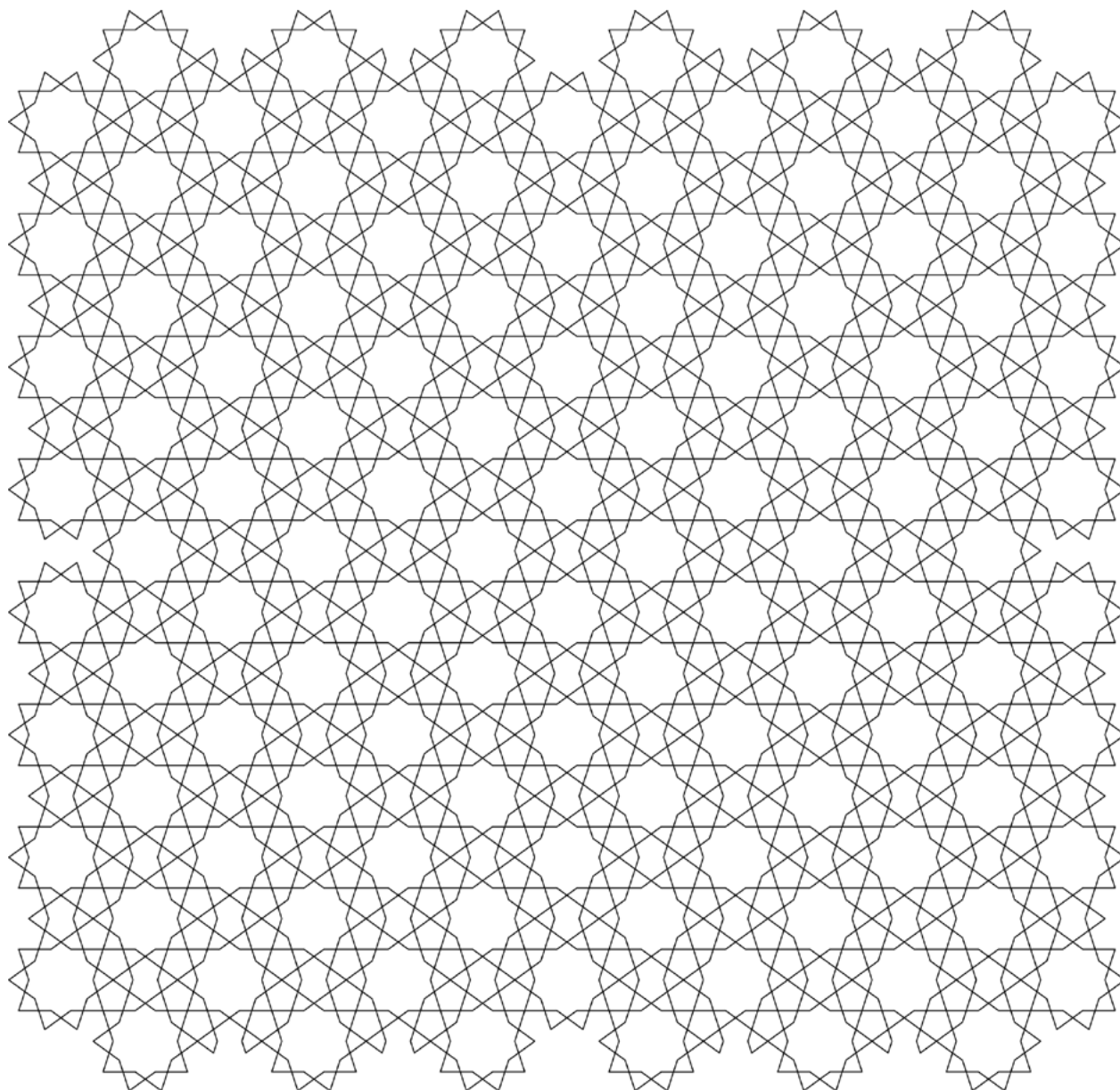


⋮

**IBN 'ARABĪ: IL LIBRO DELLA REGOLA STABILITA IN
MODO INEQUIVOCABILE SULLE CONDIZIONI CHE SONO
INDISPENSABILI PER LA GENTE DELLA VIA DI ALLAH**

Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi



INTRODUZIONE

L'autenticità dell'opera

Il libro compare nei due elenchi delle sue opere redatti da Ibn 'Arabī stesso ⁽¹⁾, ma non nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadrud-dīn al-Qūnawī insieme all'autore ⁽²⁾. Osman Yahya nella sua *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabī*, Damasco, 1964, nella sezione dedicata a quest'opera, a pag. 155 afferma che essa è menzionata nelle *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, nel tomo IV, pag. 374. In realtà non si tratta di un riferimento all'opera, ma piuttosto alla regola in se stessa, poiché nel Cap. 559 [IV 373.22] si legge: “La regola stabilita in modo inequivocabile riguardo alla conoscenza della condizione e del condizionato: su di essa si fonda la gente della realizzazione in questa Via”. L'opera è invece menzionata nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 159 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, senza riportarne il titolo ma riferendosi ad essa come “la nostra raccomandazione al Maestro”, e commentando un passaggio in essa contenuto.

Non vi sono dubbi quindi sull'attribuzione a Ibn 'Arabī di quest'opera, anche se non ci è pervenuto alcun manoscritto di essa scritto di suo pugno.

Il titolo

Nel testo stesso dell'opera Ibn 'Arabī precisa di averla intitolata *al-Amr al-muḥkam al-marbūt fī-mā yalzamu ahl tarīq Allah ta'ālā min aš-šurūt* e su questo punto non vi sono discordanze tra i manoscritti più antichi che ci sono pervenuti, anche se non sempre il titolo riportato all'inizio coincide con esso. Nel *Fihrist* il titolo riportato è *Kitāb al-amr al-muḥkam al-marbūt fī ma'rifat mā yaḥtāḡu ilay-hi ahl tarīq Allah ta'ālā min al-šurūt* ⁽³⁾; nell'*Iḡāza* il titolo riportato è semplicemente *Šurūt ahl at-tarīq*. Altre varianti del titolo sono menzionate da Osman Yahya nella *Histoire* citata, a pag. 154.

1 Si tratta del *Fihrist al-muṣannafāt*, redatto prima dell'anno 627 dall'Egira, ove l'opera è menzionata con il numero 61 nell'edizione di Affifi del 1953 e con il numero 59 nell'edizione di 'Awwād del 1954, e dell'*Iḡāza li-l-malik al-Muzaffar*, un diploma di autorizzazione all'insegnamento delle sue opere, redatto nell'anno 632 dall'Egira per il Re di Damasco, ove l'opera è menzionata al numero 62 dell'elenco nell'edizione di Badawī del 1955.

2 Su questo testo si può consultare lo studio di Gerald Elmore “*Sadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī*” pubblicato nel *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 56, No. 3 (July 1997), pag. 161-181, in particolare a pag. 180.

3 Nell'edizione di Affifi manca *al-muḥkam*.



La data ed il luogo di redazione

Osman Yahya afferma che l'opera venne redatta a Konya nell'anno 602 dall'Egira, basandosi per la data sul *colophon* del manoscritto Veliyuddin 51, e per il luogo sul testo del manoscritto Esad Effendi 1448. In realtà alla fine del manoscritto Veliyuddin 51 il copista precisa di averlo copiato dal manoscritto originale dell'autore redatto a Damasco nel mese di Ġumāda al-ūlā dell'anno 602 dall'Egira. Il riferimento a Konya che si trova nel testo non è connesso con la sua redazione ma con un aneddoto che venne riportato ad Ibn 'Arabī durante il suo soggiorno in quella città nell'anno 602 dall'Egira.

