a dire *Le Glosse*.

الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. فنذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي فيها". انتهى كلامه.

(49) وهو قريب بما ذكره بعض أجلة المتأخرين في الحاشية القديمة لإثبات اتحاد العرض والعرضي.

(50) فعلم أن مصداق المشتق و ما يطابقه أمر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة، ولا الشيء معتبر في الصفة لا عاماً ولا خاصاً.

(51) سؤال: إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية، فهي قابلة له؛ والقابل وجوده قبل وجود المقبول؛ فيتقدم الوجود على الوجود.

(52) جواب: كون الوجود متحققاً في الأعيان فيما له ماهية، لا يقتضي قابلية الماهية له، إذ النسبة بينهما إتحدائية لا ارتباطية. واتصاف الماهية بالوجود إنما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية، كما سبق و سيجيء زيادة إيضاح.

effetti, la realtà alla quale spetta il ridere è l'uomo, e perciò affermare in lui una simile realtà è cosa necessaria. Se poi si fa menzione della cosa generale nella spiegazione delle forme derivate, è per mostrare la fonte alla quale rimanda ciò che esse possiedono».

49. Queste parole riflettono da vicino quanto dichiarato da uno dei più eminenti filosofi del periodo recente nella sua opera *al-Ḥāšīyah al-qadīmah* per dimostrare l'unione tra l'accidente e l'accidentale<sup>24</sup>.

50. Si comprende così che ciò a cui è attribuita la forma derivata e quello che ad essa corrisponde è una cosa semplice nella quale non è necessaria alcuna composizione tra la cosa qualificata e la qualificazione /in sé/ e che nella qualificazione la cosa non è considerata né in maniera generale né in maniera particolare.

51. *Domanda*: Se l'esistenza è in concreto una qualificazione esistente per la quiddità, quest'ultima ne sarebbe il soggetto di inesione; ma l'esistenza di quest'ultimo è necessariamente anteriore all'esistenza della cosa ch'esso riceve. Ci sarebbe quindi anteriorità tra le due esistenze.

52. *Risposta*: Il fatto che l'esistenza sia realizzata in concreto in una realtà che abbia una quiddità, non implica la ricettività<sup>25</sup> di essa da parte della quiddità, giacché il rapporto che intercorre tra l'una e l'altra è un rapporto di unificazione e non già di copulazione. Qualificare la quiddità come esistente è semplicemente circoscritto al momento dell'analisi che se ne fa, poiché l'esistenza rientra tra gli accidenti della quiddità che sono però frutto di analisi speculativa, come abbiamo detto in precedenza e come diremo in seguito a maggior chiarimento.

<sup>24</sup> Allusione a Ḡalāl al-Dīn Muḥammad As'ad Ibn Sa'd al-Dīn al-Dawwānī, originario di Kāzerūn, poeta, filosofo e teologo, che conta tra le sue opere un notevole commentario all'opera di Suhrawardī conosciuta sotto il titolo di *I templi della luce*. Morì forse nei primi anni del 1500.

<sup>25</sup> Da intendersi nel senso che la quiddità ne divenga necessariamente ricettacolo.

(53) سؤال: إن كان الوجود موجوداً، فإمّا أن يتقدّم على الماهية أو يتأخّر أو يكونا معاً. فعلى الأوّل، يلزم حصوله مستقلاً دون الماهية، فيلزم تقدّم الصفة على موصوفها وتحقّقه بدونها. وعلى الثاني، يلزم أن تكون الماهية موجودة قبله، و يلزم التسلسل. وعلى الثالث، يلزم أن تكون الماهية موجودة معه لا به. فلها وجود آخر، فيلزم ما مرّ. فبطلان التوالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم.

(54) جواب: قد مرّ أنّ اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقليّ. ليس كاتّصاف الشيء بالعوارض الخارجيّة كالجسم بالبياض، حتّى يكون لكلّ منهما ثبوت آخر ليتصوّر بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدّم والتأخّر والمعية. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر ولا معية أيضاً إذ الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخّر ولا يكون أيضاً معه.

(55) وعارضية الوجود للماهية أنّ للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود. فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل معان في الوجود بمعنى أنّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إيّاها عن كافة الوجودات، لها نحو من الثبوت، كما سيجيء بيانه. والحاصل أنّ كونهما معاً في

53. *Domanda*: Se l'esistenza è esistente, essa sarà anteriore o posteriore oppure simultanea rispetto alla quiddità. Nella prima ipotesi si avrebbe, come conseguenza, l'attualizzazione dell'esistenza indipendentemente e in assenza della quiddità. Ne conseguirebbe, perciò, che la qualificazione è di per sé anteriore alla cosa ch'essa stessa qualifica e ch'essa è realizzata indipendentemente da essa. Nella seconda ipotesi, avremmo di conseguenza che la quiddità è esistente ancor prima di esistere e ne seguirebbe quindi un procedere all'infinito. Nella terza ipotesi, avremmo di conseguenza che la quiddità è esistente in una con l'esistenza, ma non in virtù di essa, e perciò avrebbe bisogno di un'altra esistenza e, di conseguenza, ricadremmo nel caso precedente. Ma essendo falsi tutti i conseguenti, sarà altrettanto falso anche l'antecedente.

54. *Risposta*: Si è già detto in precedenza che qualificare la quiddità come esistenza è un'astrazione del pensiero. Non è la stessa cosa di quando si attribuiscono accidenti concreti ad una cosa o di quando si attribuisce ad un corpo la bianchezza, al punto che ciascuna delle due abbia una realtà positiva a parte, sì da immaginare tanto per l'una quanto per l'altra le tre ipotesi della anteriorità, della posteriorità e della simultaneità. Di conseguenza, non si dà in nessuna delle due, in rapporto all'altra, né anteriorità né posteriorità né simultaneità. Per la ragione che una stessa cosa non può essere né anteriore né posteriore a sé stessa e nemmeno in una con se stessa.

55. L'accidentalità dell'esistenza rispetto alla quiddità sta nel fatto che l'intelletto ha la capacità di considerare la quiddità in quanto tale, separata dalla sua esistenza. In tal caso esso constata che l'esistenza è estrinseca alla quiddità. Se poi si riformula la domanda a proposito del rapporto che intercorre tra le due all'atto dell'astrazione operata dalla mente, si risponderà: entrambe, secondo l'analisi operata dalla mente, esistono simultaneamente, nel senso che l'esistenza è esistente di per sé o per colui che la rende tale; mentre la quiddità, considerata in sé e così come la mente la isola da tutte le altre esistenze, possiede una specie di realtà positiva, come spiegheremo in seguito. Da ciò risulta che il loro essere simultanee in concreto, sta a significare che l'esistenza

الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً، والماهية متّحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهية، أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. فوجود كلّ شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر. وما قال بعض المحقّقين من أنّ الوجود متقدّم على الماهية، أراد به أنّ الأصل في الصدور و التحقّق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكليّة المسماة بالماهية والذاتيات عليه، كما أنّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ آخر تسمّى بالعرضيات. وليس تقدّم الوجود على الماهية كتقدّم العلة على المعلول، وتقدّم القابل على المقبول، بل كتقدّم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز.

(56) سؤال: نحن قد نتصوّر الوجود ونشكّ في كونه موجوداً أم لا. فيكون له وجود زائد. وكذا الكلام في وجود الوجود، ويتسلسل. فلا محيص إلّا بأن يكون الوجود اعتبارياً محضاً.

(57) جواب: حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلياً ووجود كلّ موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنياً. والذي يتصوّر من الوجود، هو مفهوم عامّ ذهنيّ، يقال له الوجود الانتسابي الذي

è esistente per sua essenza e che la quiddità è ad essa unita ed è esistente di per sé, non in virtù di qualche altra cosa. Di conseguenza, se l'agente fa manifesta una quiddità, fa altrettanto manifesta la sua esistenza; ma se manifesta l'esistenza, allora manifesta questa e non altro, per cui l'esistenza di ogni cosa è di per sé il soggetto che riceve come attributo la quiddità di detta cosa. Di conseguenza, nessuna di esse è anteriore o posteriore rispetto all'altra. Quando un metafisico<sup>26</sup> asserisce che l'esistenza è anteriore alla quiddità, intende solo dire che principio e sorgente nella produzione e nella realizzazione in concreto è l'esistenza, è per essenza il soggetto al quale vengono attribuiti alcuni concetti universali, denominati quiddità ed essenzialità, così come per il tramite di un'altra esistenza che sopravviene ad essa è altresì il soggetto al quale vengono attribuiti altri concetti denominati accidentalità. L'anteriorità dell'esistenza rispetto alla quiddità non è la stessa della causa rispetto all'effetto e nemmeno quella del ricettacolo rispetto alla cosa recepita. È piuttosto come l'anteriorità di ciò che è per essenza nei confronti di ciò che è per accidente, o come l'anteriorità di ciò che è in senso reale rispetto a ciò che è in senso figurato.

56. *Domanda*: Potremmo immaginarci un'esistenza pur dubitando se in effetti esiste oppure non. Di conseguenza, essa avrebbe bisogno di un'ulteriore esistenza. E lo stesso si dovrebbe dire a proposito dell'esistenza dell'esistenza, andando incontro, così, ad un procedere all'infinito, da cui non si verrebbe fuori se non considerando che l'esistenza è una pura e semplice maniera di considerare la quiddità.

57. *Risposta*: La realtà dell'esistenza non è attualizzata nella sua essenza in una qualche mente, giacché l'esistenza non è una realtà concettuale universale. L'esistente di ogni essere esistente è questo esistente in sé in concreto. Ora, non è possibile che l'esistente in concreto sia una astrazione concettuale. L'esistenza che ci

<sup>26</sup> Allusione a Nāṣir al-Dīn al-Tūsī, morto nel 1273, autore di un'opera dal titolo *Taḡrīd al-'Aqā'id*, oggetto di diversi commentari da parte di non pochi filosofi dell'Illuminazione, tra cui Mullā 'Alī Qūšḡī, morto nel 1474.

يكون في القضايا. والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلا حضوراً إشراقياً وشهوداً عينياً،  
وحينئذ لا يبقى الشك في هويته.

(58) والأولى بهذا السؤال أن يورد إلزاماً على من قال بزيادة الوجود على  
الماهية، مستدلاً بما ذكر من أننا نعقل الماهية ونشك في وجودها، أو نغفل عنه.  
والمعقول غير المشكوك فيه أو المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهية؛ لكن ما حققناه  
في الأصل من أن الوجود غير زائد على الماهية، وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولا  
ذهنياً إلا بحسب التحليل، كما أشرنا إليه. فانهدم الأساسان.

(59) سؤال: لو كان الوجود في الأعيان وليس بجوهر، فيكون كيفاً لصدق  
تعريف الكيف عليه. فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع عليه المستلزم للدور أو  
التسلسل، كون الكيف أعم الأشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات، وكذا الكم  
وغيرهما.

(60) جواب: الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهية، وهي  
معانٍ كلية تكون جنساً ونوعاً وذاتية وعرضية. والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات  
شخصية، غير مندرجة تحت كلي ذاتي أو عرضي. فالجوهر، مثلاً، ماهية كلية حقها في  
الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهية كلية حقها في الوجود

rappresentiamo è un concetto generale della mente, chiamato essere copulativo, che è proprio dei giudizi. Quanto alla conoscenza della realtà dell'esistenza, altro non è se non una presenza illuminativa e una percezione concreta, e in tal caso non permarrrebbe dubbio alcuno sulla sua ipseità.

58. Ciò che meglio pertiene a siffatta domanda è mostrare quali conseguenze dovrà tirare chi sostenga che l'esistenza è un'aggiunta alla quiddità, ricorrendo alla medesima argomentazione da lui esposta e dicendo: «Possiamo invero comprendere la quiddità pur dubitando o non tenendo conto della sua esistenza. Ora, l'intelligibile è ben altro rispetto a ciò che è oggetto di dubbio e, di conseguenza, l'esistenza è un qualche cosa di aggiuntivo alla quiddità. Tuttavia quello che abbiamo verificato al principio è precisamente il fatto che l'esistenza non è un qualcosa di aggiuntivo alla quiddità, che il modo in cui sopravviene alla quiddità non è quello di un accidente né concreto né mentale, ma esclusivamente per via di analisi, come abbiamo già indicato». Sono così demolite le due basi /del ragionamento di cui sopra/.

59. *Domanda*: Se l'esistenza vivesse in concreto e non fosse una sostanza, sarebbe una qualità, essendo tale definizione ad essa applicabile; ma da ciò deriverebbe l'assurdità di quanto sostenuto in precedenza, vale a dire che il soggetto /= la quiddità/ esisterebbe anteriormente alla sua propria esistenza, il che implicherebbe un circolo vizioso o un procedere all'infinito. Ne deriverebbe, ancora, che la qualità sarebbe la più generale delle cose in assoluto e che la sostanza sarebbe in sé una qualità per essenza. Del pari dicasi della quantità e di altri loro predicabili.

60. *Risposta*: La sostanza, la qualità e altri loro attribuiti sono categorie della quiddità, sono concetti universali che corrispondono al genere, alla differenza, alla essenzialità e alla accidentalità. Le realtà effettivamente esistenti sono invece delle ipseità concrete, entità individuali, non catalogabili sotto un universale essenziale o accidentale. Così la sostanza, tanto per fare un esempio, è una quiddità universale la cui verità nell'esistenza concreta è quella di non essere in un soggetto /altro da sé/, mentre la qualità è una quiddità universale la cui verità nell'esistenza concreta è quella di non

الخارجيَّ أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهرًا أو كيفًا أو كمًّا أو عرضًا آخر من الأعراض.

(61) وقد مرَّ أيضاً أنَّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهيةً له ولا هو

جنس وفصل ونوع لشيءٍ ولا عرض عامٍّ وخاصٍّ لأنَّ هذه الأمور من أقسام الكليات.

(62) وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجودية

المصدرية، لا حقيقة الوجود.

(63) ومن قال إنَّ الوجود عرض، أراد به المفهوم العامَّ العقليَّ، وكونه

عرضاً أنَّه الخارج المحمول على الماهيات.

(64) وأيضاً الوجود مخالف للأعراض لأن وجودها في نفسها وجودها

لموضوعها، وأمَّا الوجود، فهو بعينه وجود الموضوع، لا وجود عرض في الموضوع.

(65) والأعراض مفتقرة في تحقُّقها إلى الموضوع، والوجود لا يفتقر في

تحقُّقه إلى موضوع. بل الموضوع يفتقر في تحقُّقه إلى وجوده.

(66) والحقُّ أنَّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريةً ذلك الجوهر، لا بجوهريةً

أخرى. ووجود العرض عرض بعين عرضيةً ذلك العرض، لا بعرضيةً أخرى، كما علمت

الحال بين الماهية والوجود.

(67) سؤال: إذا كان الوجود موجوداً للماهية، فله نسبة إليها وللنسبة أيضاً

وجود حينئذٍ، فلوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة،

فيتسلسل.

essere suscettibile né di divisibilità né di rapporto /con qualche cosa altro da sé/. Lo stesso dicasi di tutti gli altri predicabili. Viene così a cadere l'obiezione che vorrebbe che l'esistenza sia sostanza, o qualità, o quantità o un qualsiasi altro suo accidente.

61. Abbiamo già visto in precedenza, inoltre, che l'esistenza non ha né genere, né differenza, né quiddità e che essa stessa non è né genere, né differenza, né specie di qualsivoglia cosa; né accidente generale né proprio, giacché tutte queste cose rientrano tra le categorie degli universali.

62. Ciò che rientra negli accidenti generali e nei concetti universali è l'essere inteso come verbo essere copulativo e non la realtà dell'esistenza in atto.

63. Se qualcuno dicesse che l'esistenza è accidente, intenderebbe con ciò il concetto generale intelligibile, affermando invece ch'essa è un accidente vuol significare che è quel qualcosa di estrinseco attribuito come predicato alle quiddità.

64. Sappiamo ancora che l'esistenza è tutt'altro che gli accidenti, giacché la loro esistenza in sé è di fatto la loro esistenza grazie al loro soggetto, mentre l'esistenza in sé è di fatto l'esistenza del soggetto, non quindi l'esistenza di un accidente nel soggetto.

65. Per avere una realtà, gli accidenti hanno bisogno di attuarsi in un soggetto, mentre l'esistenza non ha affatto bisogno di attuarsi in un soggetto. Al contrario, è il soggetto che per attuarsi ha bisogno di un'esistenza.

66. La verità è dunque che l'esistenza della sostanza, è la sostanza in forza della sostanzialità stessa della sostanza e non in virtù di un'altra sostanzialità. L'esistenza dell'accidente, a sua volta, è l'accidente grazie all'accidentalità dell'accidente e non in virtù di un'altra accidentalità, come hai già appreso a proposito di ciò che ha luogo tra la quiddità e l'esistenza.

67. *Domanda*: Se l'esistenza fosse predicabile dell'essere che sopravviene alla quiddità, avrebbe un determinato rapporto con la quiddità e avrà allora un'esistenza anche questo rapporto e, di conseguenza, l'esistenza del rapporto avrà un rapporto con il primo rapporto e si dovrà quindi continuare a discorrere dell'esistenza del rapporto con il rapporto, all'infinito.

(68) جواب: ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاعه، إذ الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها في الذهن، فلا نسبة بينهما إلا بحسب الاعتبار العقليّ وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الخارج؛ ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقليّ. وستعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل.

68. *Risposta*: Quanto finora esposto è sufficiente a respingere siffatta obiezione, essendo l'esistenza la quiddità stessa ad extra e altro da quest'ultima nella mente: non c'è nessun rapporto tra l'una e l'altra se non in virtù della maniera in cui le considera l'intelletto. /Solo/ in questa considerazione il rapporto ha una /sua/ esistenza che è essenzialmente questo rapporto in sé, ed è altro da esso nella maniera in cui esiste ad extra. L'accennato ragionamento all'infinito si rende nullo nell'istante in cui l'intelletto cessa di considerare detto rapporto. Capirai comunque come si stabilisce una connessione tra la quiddità e l'esistenza a seconda di quel che dell'una e dell'altra avviene nel momento in cui l'intelletto l'analizza.

## المشعر الخامس

## في كيفية اتّصاف الماهية بالوجود

(69) ولعلك تعود و تقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعاً على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة. فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها، كما مرّ.

(70) فاعلم أنّه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود. بل وروده على انتزاعية الوجود أشكل، لأنّ الوجود عين الماهية على تقدير العينية؛ فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفاً لها. فيشكل كيفية الاتّصاف، لأنّ اتّصاف الماهية بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري، مصداقها حصول الماهية. والماهية، بأيّ اعتبار أخذت، كان لها كون مصدريّ. فلا يتصور تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون، بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقياً وللماهية تحصلاً عقلياً غير وجودها.

## QUINTO PENETRALE

**In qual maniera la quiddità è qualificata come esistenza?**

69. Potresti ripensarci e dire: Se l'esistenza comporta delle individuazioni reali nelle quiddità, oltre alle parti, *hişaş*, allora la realtà positiva di ogni singola individualità della quiddità dovrebbe presupporre la realtà positiva di detta quiddità, in forza della regola comunemente ammessa<sup>27</sup>. Ne conseguirebbe che la quiddità dovrebbe già avere una certa realtà positiva prima ancora della propria realtà positiva /in sé/, come si è già detto.

70. Sappi che quanto or ora detto non riguarda propriamente la realtà dell'esistenza come realtà in concreto. Al contrario, con esso si vuole intendere che ridurre l'esistenza ad un concetto astratto, ingenera dubbi. In effetti, se si dà per scontata la realtà in concreto dell'esistenza, l'esistenza è la quiddità stessa, e di conseguenza l'una non è in realtà qualificazione dell'altra. Se invece si dà per scontato che l'esistenza differisce dalla quiddità, si ha di conseguenza che l'una è qualificazione dell'altra. E tuttavia è il modo di detta qualificazione che fa sorgere dei dubbi. Infatti, qualificare la quiddità con il predicato dell'esistenza nel caso in cui per 'essere' si intendesse l'essere espresso dal verbo *essere* predicativo, allora il soggetto che riceve il predicato è la realtà positiva della quiddità. Ma la quiddità, sotto qualsiasi aspetto la si consideri, possiede già l'essere che esprime il verbo *essere* predicativo. Non sarebbe allora concepibile, dal punto di vista dell'essere in generale, che la quiddità sia anteriore a questo essere in generale. Avviene invece tutto il contrario, essendo l'esistenza una cosa reale in concreto, mentre

<sup>27</sup> Ovvero che «se si afferma qualcosa di una determinata cosa, ciò presuppone l'affermazione, la realtà positiva di questa cosa». Così in H. Corbin, *op. cit.*, p. 140.

(71) لكن الحقّ الحقيق بالتحقيق أنّ الوجود، سواء كان عينياً أو عقلياً، نفس ثبوت الماهية ووجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها. وبين المعنيين فرق واضح والذي تجري فيه القاعدة المذكورة، هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقط. فقولنا "زيد موجود" كقولنا "زيد زيد". فلا تجري فيه القاعدة الفرعية. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب، وتشعبوا في الأبواب. فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا إلى الاستلزام بدل الفرعية وتارة أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهنياً ولا عينياً، قائلين إنه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه، لأنّ مناط صدق المشتقّ اتّحاده مع الشيء لا قيام مبدأ الاشتقاق، لأنّ مفهوم المشتقّ، كالكاتب والأبيض، أمر بسيط يعبر عنه بـ "دبير" و "سفيد" فكون الشيء موجوداً عبارة عن اتّحاده مع مفهوم الموجود، لا قيام الوجود به قياماً حقيقياً أو انتزاعياً، ولا يحتاج إلى وجود أصلاً.

(72) فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود، لا عين الوجود. وكذا الممكن الموجود. وكذا في جميع الاتّصافات بالمفهومات. والفرق بين الذاتي والعرضي

la quiddità possiede un'attualità concettuale diversa dalla sua esistenza.

71. Tuttavia, la verità che merita di essere verificata è che l'esistenza, concreta o concettuale, è proprio la realtà positiva e l'esistenza della quiddità, non la realtà positiva e l'esistenza di un qualcosa che appartenga alla quiddità. Tra questi due sensi c'è una differenza evidente. Ciò a cui si applica la regola sopra menzionata, è la realtà positiva di una certa cosa in virtù di un'altra, non quindi nel caso di una realtà positiva di una cosa in sé. Perciò quando diciamo «Zayd è esistente» o «Zayd è Zayd», non rientra nell'ambito della regola ipotizzata. Non avendo solitamente prestato molta attenzione a siffatta sottile distinzione, i filosofi in generale sono rimasti vittime di quella perplessità a tutti nota, dividendosi in diverse scuole. A volte hanno applicato la regola generale della presupposizione in ogni caso, eccetto quello della qualificazione per il tramite dell'esistenza. Altre volte se ne sono guardati e si sono attenuti all'idea di una implicazione simultanea, al posto della presupposizione. Altre ancora hanno radicalmente rigettato ogni realtà positiva dell'esistenza, tanto come realtà concettuale quanto come realtà in concreto, sostenendo che l'esistenza è puramente e semplicemente la considerazione di un'opinione ingannatrice, poiché l'oggetto di vera e propria attribuzione di un concetto derivato è il suo essere un tutt'uno con la cosa, non la sussistenza del principio da cui deriva. Il concetto di una cosa derivata, in effetti, come il concetto di 'scrittore' e il concetto di 'bianco', è una cosa semplice che viene espressa in persiano, per i succitati esempi, con i rispettivi termini di *dabīr* e *safīd*, per cui il fatto che una cosa esista significa ch'essa fa un tutt'uno con il concetto di esistente, non, quindi, che l'esistente abbia in sé una sussistenza concreta o astratta e che abbia dunque assolutamente bisogno di un'esistenza.

72. Di conseguenza, per un filosofo che sostenga quest'ultima tesi l'Esistente necessario si identifica con il concetto stesso di esistente, non con l'esistenza. Lo stesso dicasi del contingente esistente come pure di tutte le qualificazioni per mezzo delle quali si attribuiscono dei concetti. La differenza tra l'essenziale e

من المشتقَّ عنده ليس بكون الاتحاد في الوجود، الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض، إذ لا وجود عنده، بل بأنَّ المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب "ما هو؟" والعرضي هو الذي لم يقع فيه. وهذا كلُّه من التعسّفات.

(73) إشراق حكيمٍ. وجود كلِّ ممكن عين ماهيته خارجاً ومُتحد بها نحواً من

الاتحاد. وذلك لأنَّه لما ثبت وتحقَّق ممَّا بيَّنَّا أنَّ الوجود الحقيقي، الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام، وبه تكون الماهية موجودة وبه يطرد العدم عنها، أمر عيني. فلو لم يكن وجود كلِّ ماهية عينها ومُتحدّاً بها، فلا يخلو: إمَّا أن يكون جزءاً منها أو زائداً عليها عارضاً لها. وكلاهما باطلان، لأنَّ وجود الجزء قبل وجود الكلِّ، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف. فتكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدِّماً على نفسه. وكلاهما ممتنعان. ويلزم أيضاً تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة، أو التسلسل في المترتبات المجتمعة من أفراد الوجود. وهذا التسلسل مع استحالاته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرَيْن، أي الوجود والماهية، يستلزم المدعى بالخلف، وهو كون الوجود عين الماهية في الخارج، لأنَّ قيام جميع

l'accidentale in ciò che concerne le forme derivate non consiste, per tale filosofo, nel modo in cui risultano unite nell'atto di esistere, che è, secondo noi, il cardine del giudizio predicativo, essenziale nel caso delle essenzialità, accidentale in quello delle accidentalità; no, la differenza consiste, secondo lui, in ciò che il concetto essenziale è quello che ha luogo nella risposta alla domanda: «Che cos'è?», mentre quello accidentale è quello che non ha luogo in una tale risposta. Ma son tutti modi di parlare arbitrari!

73. *Illuminazione decisiva.* L'esistenza di ogni contingente è la sua stessa quiddità ad extra con la quale è unito in virtù di una unione *sui generis*. In poche parole, alla luce delle nostre precedenti affermazioni e dimostrazioni relative al fatto che la vera esistenza è positiva e reale, che è il principio degli effetti esercitati da una cosa, e la fonte della sua efficienza, che in virtù di essa la quiddità è esistente e il non-essere è da essa stessa escluso, una simile esistenza è un'esistenza determinata in concreto. Se, di conseguenza, l'esistenza di ciascuna quiddità non fosse in concreto questa stessa quiddità e non formasse con essa una unità *sui generis*, ci si troverebbe davanti ad un dilemma: o l'esistenza è una parte della quiddità o essa le sopravviene a mo' di un accidente. Le due ipotesi sono entrambe false: per la ragione che l'esistenza della parte sarebbe anteriore a quella del tutto e l'esistenza della qualificazione sarebbe posteriore all'esistenza del soggetto qualificato. Ne conseguirebbe necessariamente che la quiddità abbia un'esistenza attualizzata anteriormente a se stessa e che l'esistenza sia anteriore a se stessa. Ma entrambe le cose sarebbero assurde. Ne deriverebbe ugualmente o che un certo modo di esistere di una stessa cosa sarebbe ripetuto in modo identico o un procedere all'infinito nelle individuazioni graduali dell'essere tra loro messe insieme. Un siffatto procedere all'infinito, oltre alla sua impossibilità alla luce delle prove stabilite e all'implicazione che un infinito in atto sia compreso tra due limiti, vale a dire l'esistenza e la quiddità, comporterebbe una prova *a contrario* della nostra tesi, ossia quella che l'esistenza sarebbe la quiddità stessa in concreto, giacché la sussistenza della totalità

الوجودات بحيث لا يشدّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع.

(74) فإذا ثبت كون وجود كلّ ممكن عين ماهيته في العين، فلا يخلو: إما أن يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم، أو لا يكون. والثاني باطل، وإلا لكان الإنسان، مثلاً، والوجود لفظين مترادفين، ولم يكن لقولنا "الإنسان موجود" فائدة، ولكان مفاد قولنا "الإنسان موجود" وقولنا "الإنسان إنسان" واحداً ولما أمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر، إلى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات من التوالي الباطلة. وبطلان كلّ من هذه التوالي مستلزم لبطلان المقدم. فتعيّن الشقّ الأوّل، وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهنيّ مع اتّحادهما ذاتاً وهويةً في نفس الأمر.

(75) بقي الكلام في كيفية اتّصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافية في ظرف التحليل العقليّ، الذي هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر بلا تعمل واختراع. وذلك لأنّ كلّ موصوف بصفة أو معروض لعارض، فلا بدّ له من مرتبة من الوجود يكون متقدّماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له. فعروض الوجود، إما للماهية الموجودة أو غير الموجودة أو

delle esistenze, tale che nessuna esistenza accidentale ne venga esclusa, implica per dette quiddità un'esistenza che non sia un accidente. In caso contrario, ciò che si è supposto essere la totalità, non è in effetti la totalità, ma una sua parte.

74. Una volta stabilito che l'esistenza di ciascun essere contingente è la sua stessa quiddità in concreto, allora di due cose l'una: o tra la quiddità e l'esistenza c'è una differenza quanto al significato e quanto al concetto, oppure non c'è. La seconda alternativa è falsa, altrimenti l'uomo e l'esistenza, tanto per fare un esempio, sarebbero due termini sinonimici e non avrebbe senso dire che «l'uomo è esistente». Sarebbe del pari uguale asserire «l'uomo è esistente» e «l'uomo è uomo» e sarebbe altresì possibile rappresentarci uno dei due enunciati ignorando l'altro, per non parlare poi delle implicazioni di altre assurde conseguenze di cui si confabula in alcuni libri in circolazione. Ora, l'assurdità di ciascuna di queste conseguenze comporta l'assurdità dell'antecedente e, di conseguenza, resta la prima alternativa, vale a dire che la quiddità e l'esistenza sono diverse l'una dall'altra quanto al concetto che ne emerge al momento in cui l'intelletto le analizza, nonostante siano unite come sostanza ed ipseità in una identica cosa.

75. Ci resta da discorrere su quale maniera la quiddità venga qualificata con il predicato di 'esistenza' in considerazione della differenziazione predicativa dell'una e dell'altra al momento in cui l'intelletto le analizza, il che è ugualmente un certo modo di esistere della realtà in una medesima cosa, senza che essa si attui di per sé o che venga resa tale da altro. Questo perché qualsivoglia soggetto qualificato con un predicato, o qualsiasi soggetto di inesione nel quale sopravvenga un accidente, deve necessariamente avere un certo grado di esistenza che sia anteriore alla suddetta qualificazione o al suddetto accidente, non sia né soggetto qualificato da detta qualificazione né soggetto di inesione di detto accidente. Infatti, l'esistenza potrà sopravvenire o in una quiddità esistente, o in una quiddità che non esistente o in una quiddità che nel suo insieme non sia né esistente né non-esistente. Nel primo caso conseguirebbe una petizione di principio e un procedere

لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً: فالأول يستلزم الدور أو التسلسل و الثاني يوجب التناقض والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين.

(76) والاعتذار بأن ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع غير نافع هاهنا، لأن المرتبة التي يجوز خلو النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الأمر. ولا بد من أن يكون لها تحقق ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهية بالقياس إلى العوارض. فإن للماهية وجوداً مع قطع النظر عن العارض و مقابله، كالجسم بالقياس إلى البياض، ونقيضه. وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها. فقياس عروض الوجود للماهية بعروض البياض للجسم، وقياس خلوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم في مرتبة وجوده عن البياض، واللأبياض، قياس بلا جامع، إذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهية فرعاً على وجودها، إذ لا وجود لها إلا بالوجود.

(77) فالتحقيق في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا إليه من أن عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيره في التحليل العقلي: إن للعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية ووجود، وفي هذا التحليل يجرّد كلا منهما عن صاحبه، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر وتّصافه به. أمّا بحسب الخارج، فالأصل والموجود هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهية متّحدة به محمولة عليه،

all'infinito; il secondo comporterebbe una contraddizione e il terzo postulerebbe l'esclusione dei due opposti<sup>28</sup>.

76. Addurre che l'esclusione dei due opposti è possibile nel grado in questione, anzi ch'essa sia un dato di fatto, non è ciò di cui ci occupiamo, giacché il grado in cui è possibile che i due opposti siano mancanti è per l'appunto uno dei gradi della cosa in sé. Di conseguenza, è necessario ch'esso abbia una certa attuazione anteriore ai due opposti, com'è pure del grado della quiddità in rapporto agli accidenti. In effetti la quiddità ha una certa esistenza, prescindendo dall'accidente e dall'opposto di quest'ultimo, come è del corpo, tanto per dare un esempio, in rapporto al biancore e al suo opposto. Se prescindiamo dalla sua esistenza /in concreto/, la quiddità non ha alcun grado di esistenza. Di conseguenza, comparare il sopravvenire dell'esistenza alla quiddità con il sopravvenire del biancore a un corpo, oppure comparare lo stato in cui la quiddità è priva di esistenza e di non-esistenza con lo stato in cui un corpo è, nel grado della sua esistenza, privo di biancore e di non-biancore, è una comparazione che non sta in piedi. Questo perché la sostanza non comprensiva del biancore e del suo opposto in un corpo, presuppone l'esistenza di questo corpo, mentre la sostanza dell'esistenza in una quiddità non presuppone affatto l'esistenza di questa quiddità, giacché essa non ha esistenza se non in virtù dell'esistenza.

77. La verifica di quanto è qui questione, dopo aver indicato che l'accidente della quiddità sta a significare qualcosa che in concreto è la quiddità stessa nel suo atto di esistere, mentre, in rapporto all'analisi che ne fa l'intelletto, sta a significare qualcosa altro che la quiddità, induce ad asserire che è prerogativa dell'intelletto operare un'analisi che risolve l'esistente in una quiddità e in una esistenza. Nell'operare siffatta analisi, l'intelletto isola ciascuna delle due e formula un giudizio sulla anteriorità dell'una sull'altra e considera che l'una è la qualificazione dell'altra. Riguardo poi a ciò che esiste in concreto, il principio e ciò che esiste è l'esistenza, poi-

<sup>28</sup> Ossia l'esistenza e la non-esistenza.

لا كحمل العرضيات اللاحقة. بل حملها عليه واتّحداها به بحسب نفس هويته وذاته. وأمّا بحسب الذهن فالمتقدّم هي الماهية، لأنها مفهوم كليّ ذهنيّ يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلاّ مفهومه العامّ الاعتباريّ. فالماهية هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، والتقدّم هاهنا تقدّم بالمعنى والماهية لا بالوجود. فهذا التقدّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.

(78) فإن قلت: تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تتحفظ قاعدة الفرعية في أنّصافها بمطلق الوجود، مع أنّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟ قلنا: هذا التجريد وإن كان نحواً من مطلق الوجود، فللعقل أنّ لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد، وأنّه نحو من الوجود فتتّصف الماهية بالوجود المطلق الذي جردناها عنه. فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية، التي هي أيضاً نحو من الوجود في الواقع من غير تعمّل لها، اعتباران: اعتبار كونها تجريداً وتعريّة، واعتبار كونها نحواً من الوجود.

(79) فالماهية، بالاعتبار الأوّل، موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر، مخلوطة غير موصوفة. فالتعريّة باعتبار، والخلط باعتبار آخر. وليست حيثية أحد الاعتبارين غير

ché essa procede dall'instauratore, mentre la quiddità viene a costituire una sola cosa con l'esistenza ed è quindi la quiddità ad essere attribuita come predicato all'esistenza, pur se non alla stessa maniera in cui sono attribuiti come predicati le cose accidentali che sopravvivono. Anzi, la sua attribuzione all'esistenza e il suo costituire con essa una sola cosa, sono conformi alla sua stessa ipseità ed essenza. Quanto nell'ordine concettuale, ciò che è anteriore è la quiddità, giacché essa è un concetto universale del pensiero, che si realizza in atto nel pensiero, senza che si realizzi altra esistenza all'infuori del suo concetto generale che concerne il pensiero puro. Di conseguenza, la quiddità è il principio dei giudizi relativi al pensiero puro e non a quelli relativi a ciò che esiste ad extra. Siffatta anteriorità non è perciò compresa tra le cinque ben note categorie /di anteriorità/.

78. Se si obietterà: L'astrazione dell'esistenza dalla quiddità, al momento dell'analisi concettuale, costituisce anch'essa una sorta di esistenza per la quiddità. Ora, in che modo sarebbe salvaguardata la regola della presupposizione necessaria nell'attribuire alla quiddità un certo essere indeterminato, dato che siffatta astrazione è una sorta di essere indeterminato? Risponderemo: Benché tale astrazione sia una sorta di essere indeterminato, appartiene tuttavia all'intelletto, nel momento che la effettua, di non considerare affatto questa astrazione e di non ritenere che essa sia una sorta di esistenza che comporti, di fatto, che la quiddità riceva come predicato quella stessa esistenza indeterminata da cui la si è di fatto astratta. Ora, siffatta considerazione che sta a significare che tutti gli esseri vengono svuotati di quiddità, ivi compresi tanto questa considerazione quanto detto svuotamento, – che sono, a loro volta, ugualmente una sorta di esistenza di fatto, senza che essa sia messa in atto, – questa considerazione, dicevamo, comporta un duplice punto di vista, cioè che essa è astrazione e spoliazione e che essa è pure una sorta di esistenza.

79. Nel primo caso la quiddità è qualificata con il predicato di esistenza, nel secondo essa risulterebbe mista, non qualificata. Sarebbe di conseguenza spoliazione sotto un certo punto di vista e mescolanza sotto un altro. La posizione di ciascuno dei due punti

حيثية الاعتبار الآخر، ليعود الإشكال جذعاً من أن الاعتبار الذي به تتصف الماهية بالوجود، لا بد فيه أيضاً من مقارنته للوجود. فتتفسخ ضابطة الفرعية وذلك لأن هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود، لا أنه شيء آخر غيره. فهو وجود وتجريد عن الوجود، كما أن للهيولى الأولى قوة الجواهر الصورية وغيرها، ونفس هذه القوة حاصله لها بالفعل ولا حاجة لها إلى قوة أخرى لفعليّة هذه القوة. ففعليتها قوتها للأشياء الكثيرة، كما أن ثبات الحركة عين تجدها ووحدة العدد عين كثرته. فانظر إلى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيات، حتى أن تجريد الماهية عن الوجود أيضاً متفرّع على وجودها.

(80) تنبيه. وليعلم أن ما ذكرنا تنمिम لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتبارية الوجود. وأما نحن فلا نحتاج إلى هذا التعمق لما قررنا أن الوجود نفس الماهية عيناً. وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء له. فلا مجال للتفريع هاهنا. فكان إطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها،

di vista non differirebbe da quella dell'altro, in caso contrario si riprenderebbe ad avanzare il dubbio se il punto di vista sotto il quale la quiddità è qualificata con il predicato di esistenza debba o meno essere necessariamente congiunto con l'esistenza. In tal modo, però, verrebbe invalidata la regola della presupposizione necessaria, giacché l'astrazione che verrebbe a separare la quiddità dalla totalità degli atti di esistere, costituirebbe essa stessa una sorta di esistenza, non perché detta astrazione sia altra cosa, differente dall'esistenza, per cui essa è nello stesso tempo esistenza e astrazione dell'esistenza, alla stessa stregua in cui la materia prima possiede la virtualità delle forme sostanziali e altre e che questa stessa virtualità è realizzata in atto per la materia, senza ch'essa abbia bisogno di un'altra virtualità per l'essere in atto di questa virtualità, giacché l'essere in atto di questa virtualità è precisamente la virtualità della materia nei confronti delle cose molteplici, come la permanenza del moto è il suo stesso rinnovarsi e l'unità del numero è la sua stessa molteplicità. Si osservi attentamente la propagazione della luce dell'essere, dell'esistere e come la sua legge penetri nella totalità delle cose concepibili sotto tutti i punti di vista e le posizioni, a tal punto che astrarre la quiddità dall'esistenza presuppone essa stessa l'esistenza di questa quiddità.

80. *Osservazione.* Si sappia che quanto abbiamo appena esposto si propone di dare completezza alla dottrina comunemente sostenuta /dai filosofi/, in una maniera consona al loro gusto e adeguata al loro metodo nel modo di considerare l'atto di essere. Per parte nostra non avremmo affatto bisogno di questo approfondimento, dal momento che abbiamo stabilito che l'atto di essere è la quiddità stessa in concreto e che, inoltre, l'esistenza è la realtà<sup>29</sup> positiva della cosa stessa, non la realtà positiva di qualcosa che le appartenga. Di conseguenza non è questo l'ambito di ricorrere a supposizioni. Parlare di «qualificazione per mezzo di un predicato» per designare la copulazione che interviene tra la quiddità e l'esi-

<sup>29</sup> Qui come altrove preferisco tradurre con 'realtà' il termine *tubūt*. Corbin mette tra parentesi 'affermazione', che però vedrebbe meglio il termine *itbāt*.

من باب التوسّع والتجوّز، لأنّ الارتباط بينهما اتّحاديّ لا كالارتباط بين المعروف وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتّصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل إياه إليهما، من حيث هما جنس وفصل، لا من حيث هما مادّة وصورة عقليّتين (١٩).

stenza di quest'ultima è un parlare in senso lato e figurato, poiché la copulazione tra la quiddità e l'esistenza di essa concerne l'ordine unitivo, non è come la copulazione tra il soggetto di inesione e il suo accidente, tra il soggetto qualificato e l'attributo che lo qualifica. Essa afferisce piuttosto alla qualificazione del genere per il tramite della sua differenza nel caso della specie semplice, laddove l'analisi operata dall'intelletto la riconduce ad essi in quanto entrambi sono genere e differenza e non, quindi, in quanto sono entrambi materia e forma intelligibili.

## المشعر السادس

في أنّ تخصيص أفراد الوجود وهوياتها بماذا على سبيل الإجمال

(81) اعلم أنّك قد علمت أنّ الوجود حقيقة عينية بسيطة، لا أنّه كليّ طبيعيّ يعرض لها في الذهن أحد الكليات الخمسة المنطقية إلا من جهة الماهية المتحدّة بها، إذا أخذت من حيث هي هي. فإنّ نقول: تخصيص كلّ فرد من الوجود إمّا بنفس حقيقته، كالوجود التامّ الواجبيّ، جل مجده، وإمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمبدعات، أو بأمور لاحقة، كأفراد الكائنات.

(82) وقيل تخصيص كلّ وجود بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أنّ الإضافة لحقته من خارج، فإنّ الوجود عرض، وكلّ عرض متقومّ بوجوده في موضوعه. وكذلك حال وجود كلّ ماهية بإضافته إلى تلك الماهية، لا كما يكون الشيء في المكان أو في الزمان، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان أو في الزمان. وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة، إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهية بنسبة العرض إلى الموضوع فاسد، كما مرّ من أنّه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود، وأنّ الوجود ليس إلاّ كون الشيء، لا

## SESTO PENETRALE

**A proposito della domanda: «In cosa consiste la particolarizzazione delle esistenze individuali e delle loro ipseità?»**

81. Sappi che hai così compreso che l'esistenza è una realtà concreta semplice, non perché sia un universale naturale che è, per il pensiero, il soggetto che riceve uno dei cinque universali della logica<sup>30</sup> ma unicamente quanto alla quiddità con la quale essa è unita e là dove detta quiddità è considerata in quanto tale. Diciamo quindi: la particolarizzazione di ciascuna esistenza individuale può consistere o nella sua stessa realtà, come nel caso dell'Esistenza perfetta necessaria, a lui la gloria, o in un certo grado di anteriorità e di posteriorità, di perfezione e di difettosità, come nel caso degli esseri creati *ex novo*; o in certe cose succedanee, come è nel caso degli esseri individuali, che di fatto divengono.

82. È stato detto: La particolarizzazione di ciascuna esistenza consiste nella sua relazione con il proprio soggetto e con la sua causa, non che data relazione gli sopravvenga dal di fuori, poiché l'esistenza è un accidente, ed ogni accidente sussiste nella propria esistenza solo nel proprio soggetto. Così pure lo stato di esistenza di ciascuna quiddità consiste nella relazione di detta esistenza con questa quiddità, non alla maniera per cui una cosa è nello spazio e nel tempo, giacché l'essere di questa cosa in sé è altro che il suo essere nello spazio o nel tempo. Siffatto ragionamento, però, non è esente da un certo discorrere in libertà, perché stabilire una analogia tra il rapporto dell'esistenza con la quiddità alla stessa stregua del rapporto dell'accidente con il suo soggetto, è falso, come abbiamo in precedenza precisato a proposito del fatto che la quiddità non sussiste separatamente dalla esistenza e che l'esistenza, a

<sup>30</sup> Ossia i predicabili.

كون شيءٍ لشيءٍ، كالعرض لموضوعه، أو كالصورة لمادتها. ووجود العرض في نفسه، وإن كان عين وجوده لموضوعه، لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود، فإنّه نفس وجود الماهية فيما له ماهية. فكما أنّ الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع، كما ظهر من كلامه بأنّ كون الشيء في أحدهما غير كونه في نفسه، وكون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه، فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع، فإنّ الوجود في الأوّل غير وجود الموضوع، وفي الثاني عينه.

(83) قال الشيخ الرئيس في التعليقات: "وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود، لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الموضوع حتّى يصير موجوداً واستغنى الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير".

(84) وقال أيضاً في التعليقات "فالوجود الذي في الجسم هو موجوديّة الجسم

sua volta, non è altro che l'atto di essere della cosa stessa, non l'atto di essere di un qualcos'altro per una cosa, come è dell'accidente per il suo soggetto o della forma per la sua materia. L'esistenza dell'accidente in sé, benché sia di fatto l'esistenza stessa del suo soggetto, non è tuttavia essa stessa l'esistenza del suo soggetto, contrariamente a ciò che ha invece luogo nel caso dell'esistenza che in una cosa che abbia quiddità costituisce l'esistenza stessa di detta quiddità. Allora, come ha luogo la differenza tra l'essere di una cosa nello spazio e nel tempo e l'essere di un accidente nel proprio soggetto, così risulta chiaro, dalle parole di colui che abbiamo sopra menzionato, che «l'atto di essere della cosa nello spazio o nel tempo è altro che il suo atto di essere in sé, mentre l'atto di essere dell'accidente nel proprio soggetto è il suo stesso atto di essere in sé», così pure c'è una differenza tra l'esistenza dell'accidente nel suo soggetto e l'esistenza di questo soggetto in sé, poiché nel primo caso l'esistenza è altro che l'esistenza del soggetto, mentre nel secondo caso essa è questa esistenza stessa.

83. Nelle sue *Ta'liqāt lo šayh e ra'īs* /= Avicenna/ puntualizza: «L'esistenza degli accidenti in sé consiste nelle loro esistenze per i rispettivi soggetti, eccezion fatta per l'accidente chiamato 'esistenza'. Esso differisce da tutti gli altri accidenti per il fatto che questi ultimi hanno bisogno del loro soggetto per essere esistenti, mentre l'esistenza non ha bisogno dell'esistenza per essere esistente. Non è quindi corretto affermare che la sua esistenza nel proprio soggetto è la stessa sua esistenza in sé, se con ciò si intende dire che l'esistenza ha un'esistenza, alla stessa maniera in cui il biancore ha un'esistenza. Al contrario, lo si potrebbe affermare per intendere che la sua esistenza nel proprio soggetto è l'esistenza stessa di detto soggetto. Per ogni altro accidente, invece, la sua esistenza nel proprio soggetto è l'esistenza stessa di questo accidente».

84. Sempre nelle *Ta'liqāt* egli asserisce ancora: «L'esistenza che è in un corpo è l'esistenzialità<sup>31</sup> del corpo /stesso/, non nella

<sup>31</sup> Vale a dire l'atto di esistere in sé, ossia la *wuğūdiyyah*.

لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، إذ لا يكفي فيه البياض والجسم".

(85) أقول: إن أكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وأمثالها، حيث حملوها على اعتبارية الوجود وأنه ليس أمراً عينياً وحرّفوا الكلم عن مواضعها. وإنني قد كنت في سالف الزمان شديد الذّب عن تأصل الماهيات واعتبارية الوجود، حتى هداني ربي وأراني برهانه. فانكشف لي غاية الانكشاف أن الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرّروه. فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم و أزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة. فالوجودات حقائق متأصلة والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلاً. وليست الوجودات إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي - جلّت كبرياؤه - إلا أن لكل منها نوعاً ذاتية ومعانٍ عقلية هي المسماة بالماهيات.

(86) توضيح فيه تنقيح. أمّا تخصيص الوجود بالواجبية، فبنفس حقيقته المقدّسة عن نقص وقصور. وأمّا تخصيصه بمراتبه و منازلها في التقدّم والتأخّر والغنى

maniera del biancore e del corpo nel suo atto di essere bianco, poiché in questo caso non sono sufficienti né il biancore né il corpo».

85. Io però dico: Per la maggior parte, i filosofi venuti dopo di lui non sono stati capaci di capire appieno quanto egli intendesse esprimere con questa e altre sue precisazioni, perché le hanno rapportate all'aspetto astratto dell'esistenza, intendendole come se l'esistenza non fosse una realtà in concreto, trasponendo così le parole dalla loro giusta collocazione<sup>32</sup>. Invero è capitato pure a me di schierarmi decisamente in difesa della tesi che asserisce che le quiddità sono le realtà primarie e che l'esistenza è il loro aspetto astratto, fino al momento in cui il mio Signore mi ha guidato e mostrato la prova /di come stessero invero le cose/. Mi si è quindi svelato, con la massima evidenza, che il caso della quiddità è tutto il contrario delle congetture e delle soluzioni adottate dai predetti filosofi. Lodato sia Iddio che, grazie alla luce della vera comprensione, mi ha tirato fuori dalle tenebre di una opinione fallace, ha dissipato dal mio cuore le nubi di quei dubbi con il sorgere del sole della Verità, consolidandomi sulla «(...) parola ferma nella vita del mondo e nell'altra (...)»<sup>33</sup>. Le esistenze sono dunque le realtà primarie, mentre le quiddità sono le eccellenze eterne che non esalano affatto la fragranza dell'esistenza reale. Dette esistenze non sono altro che i raggi e i bagliori della Luce vera e dell'Esistenza eterna<sup>34</sup>, esaltata sia la sua sublimità. Ciascuna di queste esistenze possiede, tuttavia, certe qualificazioni essenziali e certi concetti intelligibili chiamati quiddità.

86. *Chiarificazione con revisione*. La particolarizzazione dell'Essere come esistenza necessaria consiste nella sua stessa realtà santissima, immune d'ogni difettosità e di ogni impotenza. Quanto alla particolarizzazione dell'esistenza per via dei suoi gradi e livelli rispetto all' anteriorità e alla posteriorità, all'autosufficienza o biso-

<sup>32</sup> Allusione a sure IV, 46; V, 13, 41 con il solo particolare della sostituzione del pronome *hu* maschile con il femminile *hā*.

<sup>33</sup> Cfr. sura XIV, 27.

<sup>34</sup> Termine coniato qui su uno dei 99 bei Nomi di Dio, vale a dire *al-Qayyūm*.

والحاجة، والشدة والضعف، فيما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة، التي لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكليّة كما علم. وأمّا تخصيصه بموضوعاته، أعني الماهيات والأعيان المتّصّفة به في العقل على الوجه الذي مرّ ذكره، فهو باعتبار ما يصدق عليه في كلّ مقام من ذاتياته التي تنبعث عنه في حدّ العلم والتعلّقل ويصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبائع الكليّة والمعاني الذاتية، التي يقال لها في عرف أهل هذا الفنّ الماهيات، وعند الصوفيّة الأعيان الثابتة، وإن كان الوجود والماهية فيما له وجود وماهية شيئاً واحداً، والمعلوم عين الموجود. وهذا سرٌّ غريب فتح الله على قلبك باب فهمه إن شاء الله.

(87) قال الشيخ الرئيس في المباحثات "إنّ الوجود في نوات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل إن كان له اختلاف، فبالتأكّد والتضعّف. وإنما تختلف ماهيات الأشياء، التي تنال الوجود، بالنوع؛ وما فيها من الوجود، فغير مختلف النوع. فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لأجل وجوده". انتهى كلامه. فالتخصيص في الوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته وهويته. وأمّا على الوجه الثاني، فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الذاتية الكليّة.

(88) ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً كما اشتهر من المشائين هذا المعنى، وهو بعينه كتخالف مراتب الأعداد أنواعاً بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه ما. فإنها يصحّ القول بكونها متّحدة الحقيقة، إذ ليس في كلّ مرتبة من العدد سوى

gno, al vigore e alla debolezza, ebbene essa consiste negli stati essenziali e nelle situazioni concrete ch'essa comporta in funzione della sua realtà semplice, che non ha né genere né differenza e non avrà mai come attributo la generalità del concetto astratto, come ormai si sa. Quanto alla sua particolarizzazione per via dei suoi soggetti, intendo dire le quiddità e le eccettà concrete ad essa date come attributi nell'intelletto sotto il punto di vista che si è già menzionato, consiste in ciò che consideriamo astrattamente, caso per caso, le sue particolarità essenziali che da esso promanano sul piano della conoscenza e dell'intellezione, le nature universali e i concetti essenziali che gli sono attribuiti di un'attribuzione essenziale: cose che, nell'uso corrente degli specialisti di questa disciplina /= l'ontologia/ sono denominate quiddità, mentre presso i mistici sono denominate eccettà eterne. Questo pur se in ogni cosa che possessa una esistenza e una quiddità, entrambe siano una sola ed unica cosa e che l'oggetto di conoscenza sia l'esistente stesso. Invero è, questo, uno strano mistero, e possa Iddio, a Lui piacendo, aprire al tuo cuore la porta della sua comprensione!

87. Nelle sue *Mubāḥaṭāt* lo *ṣayḥ* e *ra'īs* /= Avicenna/ asserisce: «Nelle cose che posseggono una quiddità, l'esistenza non differisce affatto quanto alla specie. Anzi, se differenza si dà, essa riguarderà la solidità e l'indebolimento. Le quiddità delle cose che vengono all'esistenza si differenziano per la specie, e tuttavia l'esistenza che è in esse non differisce sotto il profilo della specie. In effetti l'uomo differisce quanto alla specie dal cavallo in virtù della sua quiddità, non in ragione del suo esistere». Quindi sotto il primo punto di vista la particolarizzazione ha luogo nell'esistenza in funzione della sua essenza ed ipseità. Sotto il secondo punto di vista, invece, essa ha luogo in rapporto alle qualificazioni essenziali e universali che l'accompagnano in ciascuno dei loro gradi.

88. Non si è lontani dal pensare che qui si voglia intendere che la differenziazione specifica delle esistenze, secondo la tesi classica dei Peripatetici, sia precisamente quello che abbiamo or ora esposto. Detta differenziazione sarebbe la stessa dei gradi dei numeri, che sotto un certo senso differiscono tra loro quanto alla specie e sotto un altro formano tra di loro una sola e medesima spe-

المجتمع من الوحدات التي هي أمور متشابهة. ويصح القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية، إذ ينتزع العقل من كل مرتبة نوعاً وأوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها. ولها آثار وخواص متخالفة تترتب عليها بحسب أحكام نفسية ينتزع العقل من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة أخرى لذاتها. فهي بعينها كالوجودات الخاصة في أن مصداق تلك الأحكام والنوع الكليّة ذواتها بذواتها. فاتقن ذلك، فإنه من العلوم الشريفة.

cie. In effetti, è corretto asserire che i gradi dei numeri formano una realtà unica, poiché in ciascun grado del numero non si riscontra altra cosa che un assembramento di unità che sono delle cose omogenee. È altrettanto corretto tuttavia asserire che essi si differenziano gli uni dagli altri nei loro rispettivi concetti essenziali, poiché da ciascun grado del numero l'intelletto può astrarre delle qualità e delle proprietà essenziali che non è dato affermare in un altro. Esso ha in effetti tratti e particolarità differenziati derivanti da questo grado in funzione di strutture proprie, che l'intelletto astra da ciascun grado in ragione dell'essenza di esso, differenti da quanto esso astra da ciascuno degli altri gradi in ragione della loro essenza. I gradi del numero sono dunque essi stessi simili alle esistenze particolari nel senso che il soggetto al quale sono attribuite queste strutture e qualificazioni universali, sono per essenza le rispettive essenze di ciascuno di questi numeri. Approfondisci bene questo aspetto, giacché appartiene alle scienze nobili.

## المشعر السابع

في أنّ الأمر المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلة هو الوجود دون الماهية

وعليه شواهد

## الشاهد الأوّل

(89) إنا نقول: ليس المجعول بالذات هو المسمّى بالماهيّة، كما ذهب أتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه، ومنهم العلامة الدوّانيّ ومن يحذو حذوه. ولا صيرورة الماهية موجودة، كما اشتهر من المشائين؛ ولا مفهوم الموجود بما هو موجود، كما يراه السيد المدقّق. بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل هو نحو وجوده العينيّ جعلاً بسيطاً مقدّساً عن كثرة تستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه، إذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقوّمّة به في حدّ نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه. وليس كذلك.

(90) فإنّنا قد نتصوّر كثيراً من الماهيات بحدودها، ولم نعم أنّها هل هي حاصلة بعد أم لا، فضلاً عن حصول جاعلها، إذ لا دلالة لها على غيرها. ومن الماهيات الموجودة ما نتصوّرُها ونأخذُها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ما سواها، إذ هي

## SETTIMO PENETRALE

**Sul fatto che la cosa oggetto per essenza di instaurazione è l'instauratore e che ciò che emana dalla Causa è l'esistenza e non la quiddità**

*Tra le tante, prima prova*

89. Per parte nostra affermiamo: la cosa che è per essenza l'oggetto della instaurazione divina, non è la quiddità, com'è teoria della scuola dei *Riwāqiyūn* /= Stoici/, tra cui lo *šayḥ* assassinato al-Suhrawardī e i suoi seguaci, nel cui novero figurano il dottissimo al-Dawwānī e i suoi epigoni. Non è nemmeno il fare della quiddità una cosa esistente, come fu noto presso i Peripatetici, e nemmeno la cosa significata dall'esistente in quanto tale, come ritiene il *sayyid* al-Mudaqqiq<sup>35</sup>. No, ciò che emana essenzialmente, ciò che è essenzialmente l'oggetto dell'instaurazione in qualsivoglia cosa abbia un instauratore, è il modo della sua esistenza concreta, per via di un atto di instaurazione semplice, esente da ogni molteplicità che postulerebbe una cosa instaurata e una cosa per la quale essa verrebbe instaurata, giacché se la quiddità avesse bisogno dell'instauratore conformemente alla sua sostanza, ne seguirebbe ch'essa sarebbe costituita da lui tanto in se stessa quanto nel suo concetto, che la considerazione dell'instauratore sarebbe inclusa nella consistenza stessa della quiddità, in modo tale da non poter rappresentare essa senza di lui. Ma le cose non stanno così.

90. In effetti, ci rappresentiamo una moltitudine di quiddità con le loro definizioni senza sapere se esse sono state attualizzate o meno fino ad ora, a maggior ragione senza sapere nulla della realtà del loro instauratore, giacché esse di null'altro sono indicazione se non di se stesse. Inoltre, ci sono quiddità esistenti che ci rappresentiamo e assumiamo in quanto tali, facendo astrazione di tutto

<sup>35</sup> Ossia Šadr al-Dīn Daštakī al-Šīrāzī.

بهذا الاعتبار ليست إلا نفسها. فلو كانت هي في حدّ نفسها مجعولة متقومة بالعلّة مفتقرة إليها افتقاراً قوامياً، لم يكن بحيث يمكن أخذها مجردة عن ما سواها، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلا مع أجزائه ومقوماته. فإنّ أثر الجاعل وما يترتب عليه، ليس هو هي، بل غيرها. فإنّ المجعول ليس إلا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون ماهيته إلا بالعرض.

(91) فإن قلت: فعلى هذا، يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوماً للوجود المجعول غير خارج عنه، مثل ما يلزم من جعل الماهية ومجعليتها، قلت: نعم، لا محذور فيه. فإنّ وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوّم النقص بالتمام، والضعف بالقوّة والإمكان بالوجوب.

(92) وليس لك أن تقول: نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له، فلا يكون متقوماً به، لأننا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود إلا بمشاهدة عينيته وهي لا يتحقّق إلا من جهة مشاهدة علته الفيّاضة. ولهذا قالوا: العلم بذی السبب لا يحصل إلا بالعلم بسببه. تأمل فيه.

### الشاهد الثاني

(93) إنّ الماهية لو كانت في حدّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً

ciò che è altro da esse, poiché considerate in tal maniera le quiddità non sono altro che se stesse. Ne consegue che se le quiddità fossero di per sé oggetto dell'instaurazione, costituite della causa e di questa bisognose per la loro stessa consistenza, non sarebbero tali da poterle assumere separatamente da ciò che non è esse, non sarebbe possibile assumerle in quanto tali, come pure non sarebbe possibile considerare l'idea di una cosa indipendentemente dalle sue parti integranti e dai suoi elementi costitutivi. Si comprende dunque che l'effetto esercitato dall'instauratore e ciò che per lui risulta non è la quiddità, bensì qualche altra cosa. Ciò che costituisce l'oggetto dell'instaurazione, perciò, altro non è che l'esistenza stessa della cosa in virtù di un atto di instaurazione semplice, non la sua quiddità se non per accidente.

91. Se dirai: Ammesso ciò, ne consegue che l'esistenza dell'instauratore deve essere un elemento costitutivo dell'esistenza della cosa instaurata, non estrinseco ad essa, così come consegue dall'instaurazione della quiddità e del suo essere oggetto di un atto di instaurazione, risponderò: Sì, è proprio così! Non c'è nessun inconveniente. Infatti l'esistenza dell'effetto è costituita dall'esistenza della sua causa, nello stesso modo in cui lo è la difettosità dalla perfezione, la debolezza dalla forza, il contingente dal necessario.

92. Non hai motivo di obiettare che ci rappresentiamo l'esistenza dell'effetto ignorando quella della causa che lo rende necessario e che, quindi, l'esistenza della causa non è costitutiva dell'esistenza dell'effetto. Noi di fatto asseriamo che non è possibile avere la conoscenza in atto della particolarità di un modo di esistere se non in virtù della percezione intuitiva della sua realtà concreta, che non si realizza se non grazie alla percezione intuitiva della sua causa effusiva. Per questo asseriamo: «La conoscenza di ciò che ha una causa non è attualizzata se non grazie alla conoscenza della sua causa». Medita su questo.

### *Seconda prova*

93. Se la quiddità è essa stessa l'oggetto dell'instaurazione, il concetto della cosa instaurata sarà attribuito alla quiddità come attribuzione primaria essenziale, non soltanto, quindi, come

عليها بالحمل الأولي الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجمعول دون غيره من المفهومات، إذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى و الماهية ولا يتصور الحمل الذاتي إلا بين مفهوم ونفسه، أو بينه وبين حده، كقولنا "الإنسان إنسان" أو "حيوان ناطق". وأمّا قولنا "الناطق ضاحك" فغير جائز بالحمل الذاتي، بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود، لا الاتحاد في المفهوم.

### الشاهد الثالث

(94) إن كل ماهية فهي لا تأتي عن كثرة التشخصات والوجودات. والتشخص لما كان عين الوجود، كما قرره المحققون، أو مساوفاً له، كما يظنه الآخرون، فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه. فلو كانت الماهية المجمعولة متعددة الحصول في الأعيان، كالنوع الواحد المتكثر أفراده، فلا محالة أن يكون جعلها متعددًا. فتعدد الجعل إما أن يقتضي أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أو تعدد حصولاتها وأنها؛ وجوداتها؛ فيكون الوجود متعددًا بالذات والماهية متعددة بالتبع. والشق الأول مستحيل لأنّ صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد. فكيف تتكرر نفس الماهية ويتعدد جعلها من حيث هي هي؟ وهذا شيء لا مجال لذي عقل أن يتصوره فضلاً عن أن يجوّزه. فبقي الشق الثاني، وهو أن يكون الصادر بالذات والمجمعول أولاً على نعت

attribuzione di un universale empirico. Ne segue perciò che l'effetto dell'instauratore è il concetto della cosa instaurata con l'esclusione di ogni altro concetto, giacché ciascun concetto differisce da un altro, dato che non si dà unione tra i concetti né quanto al senso né quanto alla quiddità. Ora, l'attribuzione primaria essenziale non è immaginabile se non tra un concetto e questo stesso concetto, o tra questo e la sua definizione, come quando diciamo «l'uomo è uomo» oppure «un animale che parla». Quando però diciamo «Il parlante ride», non è possibile immaginare questa attribuzione come attribuzione essenziale, bensì come attribuzione empirica, che ha come condizione una unione realizzata nell'esistenza effettiva e non, quindi, una unione nel concetto.

### *Terza prova*

94. Ogni quiddità non esclude molteplicità delle individuazioni e delle esistenze. Ma giacché l'individuazione è l'esistenza stessa, come professano i *Muḥaqqiqūn* /= realisti/, o è ad essa concomitante, secondo l'opinione di altri, non è possibile che essa sia una delle cose inerenti alla quiddità, come è dell'esistenza, alla luce di quanto si è già provato. Se dunque la quiddità, oggetto dell'instaurazione, fosse attualizzata allo stato multiplo nelle individualità, alla maniera di una unica specie i cui individui si moltiplicano, allora l'instaurazione di detta quiddità sarebbe necessariamente una instaurazione allo stato multiplo, per cui il moltiplicarsi dell'instaurazione dovrebbe o corrispondere al moltiplicarsi della quiddità stessa, oppure corrispondere al moltiplicarsi delle sue attuazioni, modi ed esistenze, e di conseguenza l'esistenza sarebbe moltiplicata per essenza mentre la specie per consecutività. La prima eventualità è però impossibile, perché una cosa allo stato puro non è né differenziabile né moltiplicabile. Come quindi concepire che la quiddità in quanto tale sia reiterabile e che l'instaurazione della quiddità in quanto tale sia moltiplicabile? Sarebbe già una cosa inimmaginabile per chi abbia intelletto, e *a fortiori* non è tenuto ad accettarla. Resta la seconda eventualità, vale a dire che ciò che emana essenzialmente e costituisce primariamente

الكثرة، هي أنحاء الحمولات، أعني الوجودات المتشخصة بذواتها، ويتكثر، بتكثُرها، الماهية الواحدة.

#### الشاهد الرابع

(95) إن الماهية الموجودة إن كانت نوعاً منحصراً في شخص كالشمس مثلا، فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين، إن كان من قبل الجاعل. فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية. وهو المطلوب. وإن كان من قبل الماهية، فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الماهية إلى أشخاصها المفروضة. يلزم أن تكون قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة. فيلزم تقدم الشيء على نفسه. وهو ممتنع. ومع ذلك ننقل الكلام إلى كيفية وجوده وتشخصه، فيلزم الدور أو التسلسل.

#### الشاهد الخامس

(96) لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات، وكان الوجود أمراً اعتبارياً عقلياً، يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل. ولوازم الماهيات أمور اعتبارية، فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلها أموراً اعتبارية، إلا المجعول الأول. عند من اعترف بأن الواجب، جل اسمه، عين الموجودية، على أن القائلين بأن الواجب عين الوجود، لو علموا حقيقة الوجود وأنها عين ذاته تعالى، المنزهة عن الماهية، لعلموا أن

l'oggetto dell'instaurazione nello stato multiplo, sono i modi delle attuazioni, intendo dire le esistenze essenzialmente individualizzate, e che è in virtù della loro moltiplicazione che un'unica quiddità è soggetta a moltiplicarsi.

#### *Quarta prova*

95. Se la quiddità esistente costituisce una specie limitata ad un solo individuo, come il sole, ad esempio, allora, per il fatto di essere questo esistente individuale, essa ammette in quanto tale la moltiplicazione e la partecipazione tra più individui; se invece è da parte dell'instauratore, allora ciò che è davvero l'oggetto dell'instaurazione è proprio l'esistenza e non la quiddità. Che è quanto volevasi dimostrare. Se fosse invece da parte della quiddità, lo sarebbe comportando una preferenza senza una ragione sufficiente per l'eguaglianza del rapporto della quiddità nei confronti di tutti gli altri individui supponibili. Dal che seguirebbe necessariamente che la quiddità è già esistente e individualizzata anteriormente all'esistenza e all'individuazione e, di conseguenza, ne seguirebbe che qualcosa è anteriore a se stessa. Il che è impossibile. Per tutto ciò sposteremmo il discorso sulla modalità della sua esistenza e della sua individuazione, dando luogo ad un circolo vizioso e ad un procedere all'infinito.

#### *Quinta prova*

96. Se l'essere di un instauratore e l'esserci di un oggetto instaurato avvenissero tra le quiddità, e l'esistenza fosse un'astrazione operata dall'intelletto, seguirebbe necessariamente che l'oggetto dell'instaurazione è qualche cosa di inerente alla quiddità dell'instauratore. Ma se gli inerenti delle quiddità fossero delle astrazioni operate dall'intelletto, ne seguirebbe necessariamente, per chiunque sostenga che l'Esistente necessario, sia egli glorificato, è l'atto di esistere dell'esistenza stessa, che tutte le sostanze e gli accidenti dell'universo sono delle astrazioni operate dall'intelletto, eccetto il primo instaurato. D'altra parte se coloro che sostengono che l'Essere necessario è l'atto stesso dell'esistere, comprendessero la realtà di questo atto di esistere e che essa è la stessa ipseità

كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته، وإن كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته، فما كانت طبيعته بسيطة، ففعله بسيط. وكذا فعل فعله. ففعل الله في كلّ شيء إفاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة.

(97) قول عرشيّ. إنّ للوجود مراتب ثلاث.

الأولى. الوجود الذي لا يتعلّق بغيره ولا يتقيّد بقيد مخصوص، وهو الحريّ بأن يكون مبدأ الكلّ.

والثانية. الوجود المتعلّق بغيره، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والموادّ. والثالثة. الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيات ليس كشمول الطبائع الكليّة والماهيات العقليّة، بل على وجه يعرفه العارفون، ويسمّونه بالنفس الرحمانيّ اقتباساً من قوله تعالى "وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ". وهو الصادر الأوّل في الممكنات عن العلة الأولى بالحقيقة، ويسمّونه بالحق المخلوق به. وهو أصل وجود العالم وحيوته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين. وهو

divina di Dio Altissimo che trascende ogni quiddità, comprenderebbero necessariamente che l'operazione di ciascun esistente deve corrispondere alla sua natura, anche se il grado, l'agire e l'esistenza del secondo sono imperfetti e inadeguati rispetto al grado, all'agire e all'esistenza del Primo. Perciò qualsiasi cosa la cui natura sia semplice, semplice sarà pure la sua operazione e l'operazione di quest'ultima. Dio ha operato con effusione di bene in ogni cosa e insufflando lo spirito che è l'essere e la vita.

97. *Dissertazione ispirata alla sura del Trono*<sup>36</sup>. L'atto di esistere comporta tre gradi:

Primo. L'Esistenza che non dipende da altra realtà e non è limitata da alcun limite particolare: è l'Esistenza alla quale si addice di essere il Principio di tutto.

Secondo. L'esistenza che dipende da altro da sé, come le intelligenze angeliche, le anime celesti, le nature elementari, i corpi celesti e le materie.

Terzo. L'esistenza estesa, la cui consistenza ed estensione includono le strutture degli individui concreti e delle quiddità in un modo diverso da quello delle nature universali e delle quiddità astratte, ma piuttosto in una maniera di cui gli gnostici comprendono il senso e ch'essi chiamano *al-nafas al-raḥmānī*, «il soffio del Misericordioso», attingendola alle parole di Dio Altissimo: «La mia Misericordia abbraccia ogni cosa»<sup>37</sup>. È, questo, il primo degli esseri contingenti derivante per davvero dalla Causa prima, che viene denominato altresì *al-ḥaqq al-maḥlūq bihi*, «la Verità per mezzo della quale è creata la creazione»<sup>38</sup>. È esso la radice e il principio dell'esistenza dell'universo, la sua vita e la sua luce, che per-

<sup>36</sup> Allusione alla sura XIII, detta appunto *sura del Trono*. Altri passi del corano in cui si parla del trono divino sono sure II, 255; VII, 54; IX, 129; X, 3; XI, 7; XVII, 42; XX, 5; XXI, 22; XXIII, 86, 116; XXV, 59; XXVII, 26; XXXII, 4; XXXIX, 75; XL, 7, 15; XLIII, 82; LVII, 7; LXIX, 17; LXXXI, 20; LXXXV, 15.

<sup>37</sup> Cfr. sura VII, 156.

<sup>38</sup> Citazione indiretta di sure VI, 73; X, 5; XIV, 19; XVI, 3; XXIX, 44, 61; XXXIX, 5; XL, 22; LXIV, 3.

في كل شيء بحسبه، حتى إنه يكون في العقل عقلاً وفي النفس نفساً وفي الطبع طبعاً وفي الجسم جسماً وفي الجوهر جوهرًا وفي العرض عرضاً. ونسبته إليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبث على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس. وهو غير الوجود الإثباتي الرباطي، الذي كسائر المفهومات الكليّة والمفهومات العقلية لا يتعلّق بها جعل الجاعل ولا تأثير، ولها أيضاً كالمعقولات المتأصّلة وجود، لكن وجودها نفس حصولها في الذهن. وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن واللامجموع، بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست إلّا حكايات وعنوانات لأمر، إلّا أنّ بعضها عنوان لحقيقة موجودة وبعضها عنوان لأمر باطل بالذات.

#### الشاهد السادس

(98) إنه لو تحقّقت الجاعلية والمجوعلية بين الماهيات، لزم أن تكون ماهية كلّ ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه. واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلّق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بالذات.

(99) لا يقال: هذا مشترك الوجود على المذهبيين، لأنّ المجعول إذا كان نفس

وجود المعلول، لا صفة زائدة عليه، فكان في ذاته مرتبطاً بغيره. فيلزم من تعقله تعقل

vade la totalità di ciò che è nei cieli e sulle terre. /Scorre/ in ogni cosa in una maniera ad essa conforme, di modo che nell'Intelligenza è intelligenza, nell'Anima è anima, nella Natura è natura, nel Corpo è corpo, nella Sostanza è sostanza, nell'Accidente è accidente. Il suo rapporto con l'Essere dell'Altissimo è analogo al rapporto che la luce sensibile e lo splendore diffuso sui corpi dei cieli e della terra hanno con il sole. Non è la copula *è* che afferma l'attributo del soggetto nei giudizi, che è identico a tutti gli universali e concetti astratti con cui non hanno nulla a che fare né l'instaurazione dell'Instauratore né un influsso ma hanno una certa esistenza alla maniera degli intelligibili primi la cui esistenza è però la loro stessa attualità nel pensiero. Del pari dicasi per il concetto di non-essere, di non-possibilità, di non-instaurato. Per noi, anzi, non c'è differenza alcuna tra questi concetti e altri, non essendo null'altro che modi di dire o espressioni analogiche o pure e semplici titoli di determinate cose<sup>39</sup>; e tuttavia alcuni sono titoli di una realtà esistente, mentre altri sono titoli di qualcosa di per sé inesistente.

#### *Sesta prova*

98. Se l'esserci di un instauratore e l'esserci di un oggetto instaurato si realizzassero sul piano delle quiddità, ne seguirebbe necessariamente che la quiddità di ciascun essere contingente apparterebbe alla categoria del relativo e cadrebbe sotto il suo genere. Ma essendo la conseguenza necessariamente falsa, lo è ugualmente la premessa. Quanto alla prova della consequenzialità, essa va ricercata in quanto già indicato precedentemente a proposito dell'interdipendenza nell'essenza e una interconnessione nell'idea tra ciò che è per essenza l'oggetto dell'instaurazione e ciò che è per essenza l'instauratore stesso.

99. Non si dica: ciò potrebbe essere comunemente addotto contro le due scuole, giacché se l'oggetto dell'instaurazione è l'esistenza stessa dell'effetto e non una qualificazione ad esso aggiunta, allora l'esistenza è essenzialmente legata ad un'altra cosa. Di con-

<sup>39</sup> Vedi nr. 13.

غيره، أعني فاعله. وكلّما لا يمكن تعقله إلا مع تعقل غيره، فهو من مقولة المضاف، لأننا نقول: مقولة المضاف، وكذا غيره من المقولات التسع، إنّما هي من أقسام الماهيات دون الوجودات. فالأجناس العالية هي المسمّاة بالمقولات، وكلّما له حدّ نوعي، فله جنس وفصل وهو لا محالة يجب أن يكون واقعة تحت إحدى المقولات العشرة المشهورة. وأمّا الوجود، فقد ثبت أنّه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكليّ ولا جزئيّ متخصّص بخصوصيّة زائدة على ذاته. فإنّ لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات، إلا من جهة الماهيّة فيما له ماهيّة. ومن هاهنا تحقّق أنّ الباريّ، جلّ ذكره، وإن كان مبدأ كلّ شيء وإليه نسبة كلّ أمر، ليس من مقولة المضاف، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب، علوّاً كبيراً.

### الشاهد السابع

(100) إنّهُ يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتيّ كالجوهر مشكّكا متفاوتاً بالأقدمية. والتالي باطل عندنا وعندهم جميعاً، فكذا الملزوم، لأنّ بعض أفراد الجوهر علّة لبعض آخر، كما في عليّة الجواهر المفارقة بعضها لبعض، وعلّة الجواهر المفارقة للأجسام وعليّة المادّة والصورة للجسم المركّب منهما. والعلّة في ذاتها، أقدم من

seguenza, è ineluttabile che dalla sua comprensione scaturisca la comprensione dell'altro, vale a dire del suo agente. Ora, tutto ciò che è impossibile comprendere senza che se ne comprenda nello stesso tempo l'altro, appartiene al predicamento del relativo. Non lo si dica, no, perché altrimenti risponderemo: il predicamento del relativo, come del resto gli altri nove predicamenti, appartiene alle categorie delle quiddità, non delle esistenze. I generi supremi sono ciò che vengono detti predicamenti. Ora, tutto ciò che ha una definizione specifica comporta un genere e una differenza e ricade necessariamente sotto uno dei dieci ben noti predicamenti. Per quanto concerne però l'esistenza, si è stabilito che essa non comporta né genere né differenza; che non è né qualche cosa di universale, né qualche cosa di parziale particolarizzato in virtù di una particolarità che si potrebbe ad essa stessa aggiungere. Per tale ragione, l'esistenza non ricade in sé sotto nessuna delle dieci categorie se non quanto alla quiddità relativamente a ciò che abbia una quiddità. È da qui verificato, per conseguenza, che il Creatore, magnifico è il suo Nome, benché sia il principio di ogni cosa e ogni cosa a lui si riconduca, non rientra tra i predicamenti del relativo, essendo egli d'immensa altezza e sublimità per avere uno a lui omogeneo, o simile, o analogo o omologo<sup>40</sup>.

### *Settima prova*

100. Stando alla loro dottrina, seguirebbe necessariamente che il senso di una realtà essenziale, come quello della sostanza, sarebbe un senso ambiguo, che si differenzia a seconda dei casi quanto al grado di anteriorità. Essendo però falsa la conseguenza, tanto per loro quanto per tutti, risulta ugualmente falsa la premessa, poiché alcune sostanze individuali sono causa le une delle altre, come è della causalità delle sostanze separate nei confronti delle une con le altre, della causalità delle sostanze separate rispetto ai corpi, della causalità della materia e della forma nei riguardi del corpo composto sia dell'una sia dell'altra. Ora, la causa è di per sé

<sup>40</sup> Richiama in alcune sue parti sura XVII,43.

المعلول، بل لا معنى لهذا النحو من التقدّم والتأخّر إلاّ العليّة والمعلوليّة. فإذا كانت العلة ماهيّة، وكان المعلول ماهية، كانت ماهية العلة بما هي هي متقدّمة على ماهية المعلول وهي في ذاتها متأخّرة عن ماهية علّتها. وإذا كانتا جوهرين، كانت جوهرية إحداهما، بما هي جوهرية، أسبق من جوهرية الأخرى كذلك، فيلزم التشكيك في معنى الذاتي. وهذا باطل عند محصلي الحكماء، فإنهم قالوا: لا أوليّة ولا أولويّة لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر في تجوهره، ولا في كونه جوهرًا، أي محمولًا عليه معنى الجوهر الجنسي، بل يتقدّم عليه إمّا في وجوده، كتقدّم العقل على النفس، أو في زمانه، كتقدّم الأب على الابن.

#### الشاهد الثامن

(101) إنه قد تقرّر عندهم أنّ مطلب "ماء الشارحة" غير مطلب "ماء الحقيقية"، وليست الغيرية في مفهوم الجواب عنهما، لأنّه الحدّ عند المحقّقين لا غيره، إلاّ عند الاضطرار. فهذه المغايرة بين المطالبين ليست إلاّ من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأوّل. ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرد أمر هو انتزاعيّ عقليّ، بل يكون أمرًا حقيقيًا. وهو المطلوب.

anteriore all'effetto, o meglio una simile sorta di anteriorità e di posteriorità non ha altro senso che la causalità della causa e la causalizzazione dell'effetto. Se dunque la causa fosse una quiddità e tale fosse altresì l'effetto, la quiddità della causa sarebbe, in quanto tale, anteriore alla quiddità dell'effetto in quanto tale, e quest'ultima sarebbe di per sé posteriore alla quiddità della sua causa. E siccome, da ipotesi, esse sarebbero tutt'e due delle sostanze, la sostanzialità dell'una sarebbe dunque anteriore, in quanto sostanzialità, alla sostanzialità dell'altra in quanto anch'essa sostanzialità. Ne deriverebbe che il termine «essenziale» non avrebbe lo stesso senso nell'uno e nell'altro caso. Ma per la maggior parte dei filosofi ciò è falso. Essi sostengono, infatti, che la quiddità di una sostanza non ha anteriorità e priorità sulla quiddità di un'altra sostanza né quanto alla sua sostanziabilità né quanto al suo farsi né quanto al suo essere sostanza, vale a dire quanto al fatto che gli sia attribuito il senso generico di sostanza. Al contrario, può avere anteriorità sull'altra sia nel suo atto di esistere, come è dell'anteriorità dell'intelligenza sull'anima, sia nel suo tempo, come è dell'anteriorità del padre rispetto al figlio.

#### *Ottava prova*

101. È comunemente stabilito presso i suddetti filosofi che la domanda «Cosa?» fatta per chiarire il significato di una cosa è ben altro che la domanda «Cosa?» con cui ci si interroga sulla verità di una cosa. La diversità non attiene tanto al contenuto concettuale della risposta data rispettivamente ad entrambe, giacché secondo i *Muḥaqqiqūn* la risposta non è altro che la definizione della cosa, a meno di una necessità. La differenza tra le due domande attiene unicamente il modo di considerare l'esistenza nella seconda piuttosto che nella prima. Essendo quindi l'esistenza ciò che fa la differenza, ne segue necessariamente ch'essa non può consistere in una astrazione operata dall'intelletto, ma che essa è una realtà effettiva. Che è quanto volevasi dimostrare.

## المشعر الثامن

## في كيفية الجعل والإفاضة

وإثبات الباريّ الأوّل وأنّ الجاعل الفيّاض واحد لا تعدّد فيه ولا شريك له

وفيه مشاعر

المشعر الأوّل. في نسبة المَجْعول المبدع إلى الجاعل

(102) إنّ نسبة المَجْعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوّة. لمّا علمت أنّ الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليست إلّا الوجودات دون الماهيات. وثبت أنّ الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها، ولا فصل مقوم لها، ولا نوع لها، ولا فصل مقسم لها، ولا تشخّص لها. بل تشخّصها بنفس ذاتها البسيطة، وأنّ التفاوت بالذات بين أحادها وهوياتها ليس إلّا بالأشدّ والأضعف، والاختلاف بالأمر العارضة إنّما يتحقّق في الجسمانيّات، ولا شك أنّ الجاعل أكمل وجوداً وأتمّ تحصلاً من مجعوله، فالمَجْعول كأنّه رشح وفيض من جاعله، وأنّ التأثير في الحقيقة ليس إلّا بتطوّر الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله.

المشعر الثاني. في مبدأ الموجودات وصفاته وأثاره

(103) وهو المشار إليه بالإيمان بالله وكلماته وآياته وكتبه ورسله. وفيه

مناهج.

## OTTAVO PENETRALE

**Sulla modalità dell'instaurazione e dell'emanazione, sulla realtà positiva del Creatore primo e sul fatto che l'instauratore ed emanatore è unico, esente da pluralità e senza socio alcuno. È costituito di più di un /sotto/penetrale**

PRIMO. *Sul rapporto che intercorre tra l'instaurato ex novo e l'instauratore*

102. Il rapporto della cosa instaurata con il suo Instauratore è lo stesso che intercorre tra l'imperfezione e la perfezione, l'impotenza e la potenza. Avrai di certo compreso ora che ciò che è effettivamente in concreto ed esiste in realtà sono le esistenze, non le quiddità. È stato altrettanto comprovato che l'esistenza è una realtà semplice, che non ha né genere né differenza per essa costituita, non ha né specie né differenza ad essa assegnata e non ha nemmeno individuazione. Al contrario, la sua individuazione è dovuta alla sua stessa essenza semplice e la differenziazione quanto all'essenza, tra le sue monadi o individualità e le sue essenze, non consiste in altro che nel grado di intensità o di debolezza, mentre la diversità dovuta a cose accidentali si realizza esclusivamente nelle realtà corporee. Indubbiamente, l'instauratore ha un'esistenza più perfetta, una realtà in atto più completa rispetto a ciò che è da lui instaurato. La cosa instaurata infatti è come uno stillare ed un'emanazione promananti dall'instauratore, e la produzione dell'effetto non consiste, in realtà, in altro che nel dispiegarsi degli stadi e dei diversi livelli delle operazioni dell'instauratore.

SECONDO. *Sul Principio degli esistenti, i suoi attributi e le sue operazioni*

103. È ciò che è stato indicato come la fede in Dio, nelle sue parole, segni, libri e inviati. È costituito di diverse vie.

## المنهج الأول

في وجوده تعالى ووحدته

وفيه مشاعر

المشعر الأول. في إثبات الواجب، جل ذكره، وفي أن سلسلة الوجودات المجعولة

يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود

(104) برهان مشرقي. وهو أننا نقول: الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها.

ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد أو نهاية أو نقص أو

عموم أو خصوص. وهو المسمى بواجب الوجود. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود

موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً. واللازم بديهيّ البطلان، فكذا الملزوم. أمّا

بيان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات أو وجود خاصّ

مشوب بعدم أو نقص، وكلّ ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها. كيف ولو

أُخذت بنفسها مطلقاً أو مجردة عن الوجود، لم تكن بنفسها نفسها فضلاً عن أن تكون

موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي بالوجود موجودة. وذلك

الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن

خصوصية أخرى. وكلّ خصوصية غير الوجود فهي عدم أو عدمي، وكل مركّب متأخّر عن

بسيطه مفتقر إليه؛ والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله، وإن دخل في حده

## PRIMA VIA

**Dell'esistenza di Dio Altissimo e della sua unità.  
È costituita di /sotto/penetrali**

PRIMO. *Sulla realtà positiva dell'Essere Necessario, magnifico è il suo Nome, e sul fatto che la serie di esistenze instaurate riconduce necessariamente all'Essere Necessario*

104. *Dimostrazione orientale.* Consiste nella nostra asserzione che l'esistente è o la realtà stessa dell'esistenza, oppure qualche cosa di diverso. Quando diciamo «realtà stessa dell'esistenza» intendiamo il puro atto di esistere che non comporta mistione con null'altra cosa, né limite, né fine, né imperfezione, né generalità, né particolarità. È semplicemente ciò che viene chiamato Essere necessario. Perciò diciamo: se la realtà stessa dell'esistenza non fosse esistente, non sarebbe esistente cosa alcuna. Ma essendo falsa la conseguenza, risulta falsa altresì la premessa. Quanto alla dimostrazione del legame di consequenzialità diciamo: ciò che è altra cosa rispetto alla realtà dell'atto di esistere sarà o una quiddità tra le quiddità, oppure un'esistenza particolare mista con un non-essere o con una imperfezione. Ora, ogni quiddità diversa dall'esistenza è esistente in virtù dell'esistenza, non di per se stessa. Come potrebbe esserlo di per se stessa giacché, se presa in sé tanto come assoluta quanto come astratta dall'esistenza concreta, non sarebbe nemmeno in sé essa stessa, per non parlare del fatto che sia esistente, poiché la realtà positiva di una cosa in virtù di un'altra presuppone la realtà positiva stessa. Di conseguenza la quiddità è esistente grazie all'esistenza. Ora, se questa esistenza è altro che la realtà stessa dell'essere, vuol dire che in essa c'è una composizione dell'essere, in quanto essere, e di una qualche altra particolarità. Ma ogni particolarità diversa dall'essere, è non-essere o qualche cosa di negativo. Ogni composto, a sua volta, è posteriore al semplice, ha bisogno di esso, mentre il non-essere non ha nulla a che vedere

ومعناه. وثبوت أي مفهوم كان لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهيةً أو صفةً أخرى، ثبوتيةً أو سلبية، فهو فرع على وجوده. والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضاً فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود بحث لا يشوبه شيء. فظهر أن أصل موجودية كل شيء موجود، وهو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود.

المشعر الثاني. في أن واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة وأن ما سواه

متناهٍ محدود

(105) لما علمت أن الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعترها حد ولا نهاية، إذ لو كان له حد ونهاية، كان له تحدُّ وتخصُّص بغير طبيعة الوجود. فيحتاج إلى سبب يحده ويخصِّصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود. فإن ثبت أن واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتره ولا قوة إمكانية فيه، ولا ماهية له، ولا يشوبه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له، بل هو صورة ذاته ومصوِّر كل شيء، لأنَّه كمال ذاته وكمال كل شيء، لأنَّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرف له ولا كاشف له إلا هو. ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية

con l'esistenzialità di una cosa e con il suo essere in atto, anche se rientra nella sua definizione e nel suo concetto. La realtà positiva di un concetto qualsiasi di una cosa presuppone, in ogni caso, l'essere di questa cosa, sia essa una quiddità o qualche altra qualificazione, sia essa positiva o negativa. A questo punto si dovrebbe ricominciare il ragionamento a proposito di questa esistenza, e si avrebbe così un procedere all'infinito. O si mena il can per l'aia o si arriva all'esistenza pura, senza mistione con nessun'altra cosa. Risulta così evidente che il principio dell'esistenzialità di ogni cosa è in se stesso esistente e che non è altro che la pura realtà dell'atto di esistere, ossia l'essere esente da mistione con altra cosa diversa da questa esistenza.

SECONDO. *L'Essere Necessario è infinito in intensità e in potenza, mentre tutto ciò che è altro da lui è finito e limitato.*

105. Poiché hai compreso che l'Essere necessario, sia egli esaltato, non è altro che la realtà dell'atto stesso di esistere, esente da mistione con altra cosa diversa da questa esistenza, /comprendi pure che/ questa realtà è inattuabile da qualsivoglia limite e fine. Infatti se essa avesse un limite e una fine sarebbe delimitata e particolarizzata in virtù di qualcosa diverso dalla natura dell'atto di esistere, ed avrebbe di conseguenza bisogno di una causa che la delimiti e la particolarizzi, cessando così di essere la pura realtà dell'atto di esistere. Per tale ragione risulta stabilito che l'Essere necessario non ha fine alcuna né imperfezione, non ha in sé nessuna potenza virtuale né una qualsiasi quiddità, non si trovano in lui frammezzate né universalità né particolarità e, di conseguenza, non ha differenza né individuazione in virtù di altro se non per se stesso, non ha forma, come pure non ha causa efficiente né causa finale e non ha nemmeno un termine. Al contrario, è egli stesso la propria forma ed è colui che conferisce ad ogni altra cosa la forma che possiede, perché è egli stesso la propria perfezione e la perfezione di ogni altra cosa, giacché è egli stesso in atto sotto ogni aspetto. Non c'è dunque nulla che lo significhi, nulla che lo sveli, all'infuori di lui stesso. Non c'è prova alcuna che lo dimostri; di fatto, è egli stesso che dà di sé testimonianza e testimonia la pro-

ذاته، كما قال "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ". وسنشرح لك هذا.

المشعر الثالث. في توحيدهِ تعالى

(106) لِمَا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى مُنْتَهَى سِلْسِلَةِ الْحَاجَاتِ وَالتَّعَلُّقَاتِ، وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ شَيْءٍ وَتَمَامُ كُلِّ حَقِيقَةٍ، فَلَيْسَ وَجُودُهُ مُتَوَقِّفًا عَلَى شَيْءٍ وَلَا مُتَعَلِّقًا بِشَيْءٍ كَمَا مَرَّ. فَيَكُونُ بَسِيطَ الْحَقِيقَةِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ. فَذَاتُهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ، كَمَا أَنَّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ وَلَيْسَتْ فِيهِ جِهَةٌ إِمْكَانِيَّةٌ وَلَا امْتِنَاعِيَّةٌ وَإِلَّا لَزِمَ التَّرْكِيبَ الْمُسْتَدْعَى لِلإِمْكَانِ، وَهُوَ مُمْتَنِعٌ فِيهِ تَعَالَى.

(107) فَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا، فَنَقُولُ: لَوْ فَرَضْنَا فِي الْوُجُودِ وَاجِبِينَ فَيَكُونُ مَا فُضِرَ ثَانِيًا مُنْفَصِلَ الذَّاتِ عَنِ الْوَاجِبِ تَعَالَى، لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْوَاجِبِينَ عِلَاقَةٌ ذَاتِيَّةٌ. وَإِلَّا لَزِمَ مَعْلُولِيَّةٌ أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا، وَهُوَ خِلَافُ الْفَرَضِ. فَلِكُلِّ مِنْهُمَا إِذْنٌ مَرْتَبَةٌ مِنَ الْكَمَالِ الْوُجُودِيِّ لَيْسَ لِلْآخَرِ، وَلَا مَتَرَشِّحًا مِنْهُ فَائِضًا مِنْ عِنْدِهِ. فَيَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا عَادِمًا لِكَمَالِ وَجُودِيٍّ وَفَاقِدًا لِمَرْتَبَةٍ وَجُودِيَّةٍ. فَلَمْ تَكُنْ ذَاتُ الْوَاجِبِ مُحَضِّ حَيْثِيَّةٍ الْفَعْلِيَّةِ وَوُجُوبِ الْوُجُودِ، بَلْ مُؤَلِّفًا مِنْ جِهَتَيْنِ وَمُصَدِّقًا لَوْجُودِ شَيْءٍ وَفَقْدِ شَيْءٍ آخَرَ، كِلَيْهِمَا مِنْ طَبِيعَةِ الْوُجُودِ بِمَا هُوَ وَجُودٌ وَمَنَاطًا لَوْجُوبٍ نَحْوَ مِنَ الْوُجُودِ، وَإِمْكَانٍ نَحْوَ آخَرَ مِنْهُ، أَوْ امْتِنَاعِهِ.

pria unicità, come ha detto: «Iddio stesso è testimonio che non c'è altro dio all'infuori di lui (...)»<sup>41</sup>. Ed è quello che ti spiegheremo.

TERZO. *Sul riconoscimento dell'unicità dell'Altissimo*

106. Poiché l'Essere necessario<sup>42</sup> è il termine ultimo al quale risale la catena delle necessità e delle dipendenze ed è la meta di ogni cosa come pure la pienezza di ciascuna realtà, la sua esistenza non è subordinata a nulla e da niuna cosa dipende, come abbiamo detto in precedenza. È una realtà semplice sotto ogni aspetto, la cui essenza è la necessità assoluta di esistere, come pure è per essenza l'esistenza assolutamente necessaria, che non comporta alcuna «dimensione» né di contingenza né di impossibilità. In caso contrario, ne conseguirebbe una composizione che implicherebbe la contingenza, il che è impossibile in lui che è ben lungi dall'essere tale.

107. Stabilito ciò, asseriamo: Supponiamo pure che esistano due esseri necessari. Quello che supponiamo sia il secondo dovrebbe essere un'essenza distinta e indipendente dall'essere necessario divino per l'impossibilità che ci sia una relazione essenziale tra questi due esseri necessari. In caso contrario bisognerebbe ammettere che l'uno è causa dell'altro o che ciascuno dei due è causa dell'altro, il che sarebbe in contraddizione con l'ipotesi formulata. Ciascuno dei due avrebbe, quindi, un certo grado di perfezione quanto all'esistenza che l'altro non avrebbe e che non deriverebbe e non emanerebbe da quest'ultimo. Ciascuno dei due difetterebbe di perfezione quanto all'esistenza e sarebbe mancante di un certo grado di esistenza. In tal caso, l'essenza dell'Essere necessario non consisterebbe più unicamente nella situazione dell'essere in atto e della necessità di esistere. Al contrario, sarebbe composta di due «dimensioni», sarebbe un soggetto a cui si attribuisce un'esistenza e la mancanza di un'altra, entrambe derivanti dalla natura dell'essere in quanto essere e sarebbe altresì oggetto della necessità di un certo

<sup>41</sup> Cfr. sura III, 18.

<sup>42</sup> Qui l'autore preferisce una terminologia del tutto particolare, in quanto il testo recita alla lettera «il Necessario Altissimo» o «il Necessario che è al di sopra di ogni altra realtà».

فلم يكن واجب الوجود من كل جهة، وقد ثبت أن ما هو واجب الوجود بالذات يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات، وهذا خلف. فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية، وكمال التحصل، جامعاً لجميع النشآت الوجودية والأطوار الكونية والشئون الكمالية. فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه، بل ذاته من كمال الفضيلة يجب أن تكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات. فيكون تاماً وفوق التمام.

المشعر الرابع. في أنه المبدأ والغاية في جميع الأشياء

(108) الأصول الماضية دلت وقامت على أن واجب الوجود واحد بالذات لا

تعدد له، وأنه تام وفوق التمام. فالآن نقول إنه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الإفاضة، لأن ما سواه ممكنة الماهيات، ناقصة الذوات، متعلقة الوجودات بغيرها. وكل ما يتعلق وجوده بغيره، فهو مفتقر إليه، مستتم به، وذلك الغير مبدأه وغايته. فالممكنات كلها على تفاوتها وترتيبها في الكمال والنقص، فاقرة الذوات إليه مستغنية به. فهي في حدود أنفسها ممكنة، واجبة بالأول الواجب تعالى، بل باطلة هالكة بأنفسها، حقة بالحق الواحد الأحد "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ". ونسبته إلى ما سواه، كنسبة ضوء الشمس، لو كان قائماً بذاته، إلى الأجسام المستضيئة منه، المظلمة بحسب ذواتها. وأنت إذا

modo di essere e della possibilità o impossibilità di un altro modo di essere. Non si tratterebbe più, quindi, dell'Essere necessario sotto ogni aspetto. Ma poiché si è stabilito che ciò che è essere necessario per essenza deve esserlo sotto tutti gli aspetti, si avrebbe una palese contraddizione. Di conseguenza, L'Essere necessario deve, in forza della sovrabbondanza del suo essere in atto e della perfezione della sua realtà costituita, assommare tutte le crescite dell'essere, tutti gli stadi del divenire, tutti i casi di perfezione. In tal modo nessuno sarà a lui analogo, pari, uguale, contrario e comparabile nel proprio atto di esistere. Al contrario, è lui stesso che, in virtù della perfezione della sua preeccellenza, deve necessariamente essere il punto di riferimento di tutte le perfezioni e la fonte di tutti i beni. Egli, quindi, è perfetto ed è al di sopra di ogni /altra/ perfezione.

QUARTO. *L'Essere necessario è l'origine e il fine di tutte le cose*

108. I principi sino ad ora esposti hanno dimostrato e fermamente stabilito che l'Essere necessario è unico per essenza, non ha pluralità ed è perfetto e al di sopra di ogni /altra/ perfezione. Ora diciamo però ch'egli è effuso su tutto ciò che è altro da sé, senza che vi sia associazione conseguente a siffatta effusione. Ciò che è altro da lui sono infatti le quiddità contingenti, le essenze imperfette, le esistenze che dipendono da qualcosa d'altro da se stesse. Ora, tutto ciò la cui esistenza dipende da un altro, ha bisogno di quest'altro, trova la propria completezza in lui, giacché quest'altro è il suo principio e il suo fine. Perciò tutte le esistenze contingenti, con la loro reciproca differenziazione e gradualità quanto alla perfezione e all'imperfezione, sono essenze che hanno bisogno dell'Essere necessario, non possono fare a meno di lui. Considerate in se stesse, sono delle esistenze possibili, necessarie grazie all'Essere primo e necessario, che è Dio Altissimo. Che dico? Sono in sé fallaci e destinate a perire, ma vere grazie alla Verità unica e una «(...) tutte le cose periscono salvo il suo Volto (...)»<sup>43</sup>. Il rapporto dell'Essere necessario con ciò che è diverso da sé, è analogo al rapporto della luce del sole, supposto ch'essa sussista di per sé, con i

<sup>43</sup> Cfr. sura XXVIII,88.

شاهدت إشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثم حصل نور آخر من ذلك النور، حكمت أن النور الثاني من الشمس وأسندته إليها وهكذا الثالث والرابع، إلى أن ينتهي إلى أضعف الأنوار الحسيّة. فعلى هذا المنوال وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعُد من الواحد الحقّ. والكلّ من عند الله.

المشعر الخامس. في أن واجب الوجود تمام كلّ شيء

(109) قد علمت أن الوجود حقيقة واحدة بسيطة، لا تتفاوت أعدادها بأمر ذاتية من جنس وفصل ونحوهما، بل بكمال ونقص وغنى وفقْر. وليس النقص والفقر ممّا يقتضيه نفس حقيقة الوجود، وإلّا لم يوجد واجب الوجود. والتالي باطل كما ثبت، فالمقدّم مثله. فظهر أن حقيقته في ذاتها تامّة كاملة، غير متناهي القوة والشدة. وإنّما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوه من الثانويّة والمعلوليّة، ضرورة أن المعلول لا يساوي علته والفائض لا يكافئ المفيض. فظهر أن واجب الوجود تمام الأشياء ووجود الوجودات ونور الأنوار.

المشعر السادس في أن واجب الوجود مرجع كلّ الأمور

(110) اعلم أن الواجب بسيط الحقيقة. وكلّ بسيط الحقيقة، فهو بوحدته كلّ

corpi che sono da essa illuminati ma che sono in se stessi tenebrosi. Quando assisti al sorgere del sole su qualche luogo della terra e all'illuminazione di detto luogo grazie alla luce del sole e del fatto che poi a questa luce segue un'altra luce, concludi che questa seconda luce è anch'essa del sole e perciò ne attribuisce l'origine al sole stesso. Lo stesso dicasi di una terza e di una quarta luce, fino a giungere alla più tenue tra tutte le luci percettibili dai sensi. La stessa cosa avviene riguardo alle esistenze delle cose contingenti che si distinguono tra di esse quanto alla loro prossimità e alla loro distanza dall'unico vero essere. Tutto procede quindi da Dio.

QUINTO. *L'Essere necessario è la perfezione di ogni cosa*

109. Hai già appreso che l'esistenza è una realtà unica e semplice. Le sue individuazioni non differiscono tra di loro in quanto a cose essenziali, quali il genere, la differenza e cose simili. Anzi, differiscono tra di loro quanto alla perfezione o all'imperfezione, all'autosufficienza o alla dipendenza. Ora, l'imperfezione e la dipendenza non sono cose che comportano di per sé la realtà dell'essere, altrimenti l'Essere necessario non esisterebbe. Ma, come è stato provato, la conseguenza è falsa, ed è quindi falsa anche la premessa. È dunque evidente che la realtà dell'atto di esistere è in se stessa completa e perfetta, infinita in potenza e in intensità. L'imperfezione e l'inadeguatezza di essere di per sé, la contingenza e tutte le altre cose a queste simili, derivano da un essere secondario e causato. È perciò inevitabile che l'effetto non sia uguale alla causa e che ciò che è oggetto di effusione non sia affatto analogo alla fonte da cui esso promana. È di conseguenza evidente che l'Essere necessario è la perfezione delle cose, è l'esistenza delle esistenze, è la luce delle luci.

SESTO. *L'Essere necessario è ciò a cui sono attribuite tutte le cose*<sup>44</sup>

110. Sappi che l'Essere necessario è una realtà semplice. Ora, tutto ciò la cui realtà è semplice, è la totalità delle cose in virtù della

<sup>44</sup> Cfr. sura XI,123.

الأمر، لا يغابر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحاط بها، إلا ما هو من باب الأعدام والنقائص. فإنك إذا فرضت شيئاً بسيطاً هو ج مثلاً، وقلت ج ليس ب، فحيثية أنه ج، إن كانت بعينها حيثية أنه ليس ب، حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً واحداً. ولزم أن يكون كل من عقل الإنسان، مثلاً، عقل أنه ليس بفرس، بأن يكون نفس عقله الإنسان نفس عقله ليس بفرس. لكن اللزم باطل، فالملزوم كذلك. فظهر وتحقق أن موضوع الجيمية مغاير لموضوع أنه ليس ب، ولو بحسب الذهن. فعلم أن كل موجود سلب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيط الحقيقة. بل ذاته مركبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها ليس كذا. فبعكس النقيض: كل بسيط الحقيقة هو كل الأشياء. فاحتفظ بهذا، إن كنت من أهله.

المشعر السابع. في أنه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من ذاته

(111) أما أنه يعقل ذاته، فالأنه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص

وإمكان وعدم وكل ما هو كذلك. فذاته حاضرة لذاته بلا حجاب والعلم ليس إلا حضور

sua unità, «(...) non lascia di contare cosa alcuna, piccola e grande (...)»<sup>45</sup>, «(...) e tutte le abbraccia di sua Scienza»<sup>46</sup>, eccetto quelle che rientrano sotto le negatività e le imperfezioni. Se di fatto supponi che una cosa semplice sia, per esempio, *G*, e che tu dichiari: *G* non è *B*, il rapporto sotto il quale detta cosa è *G* fosse identico al rapporto sotto il quale questa stessa cosa è *non-B* nel senso che questa cosa stessa fosse per essenza il soggetto al quale verrebbe attribuita questa negazione, ne seguirebbe che l'affermazione e la negazione sarebbero una sola e identica cosa. Da ciò conseguirebbe, ancora, che chiunque comprendesse /cos'è/ l'uomo, tanto per fare un esempio, comprenderebbe ch'egli non è un cavallo, nel senso che il suo atto di comprendere l'essere umano sarebbe per lui la stessa cosa dell'atto di comprendere ch'egli non è un cavallo. Ma poiché la conseguenza è falsa, è altresì falsa la premessa. Si è dunque mostrato e verificato che il soggetto indicato come *G* differisce dal soggetto che non è *B*, benché detta differenza sia un atto del pensiero puro. Si comprende allora che ogni esistente di cui si nega una certa forma di esistenza, non è una realtà semplice. Al contrario, la sua essenza è composta di una duplice «dimensione»: una «dimensione» in virtù della quale è tale ed una «dimensione» in virtù della quale non è tale, quando invece è tutto l'opposto, ovvero che tutto ciò la cui realtà è semplice è tutte le cose. Serba di ciò memoria, se a ciò sei atto.

SETTIMO. *Sul fatto che Dio, sia egli esaltato, conosce la sua propria essenza e in virtù di questa sua essenza conosce tutte le cose*

111. L'Essere necessario conosce la propria essenza proprio perché la sua essenza è semplice, scevra di qualsiasi commistione con ogni imperfezione, contingenza e negatività e con ogni altra cosa di siffatta specie. La sua essenza è di conseguenza presente

<sup>45</sup> Cfr. sura XVIII,49 con allusione al libro o Registro sul quale vengono trascritte tutte le azioni di ogni singolo uomo perché costituiscano materia di giudizio nell'Ultimo Giorno.

<sup>46</sup> Cfr. sura LXV,12.

الوجود بلا غشاوة. وكل إدراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها، لأنّ المادة منبع العدم والغيبية، إذ كلّ جزء من الجسم فإنّه يغيب عن غيره من الأجزاء، ويغيب عنه الكلّ، ويغيب الكلّ عن الكلّ. فكلّ صورة هي أشدّ براءة من المادة، فهي أصحّ حضوراً لذاتها: أديانها المحسوسة على ذاتها؛ ثمّ المتخيّلة على مراتبها؛ ثمّ المعقولة، وأعلى المعقولات أقوى الموجودات، وهو واجب الوجود. فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته بأجلّ عقل، وذاته مبدأ كلّ فيض وجود: فبذاته يعقل جميع الأشياء عقلاً لا كثرة فيه أصلاً.

(112) ثمّ إنّ كلّ صورة إدراكية، سواء كانت معقولة أو محسوسة، فهي متّحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض علينا من عند الله، وهو أنّ كلّ صورة إدراكية، ولتكن عقلية، فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنّه لا يمكن أن يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل. وإلّا لم يكن هي هي.

(113) فإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يمكن أن تكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها حتّى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر، عرضت لهما إضافة المعقولة

a se stesso senza velo alcuno e la conoscenza altro non è che questa presenza dell'atto di esistere, senza velo alcuno. Ogni percezione si produce alla stregua di una astrazione dalla materia e dai suoi veli, giacché la materia è la sorgente della negatività e dell'occultamento. Ciascuna parte di un corpo è in effetti occulta a ciascuna delle altre sue parti e l'insieme del corpo è a sua volta occulto a ciascuna delle sue parti e l'insieme è occulto al tutto. Di conseguenza, più una forma è esente da materia, più completa è la sua presenza a se stessa. La più infima è quella che le forme sensibili hanno di se stesse, al di sopra di queste c'è quella delle forme immaginative nei loro differenti gradi e al di sopra di queste, ancora, le forme intelligibili. Il più elevato degli intelligibili è quello che possiede l'esistenza somma, vale a dire l'Essere necessario. Egli è di per sé ad un tempo il soggetto che conosce se stesso e l'oggetto di intellesione di se stesso nella maniera più sublime. Egli è di per sé la sorgente di ogni emanazione e di ogni largizione dell'essere. Conosce di per sé tutte le cose di una intellesione che non comporta assolutamente alcuna pluralità.

112. Inoltre, ogni forma di percezione, intelligibile o sensibile che sia, nel suo atto di esistere costituisce un tutt'uno con il soggetto che la percepisce, secondo la prova che Dio si è compiaciuto di ispirarci, quella per cui ogni forma di percezione, ad esempio una forma intellettuale, ha un'esistenza in sé, uno stato di oggetto di intellesione in atto e un'esistenza grazie al soggetto che la conosce. Realtà, queste, che costituiscono una sola ed identica cosa senza distinguersi tra loro, nel senso che non è possibile supporre che una forma di intellesione possieda pure un altro modo di esistenza secondo il quale non sarebbe oggetto di intellesione per chi ne ha conoscenza. In caso contrario non sarebbe tale.

113. Una volta ben stabilito ciò, noi asseriamo: non è possibile che detta forma abbia un'esistenza distinta dall'esistenza del soggetto che la conosce, nel senso che, avendo essa stessa un'esistenza e avendo una propria esistenza anche il soggetto che la conosce, consegue tanto nell'una quanto nell'altra la relazione tra

والعاقليّة، كما للأب والابن والملك والمدينة وسائر الأمور المضافة التي عرضت لها الإضافة بعد وجود الذات. وإلا لم يكن وجودها بعينه معقوليتها. وقد فرضناها كذلك، هذا خلف. فإنّ لزم من ذلك أنّ الصورة العقليّة في حدّ نفسها، مع فرض تفردّها عمّا عداها، هي معقولة. فتكون عاقلة أيضاً، إذ المعقوليّة لا يتصور حصولها بدون العاقليّة، كما هو شأن المتضايقين. وحيث فرضناها مجردة عمّا عداها فتكون معقولة لذاتها. ثمّ الموضوع أولاً أنّ هاهنا ذاتاً تعقل الأشياء المعقولة لها، ولزم من البرهان أنّ معقولاتها متّحدة مع من يعقلها وليس إلاّ الذي فرضناه. فظهر وتبيّن ممّا ذكر، أنّ كلّ عاقل يجب أن يكون متّحد الوجود مع معقوله. فهو المطلوب.

(114) وهذا البرهان جاز في سائر الإدراكات الوهميّة والخياليّة والحسيّة، حتّى أنّ الجوهر الحساس ممّا يتّحد مع الصورة المحسوسة له بالذات، دون ما خرج عن التصوّر، كالسماء والأرض وغيرهما من الماديّات التي ليس وجودها وجوداً إدراكياً. فتدبّر وأحسنِ إعمال رؤيتك فيه، فإنّه صعب المنال. والله وليّ الفضل والإفضال.

lo stato di oggetto di intellezione e lo stato di soggetto che conosce, come nel caso del padre e del figlio, del re e della città e di tutte le altre cose che sono in relazione le une con le altre, nelle quali la relazione sopraggiunge dopo ch'esse stesse già esistono. In caso contrario, l'esistenza di questa forma di intellezione non consisterebbe propriamente nel fatto di essere oggetto di intellezione. Ma avendola supposta come tale, si ha palese contraddizione. Ne segue perciò che la forma intelligibile, dal momento che la supponiamo astratta da tutto ciò che è altro da sé, è in se stessa oggetto di intellezione. Essa è poi anche soggetto che conosce poiché, così come già avviene in tutti i correlativi, sarebbe inconcepibile che lo stato di oggetto di intellezione fosse attualizzato in assenza dello stato d'un soggetto che conosce. Ma giacché supponiamo la forma intelligibile come astratta da tutto ciò che è altro da essa stessa, è necessario ch'essa sia per sé oggetto di intellezione. Inoltre, l'oggetto di discussione è primariamente che ci sia qui un'essenza che conosce le cose che sono per essa oggetto di intellezione. D'altra parte dalla nostra dimostrazione consegue necessariamente che gli oggetti di intellezione non costituiscono che una sola cosa con chi li conosce. E questo è appunto ciò che abbiamo supposto. Da tutto quello che abbiamo sin qui menzionato, scaturisce dunque con evidenza che ogni soggetto che conosca costituisce necessariamente, quanto all'atto di esistere, una sola cosa con l'oggetto conosciuto. Che è quanto volevasi dimostrare.

114. Questa dimostrazione la si può applicare a tutte le altre percezioni, vale a dire alle percezioni estimative, immaginative e sensibili, nel senso che quanto in noi costituisce la sostanza sensibile fa essenzialmente una sola cosa con le forme sensibili che sono l'oggetto della sua percezione, eccezion fatta per le cose che sono esteriori alla rappresentazione, come è del cielo, della terra e di tutte le realtà materiali il cui atto di esistere non è un'esistenza percettiva. Pondera, dunque, quanto asserito e dispiega su ciò tutta la tua capacità di sana considerazione, poiché si tratta di una cosa di difficile accesso. Ma Dio è dispensatore di grazia e di favori!

المشعر الثامن. في أن الوجود بالحقيقة هو الواحد الحقّ تعالى وكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم.

(115) لمّا علمت أنّ الماهيات لا تأصل لها في الكون، وأنّ الجاعل التامّ بنفس وجوده جاعل، وأنّ المَجْعول ليس إلّا نحواً من الوجود، وأنّه بنفسه مَجْعول لا بصفة زائدة، وإلّا لكان المَجْعول بتلك الصفة، فالمَجْعول مَجْعول بالذات، بمعنى أنّ ذاته وكونه مَجْعولاً شيء واحد من غير تغايرٍ حيثيّة، كما أنّ الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور. فإنّ ثبت وتقرّر ما ذكرناه من كون العلة علّة بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور، بعد ما تقرّر أنّ الجاعليّة والمَجْعوليّة إنّما يكونان بين الوجودات، لا بين الماهيات، لأنّها أمور ذهنيّة تنتزع بنحو من أنحاء الوجودات.

(116) فثبت و تحقّق أنّ المسمّى بالمَجْعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علته الموجدة إيّاه. ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضوريّة إلى معلول منفصل لهويّة عن هويّة موجدّه، حتّى يكون عنده هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقليّة، إحداها مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم، له أن يتصوّر ماهيّة المعلول شيئاً غير العلة، وقد علمت أنّ المعلول، بالحقيقة، ليس ماهيّة المعلول، بل وجوده. فظهر أنّ وجود المعلول في

OTTAVO. *L'essere vero e proprio è l'Unico, il Vero, l'Altissimo – sia egli esaltato – e tutto ciò che è altro da lui, se considerato in sé, è « peribile, salvo il suo Volto»<sup>47</sup> agosto*

115. Avrai ormai capito che le quiddità non hanno un radicamento nell'essere in concreto, che l'instauratore perfetto è instauratore per il suo stesso atto di esistere, che ciò che è instaurato non è altro che un modo di essere, che quest'ultimo è tale in sé e non, quindi, in virtù di qualche qualificazione additiva, altrimenti sarebbe tale in virtù di questa stessa qualificazione. Di conseguenza, la cosa è tale per essenza, nel senso che la sua essenza e il suo modo di essere oggetto dell'instaurazione sono in effetti una sola ed identica cosa senza differenza di rapporto, così come l'Instauratore è tale grazie alla sua stessa essenza, nel senso appena menzionato. In siffatto modo si trova dimostrato e stabilito quanto abbiamo detto sopra, vale a dire che è in virtù dell'essenza che una causa è causa come è pure in virtù dell'essenza che un effetto è effetto, nel senso di cui sopra. Questo dopo avere stabilito che l'atto di essere il soggetto instauratore e la situazione di oggetto instaurato hanno luogo tra le esistenze, non tra le quiddità, poiché queste ultime sono cose che appartengono al pensiero puro, avulse, in certo modo, dalle esistenze.

116. È stato così stabilito e verificato che ciò che porta il nome di 'instaurato' non costituisce in realtà una ipseità separata dall'ipseità della sua causa che la fa esistere. È per l'intelletto impossibile indicare, in maniera da evidenziarne la presenza in atto, un effetto la cui ipseità sia separata dall'ipseità di ciò che lo fa esistere, sì da avere nel nostro intelletto, al compiersi di detta indicazione mentale, due ipseità indipendenti, l'una come l'ipseità emanante, l'altra come ipseità emanata. Sì, l'intelletto può rappresentarsi la quiddità dell'effetto come qualcosa di diverso dalla causa, ma hai già appreso che ciò che costituisce in realtà l'effetto, non è la quiddità di detto effetto, bensì la sua esistenza. È perciò evidente che l'esi-

<sup>47</sup> Cfr. sura XXVIII,88. Il Corbin virgoletta come si trattasse di una intera citazione, ma nell'originale l'aggettivo *al-karīm* è assente.

حدّ نفسه ناقص الهوية، مرتبط الذات بموجده تعلقيّ الكون به. فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وإنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقّق الحقائق ومشبيّ الأشياء، ومذوّت الذوات. فهو الحقيقة، والباقي شئونه. وهو النور، والباقي سطوعه. وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجليّاته. وهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن. وفي الأدعية الماثورة "يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو!".

(117) تنبيه: إيّاك أن تزلّ قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهّم أن نسبة

الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتّحاد ونحوهما! هيهات أنّ هذا يقتضي الأثنيّية في أصل الوجود! وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات، ظهر وانكشف أنّ كلّما يقع عليه اسم الوجود، ليس إلاّ شأنًا من شئون الواحد القيوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار. فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أنّ في الوجود علّة ومعلولاً، أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلميّ والنسك العقليّ، إلى أنّ المسمّى بالعلّة هو الأصل، والمعلول شأن من شئونه، وطور من أطواره. ورجعت العلّيّة والإفاضة إلى تطوّر المبدأ الأوّل بأطواره وتجليّه بأنحاء

stenza dell'effetto costituisce in sé una ipseità imperfetta, essenzialmente legata a ciò che lo fa esistere e da lui dipendente nell'essere. Di conseguenza, ogni esistenza all'infuori dall'unico e vero Altissimo, è uno dei tanti bagliori e una delle tante facce della sua essenza. Tutte le esistenze hanno un'origine unica che è Colui che rende in atto le realtà, che fa esistere le cose, che conferisce essenza alle essenze. Lui, solo lui è la realtà, tutto il resto è opera sua<sup>48</sup>. Egli è la luce, mentre il resto è di essa irradiazione. Egli è l'origine, mentre tutto il resto sono sue manifestazioni e trasfigurazioni. Egli è il Primo e l'Ultimo, il Manifesto e l'Occulto. Tra le invocazioni che ci sono state trasmesse figurano le seguenti: «Oh Lui! Oh colui che è Lui! Oh colui che non non v'ha altro da Lui all'infuori di Lui! Oh colui che nessuno conosce dov'è Lui se non Lui!».

117. *Avvertenza*. Bada bene a che il tuo piede non incespichi mentre porgi orecchio a questi modi di esprimere le cose. Guardati dall'immaginare il rapporto degli esseri contingenti con l'Altissimo, come fosse un'inabitazione o una unificazione o qualcosa del genere! È assolutamente fuori questione che quanto detto implichi la dualità nell'origine stessa dell'essere! Quando si leva il sole della verità, effondendo la sua luce che penetra tutti i meandri degli esseri contingenti, dispiegandosi sulle strutture delle quiddità, ci si svela e ci si manifesta che tutto ciò a cui è dato il nome di *essere* non è niente altro che un'opera tra le opere dell'Unico sussistente, un bagliore della Luce delle luci. Così ciò che all'inizio abbiamo stabilito, seguendo una considerazione superiore, vale a dire che è nell'essere che v'ha una causa e un effetto, ci ha alla fine condotto, attraverso un cammino scientifico e un austero esercizio dell'intelletto a questo risultato: ciò che è denominato *causa* è l'Origine, mentre l'effetto /di detta causa/ è una delle tante sue opere<sup>49</sup>, uno degli stadi della sua creazione<sup>50</sup>. La causalità e l'emanazione ci riconducono al dispiegarsi del Principio primo nei suoi stadi e alla sua trasfigurazione nelle sue differenti manifestazioni. Tieniti ben

<sup>48</sup> Allusione a sura LV,29.

<sup>49</sup> Allusione alla sura X,61.

<sup>50</sup> Allusione alla sura LXXI,14: «Che vi ha creati in successivi stadi!».

ظهوراته. فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرقت  
في لجج هذا المقام! والله وليّ الفضل والإنعام.

saldo in questa stazione dello spirito, dove così sovente i passi hanno incespicato. Quanti, invero, cadendo dal naviro dell'intelletto, sono stati inghiottiti nell'abisso di questo mare! Ma Dio è dispensatore di grazia e di favori!<sup>51</sup>

<sup>51</sup> La citazione di questa considerazione differisce leggermente, nella sua formulazione, da come compare al nr. 114. A dimostrazione che si tratta di una asserzione conosciuta dall'Autore e non presa alla lettera da qualche versetto coranico, pur se è nello spirito di quanto nel testo coranico si afferma, a iosa, circa la bontà, la benevolenza e l'effusione di grazie di cui Dio si fa ognora largitore.

## المنهج الثاني

في نبذ من أحوال صفاته تعالى وفيه مشاعر

المشعر الأول. في أن صفاته تعالى عين ذاته

(118) إن صفاته تعالى عين ذاته تعالى، لا كما يقول الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري من إثبات تعددها في الوجود، ليلزم تعدد القدماء، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق، من نفي مفهوماتها رأساً وإثبات آثارها، وجعل الذات نائبة منابها، كما في أصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد، بل على نحو يعلمه "الراسخون في العلم" من أن وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته. هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية. فهي على كثرتها وتعددتها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل. فكما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهية موجودة

## SECONDA VIA

**Considerazioni frammentarie sugli attributi di Dio – sia egli esaltato – È costituita di /sotto/ penetrali**

PRIMO. *Gli attributi di Dio, sia egli esaltato, sono la sua stessa Essenza*

118. Gli attributi di Dio, sia egli esaltato, sono la sua essenza stessa, non come asseriscono invece gli *Aš'ariti*, discepoli di Abū al-Ḥasan al-Aš'arī, i quali asseriscono che essi costituiscono una pluralità in atto di esistere. Siffatta dottrina avrebbe come conseguenza la pluralità dei principi eterni, ma egli è d'immensa altezza al di là di ciò; e nemmeno come asseriscono a loro volta i *Mu'taziliti*, seguiti da altri attenti e acuti indagatori, i quali, disconoscendo all'essenza divina le cose significate dagli attributi, affermano nondimeno l'esistenza dei loro effetti, facendo dell'essenza /divina/ il sostituto degli attributi, come ha fatto, tanto per citarne uno, l'autore del libro *Ḥawāšī al-tağrīd*<sup>52</sup>, a proposito dell'origine dell'essere. Al contrario, la cosa è così come la conoscono «gli uomini di solida scienza»<sup>53</sup>, vale a dire che è l'esistenza di Dio, sia egli esaltato, il suo atto di esistere nel quale consistono la sua realtà e la sua stessa essenza. Sì, è proprio questa esistenza il soggetto qualificato con gli attributi di perfezione e che è la forma epifanica dei suoi attributi di bellezza e dei suoi attributi di maestà. Nonostante la loro molteplicità e pluralità, gli attributi divini esistono tutti di una sola ed identica esistenza, senza che ne conseguano molteplicità e passività, recettività e attività. E come l'esistenza dell'essere contingente è per

<sup>52</sup> Allusione a Ḡalāl al-Dīn al-Dawwānī. Bisogna tuttavia puntualizzare che un'opera sotto questo preciso titolo non è reperibile nella nota illustrativa che il Corbin elabora a p. 137 della sua traduzione e commento. Tutto fa comunque pensare che si tratta di glosse all'opera di Nāṣir al-Dīn al-Tūsī meglio conosciuta sotto il titolo *Tağrīd al-'aqā'id*.

<sup>53</sup> Cfr. sure III,7; IV,162.

بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها، فكذا الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس، إلا أن الواجب لا ماهية له.

المشعر الثاني في كيفية علمه تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقية

(119) هي أن للعلم حقيقة كما أن للوجود حقيقة. وكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، ومع وحدتها يتعلّق بكل شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء أولى به من نفسه، لأن الشيء يكون مع نفسه بالإمكان ومع تمامه وموجبه بالوجود، والوجود أكد من الإمكان، فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء لا يُغادرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا، إذ لو بقي شيء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علماً بوجه وجهها بوجه آخر. وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، وإلا فلم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل. وقد مرّ أن علمه، سبحانه، راجع إلى وجوده، فكما أن وجوده لا يشوب بعدم ونقص، فكذا علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء. كيف وهو محقق الحقائق ومُشَيِّئ

noi esistente per essenza e la quiddità è invece esistente in virtù di questa stessa esistenza per via di accidente in quanto ne è il soggetto, si può dire lo stesso dell'esserci degli attributi di Dio, sia egli esaltato, che sono tali in virtù dell'esistenza della sua essenza santissima, fatto salvo che l'Essere necessario non ha quiddità.

SECONDO. *Su come Dio, sia egli esaltato, conosce ogni cosa, come ritiene una dottrina di matrice orientale*

119. Detta dottrina asserisce che la conoscenza ha una realtà, così come l'esistenza ha una realtà e come la realtà dell'atto di esistere ha una realtà unica. Tuttavia, nonostante tale unicità, essa riguarda ogni cosa, è necessariamente un atto di esistere che esclude il non-essere da ogni cosa ed è l'essere e il compimento di ciascuna cosa. Ora, il compimento di una cosa è più importante di essa stessa poiché essa è con sé stessa in potenza, mentre con il suo compimento e con ciò che la sua esistenza necessita è nella necessità di essere. Ma la necessità di essere è più certa del poter essere. Così pure la conoscenza di Dio, sia egli esaltato, deve necessariamente essere la realtà del conoscere, che è una realtà unica e tuttavia, nonostante tale sua unicità, essa è conoscenza di ogni cosa poiché Dio «(...) non lascia di contare cosa alcuna, piccola e grande (...)»<sup>54</sup>, giacché se ne restasse esclusa anche una sola e detta conoscenza non fosse conoscenza anche di essa, la conoscenza non sarebbe la pura realtà del conoscere: sarebbe al contrario conoscenza sotto un aspetto e ignoranza sotto un altro. E però la pura realtà di una cosa non ammette mistione con qualche cosa d'altro, altrimenti non passerebbe tutt'intera dalla potenza all'atto. Abbiamo sopra spiegato che la conoscenza di Dio, sia egli lodato, è dovuta al suo atto di esistere. Ora, come la sua esistenza non ammette mistione alcuna con un non-essere o un qualcosa di imperfetto, così pure la sua conoscenza, che è la sua presenza a se stesso, non può essere mista con l'occultamento di cosa alcuna. Come potrebbe esserlo, dato che è lui che costituisce come realtà le realtà e come cose le cose? Di conseguenza, la sua essenza è più

<sup>54</sup> Vedi nota 45.

الأشياء؛ فذاته أحقُّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كلِّ شيء. فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي تنزل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال.

المشعر الثالث. في الإشارة إلى سائر صفاته الكمالية

(120) القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه تعالى بالأشياء مطردة في سائر صفاته. فقدرته مع وحدتها يجب أن يكون قدرة على كلِّ شيء لأنَّ قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر؛ فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحيوته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية. فجميع الأشياء من مراتب قدرته وإرادته ومحبه وحيوته وغير ذلك. ومن استصعب عليه أن علمه مثلاً مع وحدته علم بكلِّ شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكلِّ شيء، فذلك لظنه أن وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية وأنه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك. بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها، لا يعرفها إلا الراسخون في العلم.

المشعر الرابع. في الإشارة إلى كلامه تعالى وكتابه

(121) كلامه تعالى ليس كما قالت الأشاعرة من أنه صفة نفسية هي معانٍ

atta nei confronti delle cose di quanto non lo siano queste medesime cose nei confronti di se stesse. La presenza dell'essenza di Dio, sia egli esaltato, è quindi la presenza di ogni cosa. Ciò che è in Dio sono le realtà primordiali nei confronti delle quali tutte le altre cose sono alla stregua di simulacri e ombre.

TERZO. *Indicazione degli altri attributi di perfezione di Dio*

120. La summenzionata dottrina sulla generalità della connessione della conoscenza di Dio, sia egli esaltato, con le cose, si applica a tutti gli attributi divini. Così la potenza di Dio, nonostante la sua unicità, deve necessariamente essere potenza su tutte le cose, poiché la sua potenza è la realtà della potenza. Se quindi essa non fosse in connessione con tutte le cose, ne seguirebbe ch'essa sarebbe il potere di fare esistere una cosa e non un'altra. Conseguentemente, la sua potenza non sarebbe la pura realtà della potenza. Lo stesso dicasi della volontà di Dio, della sua vita, del suo udito, della sua vista e di tutti gli altri suoi attributi di perfezione. Tutte le cose sono quindi altrettanti gradi della sua potenza, della sua volontà, del suo amore, della sua vita, ecc. Se a qualcuno dovesse trovare difficile che la conoscenza di Dio, tanto per fare un esempio, nonostante la sua unicità, è conoscenza di tutte le cose e che del pari la sua potenza, nonostante la sua unicità, è in rapporto a tutte le cose, è solo perché costui pensa che l'unicità di Dio, sia egli esaltato, e l'unicità dei suoi attributi essenziali costituiscono una unicità numerica e che Dio, sia egli esaltato, è numericamente uno. Ma le cose non stanno così. Al contrario, si tratta in effetti di tutt'altra unità, che non è né quella numerica, né l'unità di una specie, né l'unità di un genere, né l'unità di un continuo, né altre unità. Non la conoscono se non «gli uomini di solida scienza»<sup>55</sup>.

QUARTO. *Indicazione concernente la Parola di Dio, sia egli esaltato, e il suo Libro*

121. La parola di Dio, sia egli esaltato, non corrisponde a quello che professano gli *Aš'ariti*, che la considerano uno degli attributi

<sup>55</sup> Cfr. sure III,7; IV,162.

قائمة بذاته، لاستحالة كونه تعالى محلاً لغيره. وليس أيضاً عبارة عن خلق أصوات وحروف دالة، وإلا لكان كل كلام كلام الله. وأيضاً أمره وقوله سابق على كل كائن، كما قال أيضاً "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"، بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات وإنزال آيات مُحكّمات هُنَّ أمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ في كسوة ألفاظ وعبارات. قال "وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ". وفي الحديث "أعوذ بكلمات الله التامّات كلّها من شرِّ ما خلق".

(122) والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين. والكلام لكونه من عالم الأمر غير الكتاب، لكونه من عالم الخلق. والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد. والكاتب من أوجد الكلام، يعني الكتاب. ولكلّ منهما منازل و مراتب. فكلّ متكلم كاتب بوجه، وكلّ كاتب متكلم بوجه. ومثاله، في الشاهد، أن الإنسان إذا تكلم بكلام، فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور وأشكال حرفيّة. فنفسه

insito nell'anima e consistente in concetti che sussistono in virtù dell'essenza di Dio, poiché è impossibile che Iddio sia soggetto di iniezione di un qualcosa diverso da sé. La parola di Dio non è nemmeno espressione di una creazione di suoni e di lettere che abbiano un significato, perché in tal caso conseguirebbe che ogni /altra/ parola è parola di Dio. Il suo imperativo, inoltre, e il suo dire sono anteriori ad ogni essere esistente, come Egli dice in un altro passo: «E l'ordine Suo, quando Egli vuole una cosa, non è che dirle: "Sii!", ed è»<sup>56</sup>. Anzi, essa è espressione della produzione di parole perfette e rivelazione «(...) sia di versetti solidi che sono la Madre del libro, sia di versetti allegorici (...)»<sup>57</sup> sotto forma di espressioni e di modi di dire allusivi. Egli dice ancora: «(...) Il Cristo, Gesù figlio di Maria, non è che il Messaggero di Dio, il Suo Verbo che egli depose in Maria e uno Spirito da Lui esalato (...)»<sup>58</sup>. E in un *ḥadīṭ* si afferma: «Io mi rifugio presso tutte le parole perfette di Dio contro il male di ciò che egli ha creato».

122. La parola che scende da presso Dio è parola sotto un aspetto e libro sotto un altro. La parola, in quanto appartiene al mondo dell'imperativo è cosa diversa dal libro, giacché quest'ultimo appartiene al mondo di ciò che egli ha creato. Il soggetto parlante è colui grazie al quale la parola sussiste, così come l'esistente sussiste grazie a colui che lo fa esistere. Lo scrittore è colui che fa esistere la parola, vale a dire il libro. Parola e libro comportano quindi qualificazioni, dimore e gradi differenti. Ogni soggetto parlante è anche, in certo senso, un soggetto scrivente e ogni soggetto scrivente è in un certo qual senso un soggetto parlante. Ne troviamo un esempio nella prova che quando un uomo proferisce una parola quest'ultima è emessa dal suo respiro<sup>59</sup> sulla tavola del suo cuore e le articolazioni delle sue lettere costituiscono forme e figure delle lettere stesse. Ciò che ha fatto esistere la parola è dun-

<sup>56</sup> Cfr. sura XXXVI,82.

<sup>57</sup> Cfr. sura III,7.

<sup>58</sup> Cfr. sura IV,171.

<sup>59</sup> Per ovviare a che qualcuno potesse leggere e tradurre «anima», l'Autore puntualizza che il termine deve essere letto come *nafas* / = respiro o soffio/ e non, quindi, *nafs* / = anima/.

من أوجد الكلام، فيكون كاتباً بقلم قدرته في ألواح صدره ومنازل صوته ومجاري نفسه - بفتح الفاء - وشخصه الجسماني ممن قام به الكلام، فيكون متكلماً. فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه.

والكلام قرآن وفرقان باعتبارين. والكلام لكونه من عالم الأمر منزله الصدور، ولا يدركه إلا أولو الألباب، "بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ... وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ". والكتاب لكونه من عالم الخلق منزله الألواح القدرية، يدركه كل واحد لقوله تعالى "وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً" والكلام لا يمسه إلا المطهرون، بل هو "لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ" وله مرتبة عظيمة في لوح محفوظ... لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين. فتنزيله هو الكتاب.

que il suo respiro<sup>60</sup>. Egli diviene scrittore in quanto con la penna della sua potenza produce le lettere sulla tavola del suo cuore, nelle dimore della sua voce e nei corsi del suo soffio, mentre la sua persona fisica è ciò grazie a cui la parola sussiste, sì da divenire soggetto parlante. Serviti di quanto or ora detto come analogia di quanto asserito sopra.

La parola è dunque *Qur'ān* e *Furqān* sotto due diverse dizioni<sup>61</sup>. In quanto appartenente al mondo dell'imperativo, la parola ha i cuori per dimora e non la percepiscono altri che i dotati di intelletto: «Ma anzi esso è un insieme di Segni chiarissimi nei cuori di coloro cui fu data la scienza (...)»<sup>62</sup> «(...) e non li comprendono altro che i Saggi»<sup>63</sup>. Quanto al libro, giacché appartiene a ciò che è stato creato, ha per propria dimora le tavole, che hanno una dimensione, e ciascuno può percepirlo, in forza di quanto Dio, sia egli esaltato, dice: «E scrivemmo per lui, sulle Tavole, di tutte le cose un'ammonizione (...)»<sup>64</sup>. Le parole «toccare non possono che i Puri»<sup>65</sup>, anzi «esso è un Corano nobilissimo»<sup>66</sup>, occupa un rango nobilissimo «su una Tavola ben custodita»<sup>67</sup>, «che toccare non possono che i Puri, rivelazione del Signore del Creato»<sup>68</sup> costituiscono questa rivelazione che è appunto il Libro<sup>69</sup>.

<sup>60</sup> Corbin traduce qui e altrove con «anima» pur se nel testo arabo propone la dizione *nafas*.

<sup>61</sup> Giocando sull'allitterazione di ciascuno dei due nomi, viene indicato nel Corano l'elemento di congiunzione e di unità e nel *Furqān* quello di disgiunzione e di discriminazione o pluralità.

<sup>62</sup> Cfr. sura XXIX,49.

<sup>63</sup> Cfr. sura XXIX,43.

<sup>64</sup> Cfr. sura VII,145.

<sup>65</sup> Cfr. sura LVI,79.

<sup>66</sup> Cfr. sura LVI,77.

<sup>67</sup> Cfr. sura LXXXV,22.

<sup>68</sup> Cfr. sura LVI,79-80.

<sup>69</sup> Il testo sembra lasciare senza consequenzialità l'espressione «Le parole...», il che ha suggerito una traduzione che tiene conto di una diversa punteggiatura.

### المنهج الثالث

في الإشارة إلى الصنع والإبداع وفيه مشاعر

المشعر الأول. في فاعلية الفاعل

(123) إِنَّ فاعلية كلِّ فاعلٍ إمَّا بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخير، أو بالقصد، أو بالرضا، أو بالعناية، أو بالتجلي. وما سوى الثلاث، الأول، إراديّ البتّة والثالث يحتمل الوجهين. وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريّة والطباعيّة؛ وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة؛ وبغير الداعي عند أكثر المتكلمين؛ وبالرضا عند الإشراقيين؛ وبالعناية عند جمهور الحكماء؛ وبالتجلي عند الصوفيّة. "وَلِكُلِّ وَجْهٌ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَخِرُوا الْخَيْرَاتِ".

المشعر الثاني. في فعله تعالى

(124) فعله تعالى أمر وخلق. وأمره مع الله، وخلقه حادث زمنيّ. وفي الحديث أنّه قال رسول الله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ" وفي رواية "القلم" وفي رواية "نوري" والمعنى في الكلّ واحد.

## TERZA VIA

**Indicazione concernente l'azione demiurgica e la creazione ex novo. È costituita di /sotto/ penetranti***PRIMO. Dell'operatività in atto dell'agente*

123. L'operatività in atto di ogni agente è tale o per natura, o per costrizione, o per assoggettamento, o per proposito, o per compiacimento, o per sollecitudine oppure per trasfigurazione. Ciò che non rientra nelle prime tre categorie è, decisamente, una determinazione volontaria. La terza categoria può assumere i due aspetti. Il creatore dell'universo è un agente che agisce per natura, come sostengono i materialisti e i naturalisti<sup>70</sup>, e per proposito in una con qualcosa che provoca la sua attività, come sostengono i *Mu'tazilīti*. Agirebbe invece senza un qualcosa che ne provochi l'attività secondo la maggior parte dei *Mutakallimūn*, per compiacimento secondo i filosofi dell'Illuminazione, per sollecitudine secondo i filosofi in generale, per trasfigurazione secondo i mistici. «Ognuno ha una direzione verso la quale Dio lo volge, ma dovunque vi troviate garegiate nel fare il bene (...)»<sup>71</sup>.

*SECONDO. Sull'agire di Dio, sia egli esaltato*

124. L'agire di Dio, sia egli esaltato, consiste nel pronunciarsi con un imperativo e nel creare. L'imperativo di Dio è con lui coeterno, mentre il suo creare è un avvenimento nel tempo. Il Messaggero di Dio, Iddio benedica lui e la sua famiglia, ci ha lasciato detto: «La prima cosa che Dio creò fu l'intelligenza». In un'altra narrazione è detto: «Il calamo», mentre in una terza troviamo scritto: «La mia luce», tutte cose che hanno uno stesso significato.

<sup>70</sup> Il testo li definisce *al-dahriyyah wa-l-ṭibā'iyyah*.

<sup>71</sup> Cfr. sura II,148.

(125) وفي "كتاب بصائر الدرجات" لبعض أصحابنا الإمامية، رضي الله عنهم، قال "حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم، قال: سمعتُ أبا عبد الله، عليه السلام، يقول: "يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي". قال: "خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع أحد ممن مضى غير محمد، صلى الله عليه وآله، وهو مع الأئمة، عليهم السلام، يسددهم". انتهى.

(126) وقال محمد بن علي بن بابويه القميّ قدس الله روحه، في كتاب الإعتقادات "اعتقادنا في النفوس أنّها هي الأرواح التي تقوم بها حياة النفوس وأنّها الخلق الأوّل لقول النبي صلعم: إنّ أوّل ما أبدع الله تعالى هي النفوس المقدّسة المطهّرة، فانطقت بتوحيده؛ ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه". واعتقادنا فيها أنّها خلقت للبقاء، ولم تخلق للفناء لقوله صلعم: "ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء. وأنما تنقلون من دار إلى دار". وأنّ الأرواح في الدنيا غريبة وفي الأبدان مسجونة. واعتقادنا فيها أنّها إذا فارقت الأبدان، فهي باقية، منها منعمة ومنها معذّبة، إلى أن يردّها، عزّ وجلّ، إلى أبدانها.

125. Nell'opera *Kitāb baṣāyir al-darağāt*, scritta da uno dei nostri correligionari imamiti<sup>72</sup>, Iddio si compiaccia di loro, si afferma: «Ya'qūb Ibn Yazīd ci ha trasmesso, su autorità di Muḥammad Ibn 'Alī 'Umayr, su autorità di Hīšām Ibn Sālim che dice: 'Ho udito Abū 'Abd Allāh<sup>73</sup>, Iddio gli dia pace, commentare il seguente versetto: «Ti chiederan dello Spirito. Rispondi: "Lo Spirito procede dall'Ordine del mio Signore (...)"»<sup>74</sup>, chiosando: «Lo Spirito /è qui/ è una creatura più sublime di Gabriele e di Michele. Non fu mai con nessuno di coloro dei tempi passati all'in fuori di Muḥammad, Iddio benedica e dia pace a lui e alla sua famiglia, ed è con gli *imām* ch'egli guida e ai quali voglia egli concedere pace».

126. Nel suo *Kitāb al-I'tiqādāt*, Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Bābūyeh al-Qummī, Iddio lo annoveri tra i suoi santi, così dice: «La credenza che noi professiamo a proposito delle anime è che esse sono gli spiriti grazie ai quali sussiste la vita delle anime /degli esseri animati/ e che rappresentano la creazione iniziale. Dice infatti il Profeta: 'La prima cosa che Iddio creò *ex novo* furono le anime sante e pure, alle quali fece recitare la professione di fede nella sua unicità<sup>75</sup>. Di poi egli creò il resto delle sue creature'. La credenza che noi professiamo a proposito delle anime, è che esse sono state create per durare in eterno e non, quindi, per essere un giorno annientate, alla luce di quanto dice il Profeta, Dio lo benedica e gli dia pace: «Non siete stati creati per essere annientati, ma siete stati creati per durare in eterno. E di fatto sarete fatti passare da una dimora ad un'altra». Noi crediamo che in questo mondo gli spiriti sono siccome stranieri, prigionieri avviluppati in corpi di materia. La credenza che noi professiamo nei loro riguardi è che una volta che avranno abbandonato i corpi, sopravviveranno in eterno: gli uni colmati di beatitudine, gli altri assoggettati al tormento, fino a quando Iddio, Potente e Sommo, li restituirà ai loro corpi».

<sup>72</sup> Allusione a Saffār al-Qummī

<sup>73</sup> Ossia il sesto *imām* Ġa'far al-Šādiq.

<sup>74</sup> Cfr. sura XVII,85.

<sup>75</sup> Il termine qui utilizzato è appunto *tawḥīd*.

(127) وقال عيسى بن مريم، عليه السلام، للحواريين "أقول لكم الحق إنه لا يصعد إلى السماء إلا ما نزل منها".

(128) وقال، جل ثناؤه، "وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ".

(129) وقال أيضاً، قدس سره، في كتاب التوحيد ناقلاً بسنده المتصل عن أبي عبد الله، عليه السلام، "إن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها".

(130) ونقل الشيخ المفيد، رحمه الله، في كتاب المقالات من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الإمامية أصحاب التوحيد، رضي الله عنهم، مستنداً إلى ليث بن أبي سليم عن ابن عباس، رضي الله عنه، قال "سمعت رسول الله صلعم لما أسرى به إلى السماء السابعة، ثم أهبط إلى الأرض، يقول لعلي بن أبي طالب، صلوات الله عليه، يا علي! إن الله تعالى كان الله ولا شيء معه. فخلقني وخلق روحين من نور جلاله. فكنّا أمام عرش رب العالمين، نسبح الله ونحمده ونهلله. وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض. فلما أراد أن يخلق آدم، عليه السلام، خلقني وإياك من طينة عليين، وعجنت بذلك النور وغمسنا في جميع الأنهار وأنهار الجنة. ثم خلق آدم، عليه السلام، واستودع

127. Gesù figlio di Maria, Iddio gli dia pace, ha detto agli apostoli: «Io vi dico in verità che non sale al cielo se non chi dal cielo discese».

128. E Iddio, somma è la sua lode, dice: «Che se avessimo voluto certo lo avremmo elevato in alto, ma egli s'attaccò alla terra e seguì la sua passione (...)»<sup>76</sup>.

129. Nel suo *Kitāb al-tawḥīd* Ibn Bābūyeh, che Iddio santifichi il suo segreto<sup>77</sup>, riporta un detto di Abū 'Abd Allāh, su di lui la pace, trasmesso in una tradizione ininterrotta: «Lo spirito del credente è con lo spirito di Dio più intensamente unito di quanto lo sia il raggio del sole con il sole stesso».

130. Nel suo *Kitāb al-maqālāt* lo ṣayḥ al-Mufīd<sup>78</sup>, Iddio abbia pietà della sua anima, attingendo al *Kitāb nawādir al-ḥikmah* di uno dei nostri dottori imamiti professanti il vero *tawḥīd*, Iddio si compiaccia di loro, e basandosi sull'autorità di Layṭ Ibn Abī Salīm, riporta una testimonianza di /'Abd Allāh/ Ibn 'Abbās, Iddio si compiaccia di lui, che dice: «Ho udito l'Inviato di Dio, che Iddio lo benedica e gli dia pace, quando nella notte del *mi'rāğ* fu elevato fino al settimo cielo e fu di poi fatto ridiscendere sulla terra, dire ad 'Alī Ibn Abī Ṭālib, su di lui le benedizioni di Dio: 'Oh 'Alī! Dio, sia egli esaltato, era e nulla era con lui. Ecco, egli ha creato me e ha creato te come due spiriti dalla luce della sua gloria. Noi eravamo davanti al trono del Signore dei mondi, glorificando, lodando ed esaltando Dio. E questo prima ancora ch'egli creasse i cieli e la terra. Quando volle creare Adamo, su di lui la pace, egli creò me e te dall'argilla di *'Illiyīn*<sup>79</sup> che a contatto di questa luce si pietrificò e noi ci immergemmo in tutti i fiumi e nei corsi d'acqua viva del paradiso. Di poi Egli creò Adamo, su di lui la pace, e assegnò in

<sup>76</sup> Cfr. sura VII,176.

<sup>77</sup> Eulogia che si fa seguire al nome o alla menzione di un santo musulmano deceduto.

<sup>78</sup> Uno dei più insigni e ragguardevoli teologi della tradizione sciita duodecimana, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Nu'mān Ibn 'Abd al-Salām al-Ḥārītī, meglio conosciuto come ṣayḥ-e Mufīd, morì nel 1022.

<sup>79</sup> Questo termine ricorre in sura LXXXIII,18-19.

صلبه تلك الطينة والنور. فلما خلقه واستخرج ذريته من ظهره، فاستنطقهم وقرّهم بربوبيته. فأول ما خلق الله وأتم له بالعدل والتوحيد، أنا وأنت والنبیون على قدر منازلهم وقربهم من الله، عز وجلّ، في حديث طويل.

(131) فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان للعقول، أن للأرواح

كينونة سابقة على عالم الأجسام. والعقول القادسة والأرواح الكليّة عندنا باقية ببقاء الله تعالى فضلاً عن إبقائه، لأنها مستهلكة الذات، مطوية الأنوار تحت سطوع نور الجلال لا يرومون النظر إلى ذواتهم، خاضعين لله تعالى.

(132) قال سعد بن جبیر "لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح، ولو شاء أن

يبلغ السماوات السبع والأرضين في لقمة، لفعل.

(133) وقال بعضهم "الروح لم يخرج من "كُنْ" لأنه لو خرج من "كُنْ" كان عليه

الذلل قبل. فمن أي شيء خرج؟ قال: من بين جماله وجلاله". انتهى. أقول: معنى كلامه أن الروح هو أمره تعالى، وقوله "كُنْ" هو نفس أمره تعالى الذي به يتكوّن الأشياء. فسائر الموجودات خلقت وكانت من أمره، وأمره لا يكون من أمره؛ وإلزم الدور أو التسلسل.

deposito ai suoi lombi questa argilla e questa luce. Quand'ebbe creato Adamo e fece uscire dai suoi lombi la sua discendenza, egli li dotò della parola e fece ad essi proclamare la sua Signoria. Ciò che Dio credè per primi conferendo ad essi la perfezione grazie all'imparzialità e al *tawhīd*, fummo io e tu e tutti i profeti in misura delle loro dimore e della loro prossimità a Dio, Potente e Sommo». Tutto ciò nel contesto di un lungo *ḥadīṭ*.

131. Da queste tradizioni che vengono dopo la testimonianza della prova filosofica, risulta chiaro che gli spiriti hanno un'esistenza anteriore al mondo dei corpi. Le intelligenze immateriali e gli spiriti universali sono per noi perenni in virtù della perennità di Dio, sia egli esaltato, per tacere del fatto che è egli stesso a farli perenni, poiché gli spiriti, essendo di essenza evanescente e di luce involuta sotto l'irradiazione della luce della sua maestà, non gettano gli sguardi su se stessi, ma stan sottomessi a Dio, sia egli esaltato.

132. Sa'd Ibn Ğubayr<sup>80</sup> ha detto: «Dio non ha creato creatura più sublime dello spirito e se volesse inghiottire i sette cieli e le terre in un solo boccone, lo farebbe».

133. Un altro dei nostri dottori imamiti ha detto: «Lo spirito non procede dal "sii"<sup>81</sup>, perché se procedesse dal "sii" significherebbe che gli è sottomesso da sempre». Gli fu allora chiesto: «Da cosa dunque procede?» ed egli rispose: «Di tra la sua bellezza e la sua maestà». Per conto mio asserisco che il senso di queste sue parole è che lo spirito è precisamente l'imperativo di Dio, sia egli esaltato, e che la sua parola «Sii» altro non è che l'imperativo divino grazie al quale le cose vengono all'esistenza. Per cui tutti gli altri esseri sono creati e procedono dall'imperativo di Dio, sia egli esaltato. Questo stesso imperativo, però, non procede dal suo imperativo, altrimenti ne deriverebbe un circolo vizioso o un procedere all'in-

<sup>80</sup> Corbin suggerisce di leggere Sa'īd, compagno del quarto *imām* 'Alī Zayn al-'Ābidīn. Fu condannato a morte da al-Ḥaǧǧāǧ nel 711 o forse nel 714 per il semplice fatto di essere uno sciita.

<sup>81</sup> È il *kun* o «sii» che denota l'imperativo in virtù del quale Iddio procede alla creazione di qualsiasi cosa egli voglia.

بل عالم أمره سبحانه ينشأ من ذاته نشؤ الضوء من الشمس والنداوة من البحر.

(134) وقال ابن بابويه أيضا في كتاب الإعتقادات "اعتقادنا في الأنبياء

والرسل والأئمة، عليهم السلام، أن فيهم خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح المدرج. وفي المؤمنين أربعة أرواح. وفي الكافرين والبهايم ثلاثة أرواح. وأما قوله تعالى "وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" فإنه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل وإسرافيل، كان مع رسول الله صلعم، ومع الملائكة، وهو من الملكوت". انتهى كلامه.

(135) وقد أخذ هذا الكلام من أحاديث أئمتنا المعصومين، صلوات الله

عليهم أجمعين. والمراد من "روح القدس" الروح الأول الذي هو مع الله من غير مراجعة إلى ذاته، وهو المسمى عند الحكماء بـ "العقل الفعال". ومن "روح الإيمان" العقل المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالقوة. ومن "روح القوة" النفس الناطقة الإنسانية وهي عقل هيولاني بالقوة. ومن "روح الشهوة" النفس الحيوانية التي شأنها الشهوة والغضب. ومن "روح المدرج" الروح الطبيعي الذي هو مبدأ التنمية والتغذية. وهذه الأرواح الخمسة متعاقبة الحصول في الإنسان على التدرج. فالإنسان ما دام في الرحم، ليس له إلا النفس النباتية. ثم ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية، أعني القوة الخيالية. ثم يحدث له في أوان البلوغ الحيواني والاشتداد الصوري النفس الناطقة، وهو العقل العملي. وأما العقل بالفعل، فلا يحدث إلا في قليل من أفراد البشر،

finito. Al contrario, l'universo del suo imperativo, sia egli lodato, nasce dalla sua essenza così come la luce nasce dal sole e la rugiada dal mare.

134. Nel suo *Kitāb al-I'tiqādāt* Ibn Bābūyeh dice ancora: «La credenza che noi professiamo nei riguardi dei profeti, degli inviati e degli imām, Iddio conceda ad essi la pace, è che in essi ci sono cinque spiriti: lo spirito del Santo, lo spirito della fede, lo spirito della potenza, lo spirito del desiderio e lo spirito che fa procedere per gradi. Nei credenti ce ne sono quattro, mentre negli empi e nelle bestie ce ne sono tre. Quanto al versetto coranico: «Ti chiederan dello Spirito. Rispondi: “Lo Spirito procede dall'ordine del mio Signore (...)»<sup>82</sup>, sta ad esprimere che lo Spirito è una creatura più sublime di Gabriele, di Michele e di Isrāfīl. Fu con il Messaggero di Dio, Iddio lo benedica e gli dia pace, nonché con gli angeli e proviene dal Regno».

135. Queste parole sono state prese tra le diverse tradizioni che son fatte risalire ai nostri *imām* infallibili, Iddio li benedica tutti. Per «Spirito del Santo» si intende qui lo Spirito primordiale che è presso Dio senza però risalire alla sua essenza, è ciò che i filosofi chiamano «l'intelletto agente»; per «Spirito della fede» si intende l'intelletto acquisito, vale a dire l'intelletto divenuto in atto dopo essere stato intelligibile in potenza; per «spirito della potenza» si intende l'anima umana pensante, che è intelletto materiale in potenza; per «spirito del desiderio» si intende l'anima vitale la cui condizione comporta l'appetito concupiscibile e l'appetito irascibile; per «spirito che fa procedere per gradi» si intende, infine, lo pneuma fisico che è il principio della crescita e della nutrizione. Questi cinque spiriti si attuano nell'uomo successivamente e gradualmente. Fin tanto che l'uomo rimane nel ventre della madre, non possiede che l'anima vegetativa. Di poi, in seguito alla nascita, l'anima vitale, vale a dire la facoltà immaginativa; poi, grazie alla crescita fisica e una volta che la sua forma esteriore ha più consistenza, sopravviene in lui l'anima pensante, ossia «l'intelletto pra-

<sup>82</sup> Cfr. sura XVII,85.

وهم العرفاء والمؤمنون حقاً بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأما روح القدس، فهو المخصوص بأولياء الله. وهذه الأرواح الخمسة أنوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها، كلّها موجودة بوجود واحد ذي مراتب متدرّجة الحصول فيمن وُجِدَتْ له.

(136) والذي يعضد ما ذكره صاحب الإعتقادات من طريق الرواية، ما نقل

عن كميل بن زياد أنه قال "سألت مولانا أمير المؤمنين علياً، عليه ألف التحية والسلام، فقلت: يا أمير المؤمنين! أريد أن تعرّفني نفسي! قال، عليه السلام: يا كميل! وأي النفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي، وهل هي إلا نفس واحدة؟ قال: يا كميل! إنما هي أربعة: النامية النباتية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلية الإلهية. وكلّ واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان.

فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبة، وماسكة، وهاضمة، ودافعة، ومولدة.

ولها خاصيتان: الزيادة والنقصان، وانبعاتها من الكبد.

والحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع، وبصر، وشم، وذوق، ولمس. ولها

خاصيتان: الشهوة والغضب، وانبعاتها من القلب.

والناطقة القدسية لها خمس قوى: فكر، وذكر، وعلم، وحلم، ونباهة. وليس لها

انبعاث، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية. ولها خاصيتان: النزاهة والحكمة.

والكلية الإلهية لها خمس قوى: بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعزّ في ذلّ، وغنى

tico». Quanto all'«intelletto in atto», si produce esclusivamente in una minoranza di esseri umani, ossia negli gnostici e nei fedeli autentici che credono in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi inviati e nell'Ultimo Giorno. Lo «Spirito del Santo», invece, è proprio degli amici di Dio. Questi cinque spiriti sono delle luci tra loro differenti in quanto all'intensità e alla debolezza della loro luminescenza. Sono tuttavia tutti esistenti in virtù di una sola esistenza e posseggono gradi che si attualizzano gradualmente in quelli che vengono ad esistere in atto.

136. A corroborare quel che l'autore del *Kitāb al-I'tiqādāt* asserisce attingendo alla tradizione, figura quanto ci è stato trasmesso da Kumayl Ibn Ziyād, che così dice: «Chiesi al nostro signore 'Alī, principe dei credenti, sia egli fatto mille volte oggetto di saluto e di pace, dicendogli: 'Oh principe dei credenti, vorrei che tu mi facessi conoscere la mia anima!', ed egli, su di lui la pace, mi rispose: 'O Kumayl, quale anima vorresti ch'io ti faccia conoscere?' Io rincalzai: 'O mio signore, non c'è forse una sola anima?', ed egli ribatté: 'O Kumayl, ce ne sono ben quattro! Quella vegetativa, che fa crescere; quella vitale, che è sensibile; quella pensante, santa e infine quella totalmente divina. Ciascuna di esse ha cinque potenze e due proprietà.

L'anima vegetativa e che fa crescere ha cinque potenze: quella che attira, quella che ghermisce, quella che assimila, quella che respinge e quella che genera. Ha pure due proprietà: la crescita e la decrescenza. La sua scaturigine è dal fegato.

L'anima sensibile e vitale ha cinque potenze: l'udito, la vista, l'olfatto, il gusto e il tatto. Ha pure due proprietà: la passionalità e l'irascibilità. La sua scaturigine è dal cuore.

L'anima pensante e santa ha cinque potenze: la riflessione, la memoria, la conoscenza, la clemenza e la nobiltà. Non ha scaturigine alcuna. Tra tutte è quella che più somiglia alle anime angeliche. Ha pure due proprietà: la rettitudine e la saggezza.

L'anima totalmente divina ha cinque potenze: la permanenza nella caducità, il benessere nella miseria, la potenza nell'umiliazione, la ricchezza nella povertà, la longanimità nella prova. Ha pure due proprietà: il compiacimento e l'abbandono in Dio. Questa,

في فقر، وصبر في بلاء. ولها خاصيتان: الرضا والتسليم. وهذه التي مبدؤها من الله  
 وإليه تعود. قال الله تعالى "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي". وقال "يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ  
 ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً". والعقل وسط الكل.

### المشعر الثالث. في حدوث العالم

(137) العالم بجميع ما فيه حادث زمني، إذ كل ما فيه مسبق الوجود بعدم  
 زمني، بمعنى أن لا هويّة من الهويّات الشخصية إلاّ وقد سبق عدمها وجودها،  
 ووجودها عدمها سبقاً زمانياً. وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات الماديّة،  
 فلكياً كان أو عنصرياً، نفساً كان أو بدنًا، إلاّ وهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود  
 والشخصيّة، مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في آيات الله تعالى وكتابه  
 العزيز، مثل قوله سبحانه "بَلْ هُمْ فِي بَلْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ". وقوله "عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ  
 وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ". وقوله تعالى "وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ  
 السَّحَابِ"، وقوله تعالى "إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ". وقوله "وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ  
 بِيَمِينِهِ". وقوله تعالى "إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا يُرْجَعُونَ". وقوله تعالى "كُلُّ

e solo questa, trae principio da Dio e a lui fa ritorno. Così dice infatti Dio, sia egli esaltato: «(...) e gli avrò soffiato dentro del mio spirito (...)»<sup>83</sup> e, ancora: «E tu, o anima tranquilla ritorna al Tuo signore, piacente e piaciuta (...)»<sup>84</sup>. L'intelletto è al centro di tutto.

TERZO. *Della contingenza del mondo*

137. Il mondo è, in una con tutto ciò che comprende, contingente e temporale, poiché l'esistenza di tutto ciò che contiene è stata preceduta dal suo proprio non-essere nel tempo, nel senso che non c'è nessuna ipseità individuale la cui non-esistenza non abbia preceduto la sua esistenza nel tempo e la cui esistenza, a sua volta, non preceda la non-esistenza nel tempo. In poche parole, non c'è alcuna realtà corporale e materiale, appartenente al mondo siderale o al mondo elementare, anima o corpo che sia, che non sia una ipseità innovata e la cui esistenza e individualità non siano caduche. Ma abbiamo altresì una prova evidente da parte di Dio laddove meditassimo sui segni di Dio, sia egli esaltato, e il suo possente Libro<sup>85</sup>, come là dove dice: «(...) Eppure costoro dubitano della Creazione Nuova!»<sup>186</sup>. E, ancora: «nel sostituirvi con altri simili a voi, nel crearvi a forme ignote, nuovi»<sup>87</sup>: E, ancora: «E vedrai i monti che credevi solidi e fermi passare via come passan leggere le nubi (...)»<sup>88</sup>. E, ancora: «(...) S'Ei volesse, vi annienterebbe tutti e produrrebbe un nuovo creato»<sup>89</sup>. E, ancora: «(...) i cieli saranno ripiegati nella Sua destra (...)»<sup>90</sup>. E, ancora: «Noi, Noi erediteremo la terra e tutti coloro che vi abitano, e a Noi tutti saran ricondotti!»<sup>91</sup>. E, ancora: «E tutto quel che vaga sulla terra perisce e solo

<sup>83</sup> Cfr. sura XV,29.

<sup>84</sup> Cfr. sura LXXXIX,27-28.

<sup>85</sup> Cfr. sura XLI,41.

<sup>86</sup> Cfr. sura L,15.

<sup>87</sup> Cfr. sura LVI,61.

<sup>88</sup> Cfr. sura XXVII,88.

<sup>89</sup> Cfr. sure XIV,19 e XXXV,16.

<sup>90</sup> Cfr. sura XXXIX,67.

<sup>91</sup> Cfr. sura XIX,40, dove però l'ultimo verbo è *yargi'ūna* e non *targi'ūna* come nel testo arabo.

مَنْ عَلَيْهَا فَاَنْ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" وقوله تعالى "إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا" وكل أتوه فرداً.

(138) ومبدأ هذا البرهان المشار إليه تارةً من جهة تجدد الطبيعة، وهي صورة جوهريّة سارية في الجسم، هي المبدأ القريب بحركته الذاتية وسكوته ومنشأ آثاره. وما من جسم إلا ويتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوريّ الساري في جميع أجزائه، وهو أبداً في التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال والانهدام. فلا بقاء لها، ولا سبب لحدوثها وتجددها، لأنّ الذاتيّ غير معلّل بعلة سوى علة الذات. والجاعل إذا جعلها، جعل ذاتها المتجددة. وأمّا تجددها، فليس بجعل جاعل وصنع فاعل. وبها يرتبط الحادث بالقديم لأنّ وجودها بعينه هذا الوجود التدريجيّ، ويقاؤها عين حدوثها وثباتها عين تغييرها. فالصانع بوصف ثباته وبقائه أبدع هذا الكائن المتجدد الذات والهوية.

(139) والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة، غير صالح لذلك. فإنّ الحركة أمر عقليّ إضافيّ، عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى

resta il Volto del tuo Signore, pieno di Potenza e di Gloria»<sup>92</sup>. E, ancora: «Tutti coloro che sono nei cieli e sulla terra, tutti s'accostano al Misericordioso come servi (...) e ognuno di loro s'accosterà a lui, solo»<sup>93</sup>.

138. Il principio della prova sopra indicata viene a volte visto nella considerazione dell'incessante rinnovamento della natura, che è una forma sostanziale che scorre nel corpo; è il principio prossimo del movimento essenziale di questo corpo o della sua quiete ed è l'origine di tutti gli effetti che esso esercita. Non c'è nessun corpo la cui essenza non sia costituita di questa forma sostanziale, che scorre in tutte le sue parti. Questo corpo è incessantemente soggetto a cambiamento, a scorrimento, a rinnovamento, a deperimento, a cessazione e ad annientamento. Non c'è quindi stabilità per la natura né c'è una causa per il suo divenire e il suo incessante rinnovarsi, poiché ciò che è essenziale non è causato da una causa che non sia la causa stessa dell'essenza. Quando l'Instauratore ha instaurato la natura, altro non instaurò se non proprio questa essenza in incessante rinnovamento. Per quanto concerne questo incessante rinnovamento, tuttavia, esso non è ascrivibile all'intervento di un instauratore e all'agire di un agente creatore. Il legame tra ciò che è temporale e ciò che è eterno è dovuto alla natura, poiché l'esistenza di questa natura consiste precisamente in detta esistenza che si compie gradualmente. Il permanere della natura è lo stesso suo divenire e la sua stabilità è il suo stesso cambiamento. Così il Creatore, che ha come qualificazioni /a Lui proprie/ la stabilità e la permanenza, ha dato origine ex novo a questo essere in divenire la cui essenza e ipseità sono in incessante rinnovamento.

139. Ciò a cui i filosofi hanno assegnato la funzione di intermediario al fine di operare un legame tra il temporale e l'eterno, vale a dire il movimento, non è atto a tale funzione. Il movimento, infatti, è un dato dell'intelletto e qualcosa di relativo, sta a signifi-

<sup>92</sup> Cfr. sura LV,26-27.

<sup>93</sup> Cfr. sura XIX,93,95.

الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو من الوجود الحدوثي والحدوث التدريجي، والزمان كمية ذلك الخروج والتجدد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة إلى الفعل تدريجاً، والزمان مقداره. وشيء منهما لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنها تابعة في الثبات والتجدد لمحالها. فلم يبق إلا ما ذكرناه. وقد بسطنا القول المشبع لإثبات هذا المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه.

(140) وتارة من جهة إثبات الغايات للطبائع، وإنها تستدعي من جهة

استكمالاتها الذاتية وحركاتها الجوهرية، أن يتبدل عليها هذا الوجود، ويزول عنها هذا الكون، وينقطع الحرث والنسل، وينهدم هذا البناء، ويصعق من في الأرض والسماء، وتخرب هذه الدار وينتقل هذا الأمر إلى "الواحد القهار".

(141) قال أمير المؤمنين وإمام الموحدين، عليه السلام، في خطب نهج

البلاغة مشيراً إلى دثور العالم وزواله من جهة إثبات الغاية والرجوع إلى البداية: "كلّ شيء خاضع له وكلّ شيء قائم به، غنى كلّ فقير، وعزّ كلّ ذليل، وقوة كلّ ضعيف، ومفزع كلّ ملهوف. من تكلم، سمع نطقه؛ ومن سكت، علم سرّه؛ ومن عاش، فعليه رزقه ومن مات، فإليه منقلبه". ثمّ ساق الكلام إلى قوله، عليه السلام، في أحوال الإنسان

care il passaggio di una cosa dalla potenza all'atto, non ciò per cui detta cosa passa dall'una all'altro, vale a dire da un'esistenza in divenire e un divenire che si compie gradualmente. Il tempo, a sua volta, è la misura di questo passaggio e di questo incessante rinnovamento. Il movimento è dunque il passaggio graduale di questa sostanza dalla potenza all'atto, mentre il tempo ne è la misura. Ma né il movimento né il tempo sono atti a fungere da intermediari per operare un legame tra ciò che è contingente e ciò che è eterno. Del pari non lo sono gli accidenti, giacché quanto a stabilità e a rinnovamento dipendono dai loro soggetti di inesione. Non resta dunque che ciò che abbiamo detto sopra. Del resto, per confermare ciò di cui qui si discetta, abbiamo esposto in tutti gli altri nostri scritti argomentazioni tanto persuasive da non necessitare ulteriori aggiunte.

140. Ma lo stesso principio viene altre volte visto sotto l'aspetto della dimostrazione dei fini insiti nelle nature. Esse, infatti, per il perfezionamento della propria essenza e il movimento della loro stessa sostanza postulano che detta esistenza subisca una mutazione radicale, venga in esse a cessare detto divenire, si interrompa ogni aratura e figliolanza, sia demolito siffatto edificio, sia fulminato chiunque è sulla terra e in cielo, sia abbattuta la presente dimora e l'ordine delle cose si porti presso «l'Unico, il Soggiogatore»<sup>94</sup>.

141. Il principe dei credenti, *imām* di coloro che professano per davvero il *tawhīd*, Iddio gli dia pace, nei sermoni contenuti nel suo *Nahğ al-balāğah* in cui tratta dell'evanescenza e della cessazione del mondo allo scopo di affermare la fine e il ritorno all'inizio, dice: «Ogni cosa è a lui sottomessa ed ogni cosa sussiste per lui. Egli è la ricchezza di chiunque è povero, l'onore di chiunque è disonorato, la forza di chiunque è debole, l'asilo di chiunque è angustiato. Se qualcuno parla, egli ode quel che dice; se qualcuno tace, egli conosce il suo segreto. A coloro che vivono, egli dà di che sostentarsi mentre per coloro che muoiono egli è la meta finale». Di poi l'Imām, su di lui la pace, sposta il suo sermone sulla condi-

<sup>94</sup> Cfr. sure XII,39; XIII,16; XIV,48; XXXVIII,65; XXXIX,4; XL,16.

وولوح الموت فيه على التدرّيج "فلم يزل الموت يبالغ في جسده، حتّى خالط سمعه، فصار بين أهله لا ينطق بلسانه، ولا يسمع بسمعه؛ يردّد طرفه في وجوههم، يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمع رجع كلامهم. ثمّ ازداد الموت التياطاً به، فقبض بصره، كما قبض سمعه. وخرجت الروح من جسده فصار جيفة بين أهله، قد أوحشوا من جانبه، وتباعدوا من قربه: لا يسعد باكياً ولا يجيب داعياً. ثمّ حملوه إلى محطّ في الأرض، وأسلموه فيه إلى عمله، وانقطعوا عن زورته، حتّى إذا بلغ الكتاب أجله، والأمر مقاديره وألحق آخر الخلق بأولّه، وجاء من أمر الله ما يريد من تجديد خلقه. أمار السماء وقطرها؛ وأرجّ الأرض وأرجفها؛ وقلع الجبال ونفسها ودك بعضها بعضاً من هيبة جلاله وبخوف سطوته. وأخرج من فيها فجدهم بعد إخلاقهم، وجمعهم بعد تفريقهم. ثمّ ميزهم لما يريد من مسائلتهم عن خفايا الأعمال وخبايا الأفعال، وجعلهم فريقين: أنعم على هؤلاء، وانتقم من هؤلاء. فأما أهل الطاعة، فأثابهم بجواره، وخلّدهم في داره، حيث لا يظعن النزال، ولا يتغيّر بهم الحال، ولا تهولهم الأفزع، ولا تنالهم الأسقام، ولا يعرض لهم الأخطار، ولا تشخصهم الأسفار. فأما أهل المعصية، فأنزلهم شرّ دار، وغلّ الأيدي إلى الأعناق، وقرن النواصي بالأقدام، وألبسهم سراويل القطران ومقطّعات النيران".

zione umana e il graduale penetrare della morte nell'uomo con le parole: «Così la morte non cessa nemmeno un istante di insinuarsi in ogni recesso del suo corpo, finisce persino con il raggiungere il suo udito, sì ch'egli diviene in mezzo ai suoi incapace di parlare con la sua lingua e di sentire con il suo udito; i suoi occhi si appendono con spasmo ai loro sguardi, vede i movimenti delle loro labbra, ma non sente più il suono delle loro parole. Poi la morte si insinua più profondamente in lui, gli ghermisce la vista, come già gli aveva ghermito l'udito. Infine il suo spirito esce dal corpo ed egli diviene cadavere tra i suoi, avviene persino che si scostino dal suo fianco, si allontanano da lui: non può rendere felice chi piange, non può rispondere a chi lo chiama. Lo portano in una fossa scavata nella terra, dove lo abbandonano a se stesso, cessano pian piano di fargli visita, fino a quando il libro non raggiunga il termine fisso, che i tempi siano compiuti, che gli ultimi si congiungeranno con i primi e che per ordine di Dio ha luogo la palingenesi della creazione da lui voluta. Egli allora scuoterà il cielo e lo precipiterà; sommuoverà la terra e la farà tremare; sradicherà le montagne e le disperderà ed esse per il terrore della sua gloria e il timore della sua potenza cozeranno le une contro le altre. Farà uscire tutti coloro che vi si trovano, li chiamerà a nuova vita dopo averli logorati, li radunerà dopo averli dispersi. Poi li separerà a seconda delle domande che vorrà loro fare e li farà disporre in due gruppi: colmerà di felicità gli uni, e si manifesterà come Dio vindice agli altri. Coloro che sono stati a lui sottomessi, li ricompenserà mettendoli a sé vicino, li renderà eterni nella sua dimora, dove coloro che ci vivono non intraprendono viaggio, dove resteranno immutabili, dove non ci sono paure che li spaventino, né malattie che li colpiscano, né pericoli che li minaccino, né viaggi da intraprendere per altri luoghi. Quanto ai ribelli, li farà scendere nella peggiore delle dimore. Le loro mani saranno incatenate ai loro colli, e i loro ciuffi ai piedi. Farà ad essi indossare tuniche di catrame<sup>95</sup> e vesti tagliate nel fuoco»<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Cfr. sura XIV,50.

<sup>96</sup> Cf. *Sermone* 107 dell'edizione curata dal Centro Culturaler Islamico Europeo, Roma, s.d., pp. 66-68. Riferimento coranico in sura XXII,19: «Ma per quei che lo rinnegano saran tagliate vesti di fuoco».

## خاتمة الرسالة

(142) اعلم أن الطرق إلى الله تعالى كثيرة، لأنه ذو فضائل وجهات غير عديدة "وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا"، لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم وأشد البراهين. وأوثقها وأشرفها إليه وإلى صفاته وأفعاله، هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره. فيكون الطريق إلى البغية من البغية، لأنه البرهان على كل شيء. وهذه سبيل جميع الأنبياء والصديقين، سلام الله عليهم أجمعين، "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي". "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى". فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ". ثم يستشهدون بذاته تعالى على صفاته، وبصفاته على أفعاله وآثاره واحداً بعد واحد.

(143) وغير هؤلاء، يتوسلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته، بواسطة أمر آخر غيره. كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيين بالحركة للجسم والمتكلمين

### Chiusura del trattato

142. Sappi che le vie che conducono a Dio, sia egli esaltato, sono molteplici, perché possiede virtù e aspetti innumerevoli: «Ognuno ha una direzione verso la quale Dio lo volge (...)»<sup>97</sup>. Alcune di queste vie, tuttavia, sono più illuminate di altre, sono di una virtù superiore, sono più rigorose e presentano prove più impegnative. La via più sicura e superiore a tutte le altre vie che conducono alla sua essenza, attributi e operazioni, è quella in cui, in un sillogismo, il termine medio altro non è che Dio stesso, poiché in questo caso la via che conduce all'oggetto bramato non è altro che lo stesso oggetto bramato. Egli è, infatti, la prova di tutte le cose. È stata questa la via di tutti i profeti e di tutti i giusti, Iddio dia pace ad essi tutti, come è scritto: «Di: «Questa è la mia via, io chiamo a Dio fondandomi su visibile prova, io e quei che mi seguono (...)»<sup>98</sup>, «Chè queste cose sono scritte nelle pagine antiche, le pagine di Abramo e di Mosè»<sup>99</sup>. Costoro son dunque quelli che cercano la testimonianza dell'Altissimo su lui stesso: «Iddio stesso è testimoniaio che non c'è altro dio che Lui (...)»<sup>100</sup> e cercan poi la testimonianza dell'essenza divina sugli attributi divini e, infine, una dopo l'altra, le testimonianze dei suoi attributi, operazioni ed effetti.

143. Gli altri cercano di aprirsi la strada verso la conoscenza di Dio, sia egli esaltato, e dei suoi attributi ricorrendo a qualche altra cosa che non è lui stesso. Così la maggior parte dei filosofi cercano

<sup>97</sup> Cfr. sura II,148.

<sup>98</sup> Cfr. sura XII,108.

<sup>99</sup> Cfr. sura LXXXVII,18-19. Stranamente Bausani traduce l'ultimo versetto «le pagine di Mosè e d'Abramo», invertendo le priorità!

<sup>100</sup> Cfr. sura III,18.

بالحدوث للخلق أو غير ذلك. وهي أيضا دلائل وشواهد، لكن هذا المنهاج أحكم وأشرف. وقد أُشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ". وإلى هذه الطريقة أشار بقوله "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ".

(144) فالرَبَّانِيُّونَ ينظرون إلى حقيقة الوجود أولاً ويَحَقِّقُونَهَا ويعلمون أَنَّهَا أصل كلِّ شَيْءٍ وَأَنَّهَا واجب الوجود بحسب الحقيقة. وَأَمَّا الإمكان والحاجة والمعلولِيَّة، فَإِنَّمَا تلحق الوجود لا لأجل حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان، والغنى والحاجة، يصلون إلى توحيد صفاته، ومن صفاته إلى كَيْفِيَّةِ أحواله وأثاره.

(145) وقد مرَّ فيما أسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحق من أفق البيان، وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان، من أن الوجود، كما مرَّ، حقيقة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، ولا حد لها، ولا معرف لها، ولا برهان عليه، وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها، إلا بالكمال والنقص، والتقدم والتأخر، والغنى والحاجة، أو بأمور

di aprirsi un varco che porti a lui passando per la contingenza delle cose. I filosofi naturalisti lo cercano prendendo ad argomento il movimento dei corpi, i *Mutakallimūn* adducono invece come argomentazione la nascita del mondo nel tempo o altre cose. Anche queste son prove e testimonianze, sì, però la via di cui parliamo noi è più saggia e più nobile. In effetti è a tutte queste differenti vie che si fa allusione nel libro divino là dove Dio Altissimo dice: «Mostre-remo loro i Segni Nostri sugli orizzonti del mondo e fra di essi, finché non sia chiaro per loro che esso è la Verità (...)»<sup>101</sup>, mentre si fa allusione alla via da noi indicata là dove Dio dice: «(...) Non ti basta sapere che il tuo Signore è a tutte le cose presente?»<sup>102</sup>.

144. Così i *Rabbāniyyūn*<sup>103</sup> meditano in primo luogo sulla realtà essenziale dell'essere, l'approfondiscono e comprendono ch'essa è il principio di tutte le cose, che è l'Essere necessario laddove venga compresa in ciò che veramente è. Quanto alla contingenza, allo stato di necessità e alla condizione di causato, si tratta di cose aggiunte all'atto di esistere, la cui ragione non è nella realtà di quest'ultimo, ma son dovute a imperfezioni e a negatività che sono estranee all'origine della sua realtà. Di poi, meditando su ciò che è inerente alla necessità e alla contingenza, alla capacità e all'incapacità di bastare a sé, pervengono all'unicità, *tawḥīd*, degli attributi di Dio e comprendono, in virtù di essi, il *come* delle sue disposizioni e operazioni.

145. Nelle prove che abbiamo sopra avanzato c'era già qualcosa grazie a cui era spuntata sull'orizzonte della spiegazione la luce dell'Essere reale, mentre il sole della realtà essenziale si levava all'orizzonte della gnosi mistica. Quel qualcosa era che l'essere, come abbiamo già detto, è una realtà semplice, non comporta né genere, né differenza, né definizione, né notificazione, né prova, né dimostrazione. La differenza tra queste unità monadi e le loro individuazioni numeriche non consiste altro che in una differenza

<sup>101</sup> Cfr. sura XLI,53.

<sup>102</sup> Cfr. sura XLI, conclusione del versetto 53.

<sup>103</sup> Allusione ai teosofi o saggi di Dio.

عارضة كما في أفراد ماهية واحدة. وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا أتم منه، وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الأتم، والجلال الأرفع، وعدم التناهي في الشدة، إذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة، ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص.

(146) وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأوّل تعالى لا يجامعه، وهو ظاهر فالقصور لاحق لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثنائي من حيث ثانويّتها وتأخرها. فالأوّل على كماله الأتم الذي لا نهاية له. والعدم والافتقار إنّما ينشئان عن الإفاضة والجعل ضرورة أنّ المجمعول لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفيّاض في مرتبة الوجود. فهويّات الثنائي متعلّقة على ترتيبها بالأوّل، فتنجبر قصوراتها بتمامها وافتقارها بغنائها. وكلّ ما هو أكثر، تأخراً عنه، فهو أكثر قصوراً وعدمًا.

(147) فأوّل الصوادر عنه تعالى يجب أن يكون أجلّ الموجودات بعده، وهو الوجود الإبداعيّ الذي لا إمكان له إلّا ما صار محتجّباً بالوجوب الأوّل، وهو عالم الأمر الإلهي. ولا يسع فيه إلّا الأرواح القادسة على تفاوتها في القرب من الذات الأحديّة، لأنّها

quanto alla perfezione e all'imperfezione, all'anteriorità e alla posteriorità, alla capacità o all'incapacità di bastare a sé, o in cose accidentali, come nel caso di individui che partecipino di una medesima quiddità. Al sommo della propria perfezione, questa realtà essenziale è l'atto puro di esistere, tale che non se ne ha di più perfetto, è la realtà semplice della necessità di esistere, che implica la perfezione massima, la gloria più sublime e l'infinitudine quanto all'intensità, giacché ogni grado di essere inferiore a questo in intensità non sarebbe più l'atto puro di esistere ma si accompagnerebbe a mancanza e ad imperfezione.

146. Ma la mancanza di essere non rientra nella realtà essenziale dell'essere né in cose che gli siano inerenti, poiché questa mancanza è non-essere e il non-essere è la negazione dell'origine dell'essere, è anzi la negazione della sua perfezione. È per tale ragione che l'Essere primo, sia egli esaltato, esclude in modo assoluto ogni non-essere. Ciò è evidente. La mancanza si accompagna non all'origine dell'essere, bensì al suo accadere in un secondo grado e in seguito. La mancanza e le negatività sopraggiungono agli esseri secondi quanto alla loro situazione di esseri secondi e alla loro posteriorità /nell'essere/. L'Essere primo permane nella perfezione più completa, che non comporta alcun limite. La negatività e l'indigenza quanto all'essere hanno invece origine dall'emanazione e dall'instaurazione. Necessariamente ciò che è instaurato non è uguale all'instauratore, l'emanazione non è uguale alla sorgente emanatrice quanto al livello del suo atto di esistere. Le ipseità degli esseri secondi dipendono dunque, nel loro ordine, dall'Essere primo. Di conseguenza, le loro mancanze sono compensate dalla sua pienezza e la loro indigenza è compensata dalla sua ricchezza. Più accentuata è la posteriorità di un essere in rapporto all'Essere primo, più accentuate ne risultano la mancanza e la negatività.

147. Il primo essere derivante dall'Altissimo è quindi necessariamente il più glorioso essere dopo di lui, vale a dire l'esistenza primordialmente instaurata, la quale non comporta altra contingenza se non quella che è velata dalla Necessità prima. È il mondo dell'imperativo divino, dentro il quale non sono contenuti se non gli spiriti santi che si distinguono tra di loro in virtù della prossi-

بمنزلة الأضواء الإلهية. والعبارة عن جملتها روح القدس، لأنها كشخص واحد. وهي ليست من العالم، ولا واقعة تحت قول "كُنْ"، لأنها نفس الأمر والقول. وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها.

(148) ثم الطبائع والصور على مراتبها، ثم بسائط الأجسام واحداً بعد واحد إلى المادة الأخيرة، التي شأنها القبول والاستعداد. وهي النهاية في الخسة والظلمة. ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف والتكميل، راجعاً إلى ما نزل منه، عائداً إلى ما بدأ منه، بتهيئ المواد، وتحريك الأجساد، وإحداث الحرارة المهيجة السماوية في الأسطوانات من تداولير النيرات الموجبة لنشؤ النبات بعد الجماد وسياسة المركبات إلى درجة قبول الحيوية وتشويق النفوس إلى أن تبلغ إلى درجة العقل المستفاد الراجعة إلى الله الجواد.

(149) فانظر إلى حكمة المبدع البديع: كيف أبدع الأشياء وأنشأ الأكوان من الأشرف فالأشرف. فأبدع أولاً أنواراً قدسيةً وعقولاً فعالة، تجلّى بها وألقى فيها مثاله. فأظهر منها أفعاله، واخترع بتوسطها أجساماً كريمة صافية نيرة، نوات نفوس حيوانية دائمة الحركات تقرباً إلى الله وعبودية له. وحملها في سفينة "ذات ألواحٍ و دُسرٍ" جارية في بحر القضاء والقدر "بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا" و "إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا".

mità rispetto all'Essenza una e sola, poiché non costituiscono altro che le irradiazioni divine. Il termine «spirito del Santo» sta a significare il loro insieme, poiché formano insieme come una sola persona. Lo spirito del Santo non è di questo mondo, non cade sotto la parola «Sii», poiché è egli stesso questo imperativo e parola. Dopo di lui viene il livello delle anime con le loro gerarchie.

148. Seguono poi le nature e le forme che costituiscono a loro volta una gerarchia di gradi, quindi i corpi semplici, uno dopo l'altro, fino alla materia infima, la cui condizione è la ricettività pura e l'attitudine a ricevere le forme. È il limite quanto all'abiezione e alle tenebre. Di poi l'essere comincia ad elevarsi, attraverso un processo che gli conferisce sottilità e perfezione crescente, compiendo il suo ritorno verso là donde era disceso, tornando là dove aveva preso origine, grazie ad un processo che sommuove le cose costituite di materia, mette in movimento i corpi, grazie alla rivoluzione dei luminari genera il calore di origine celeste che, agendo a sua volta sugli elementi, favorisce la formazione dei vegetali dopo quella dei minerali, spinge i composti elementari fino al grado in cui son capaci di ricevere la linfa vitale e ispira alle anime il vivo desiderio di raggiungere il grado dell'intelligenza in atto nel loro far ritorno a Dio il munifico.

149. Medita, quindi, sulla sapienza di colui che instaura l'essere dal nulla: come ha egli instaurato le cose e dato vita agli esseri dal nobile al più nobile. Egli creò dapprima santi luminari e intelletti agenti, ad essi e per essi egli si trasfigurò, proiettando in essi la sua immagine; per mezzo di essi manifestò le sue operazioni, per il loro tramite creò in modo vario nobili corpi, puri e dispensatori di luce, provvisti di anime viventi perennemente in moto nell'anelito di avvicinarsi a Dio e nell'adorarlo quale loro Signore. Questi corpi celesti egli li ha portati su un naviglio «formato di tavole e chiodi»<sup>104</sup>, spiegato sull'oceano del Decreto e del destino. «(...) In nome di Dio sia il viaggio e l'ormeggio! (...)»<sup>105</sup>. «Verso il Signore sia il suo termine!»<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Cfr. sura LIV,13.

<sup>105</sup> Cfr. sura XI,41.

<sup>106</sup> Cfr. sura LXXIX,44.

(150) وجعلها مختلفة في الحركات. و نسب أضواء النيرات المعدة لنشؤ الكائنات. ثم خلق هيولى العناصر التي هي أخص الممكنات، وهي نهاية تدبير الأمر، فإنه يدبر الأمر من السماء إلى الأرض. ثم يعرج إليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والأركان؛ ثم النبات من صفوتها؛ ثم الحيوان؛ ثم الإنسان. وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعال. فيه وقف تدبير الخير والجود، واتصل بأوله آخر دائرة الوجود.

تم بعون الملك الودود الذي هو  
مفيض الخير والجود

150. Queste anime celesti egli costituì differenti le une dalle altre quanto ai loro moti, demandò le irradiazioni dei luminari così disposti alla crescita degli esseri sublunari. Di poi creò la materia degli elementi, che è la più vile delle creature contingenti e il termine ultimo nell'economia dell'imperativo /che porta all'esistenza/. Esso attua la propria economia dal cielo alla terra e si eleva quindi a Lui dando l'essere ai minerali attraverso una equilibrata mistione degli elementi e dei primi principi; poi ai vegetali con la sostanza più pura di detti elementi; poi agli animali e infine all'uomo. E quando quest'ultimo raggiunge la pienezza del suo essere grazie alla conoscenza e alla perfezione, raggiunge il grado dell'intelletto agente. Qui si arresta l'economia del bene e della munificenza e il punto estremo del ciclo dell'essere si ricongiunge con il suo Principio.

*Terminato con l'aiuto del Sovrano amabilissimo<sup>107</sup>  
che è sorgente di bene e di munificenza*

<sup>107</sup> Epiteto di Dio che ricorre in sure XI,90 e LXXXV,14 che Bausani traduce nella prima con 'dolce', e con 'che ama' nella seconda.



## INDICE

<i>Prefazione</i> di Hossein Ghafari	7
<i>Introduzione</i> di Henry Corbin	13
PROEMIO	43
Nel nome di Dio, clemente, misericordioso	
INTRODUZIONE	53
Verifica del concetto e delle leggi dell'essere e affermazione della sua realtà e dei suoi modi di essere. Comprende diversi penetrali	
PRIMO PENETRALE	55
Elucidazione del fatto ch'esso non ha bisogno di essere notificato	
SECONDO PENETRALE	59
Sul modo in cui l'essere racchiude le cose	
TERZO PENETRALE	63
Dell'inveramento dell'essere in concreto	
QUARTO PENETRALE	83
Rimozione dei dubbi avanzati contro la realtà concreta dell'esistente	
QUINTO PENETRALE	103
In qual maniera la quiddità è qualificata come esistenza?	

SESTO PENETRALE	119
A proposito della domanda: «In cosa consiste la particolarizzazione delle esistenze individuali e delle loro ipseità?»	
SETTIMO PENETRALE	129
Sul fatto che la cosa oggetto per essenza di instaurazione è l'instauratore e che ciò che emana dalla Causa è l'esistenza e non la quiddità	
OTTAVO PENETRALE	145
Sulla modalità dell'instaurazione e dell'emanazione, sulla realtà positiva del Creatore primo e sul fatto che l'instauratore ed emanatore è unico, esente da pluralità e senza socio alcuno. È costituito di più di un /sotto/penetrale	
PRIMA VIA	147
Dell'esistenza di Dio Altissimo e della sua unità. È costituita di /sotto/penetrali	
SECONDA VIA	169
Considerazioni frammentarie sugli attributi di Dio – sia egli esaltato – È costituita di /sotto/penetrali	
TERZA VIA	179
Indicazione concernente l'azione demiurgica e la creazione ex novo. È costituita di /sotto/penetrali	
<i>Chiusura del trattato</i>	199