Il contenuto dell'opera

Nelle prima pagine del testo Ibn 'Arabī afferma: “Il mio scopo in questo breve trattato è quello di spiegare la stazione della Maestria ed i suoi requisiti, la stazione dell'aspirante ed i suoi requisiti, come deve comportarsi la gente della via di Allah e come essi devono trattare la via di Allah”, e subito dopo aver precisato il titolo aggiunge: “Invero l'epoca attuale è piena di false e grandi pretese: non c'è aspirante veridico che percorra la via con piede fermo, né Maestro realizzato che gli dia il buon consiglio, lo faccia uscire dalla frivolezza della sua anima e dalla sua ammirazione per la sua opinione, e gli faccia capire la via del Vero. L'aspirante pretende di avere la Maestria e la supremazia e tutto questo è confusione e illusione”. Nella prima parte della sua vita, quando era ancora in Occidente, Ibn 'Arabī aveva redatto almeno tre opere che contenevano delle raccomandazioni per l'aspirante ⁽⁴⁾, ma non aveva mai affermato che non c'erano più Maestri realizzati, tanto più che ne aveva incontrato numerose decine, come menzionò nel *Kitāb ad-durra al-fāḥira fī dīkr man intafātu fī tarīq al-āḥira* ⁽⁵⁾. Questo cambiamento si spiega con il fatto che nell'anno 558 dall'Egira Ibn 'Arabī partì da Tunisi, ove era ospite dell'amico al-Mahdawī, per recarsi alla Mecca, iniziando così il periodo delle sue peregrinazioni in Oriente. In Arabia, ed in particolare alla Mecca che era la culla dell'Islām ed il suo centro spirituale, si aspettava di trovare negli uomini una tradizione ancor più viva che nel periferico Occidente, ma la realtà che scoprì fu completamente diversa: i suoi insegnamenti venivano smentiti e contestati, tanto che ad un

4 Si tratta del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, del *Kitāb kunh mā lā budda min-hu li-l-murīd* e del *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*. Ampii estratti delle parti di queste opere riguardanti l'aspirante sono stati tradotti da Miguel Asín Palacios in *El Islam cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931.

5 Di quest'opera non è noto alcun manoscritto. Ibn 'Arabī quando ormai risiedeva a Damasco, non avendo più a disposizione il manoscritto che aveva lasciato in Occidente, ne redasse a memoria un sunto (*muḥtaṣar*) per uno dei suoi compagni, come egli stesso precisa all'inizio del libro, a pag. 394 dell'edizione pubblicata nel primo volume delle *Rasā'il* edito nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation. Il *Kitāb ad-durra al-fāḥira* è menzionato nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 334 dell'edizione pubblicata nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation, e nel capitolo 32 [I 206.21] e 71 [I 617.10] delle *Futūḥāt*.

certo punto decise di non insegnare più e di dedicarsi solo a se stesso, ma la notte stessa ebbe una visione in cui Allah gli ordinava di consigliare i Suoi servitori ⁽⁶⁾. Tutto ciò è riportato nella *Risāla rūḥ al-quds*, redatta alla Mecca nell'anno 600 dall'Egira, in cui confidava all'amico Mahdawī le impressioni avute nei luoghi che fino ad allora aveva visitato ⁽⁷⁾, rilevando la decadenza dei Maestri e degli aspiranti, decadenza che non aveva mai denunciato nelle sue opere precedenti scritte in Occidente. Il *Kitāb al-amr* non è quindi stato scritto da Ibn 'Arabī su richiesta di un aspirante o di un suo compagno, ma perché la situazione nell'Oriente che aveva appena conosciuto lo esigeva, conformandosi così all'ordine, che aveva ricevuto senza intermediario ⁽⁸⁾, di consigliare i Suoi servitori.

L'opera è articolata in tre sezioni precedute da una introduzione: la prima sezione è dedicata alle regole che deve rispettare il Maestro nei confronti dell'aspirante, la seconda alle regole che deve rispettare l'aspirante nei confronti del Maestro, e la terza riguarda le regole di comportamento con gli altri, siano essi iniziati o semplici credenti, e l'attitudine da avere nei confronti della Via; al termine della terza sezione vi è una parte dedicata ai carismi degli Intimi ed infine un breve accenno alle loro dimore spirituali.

Questi argomenti erano già stati trattati nei secoli precedenti da altri Maestri ⁽⁹⁾ ed Ibn 'Arabī non aveva certamente l'intenzione di scrivere qualcosa di nuovo, poiché nell'ambito

6 Nell'edizione della *Risālat al-mubašširāt*, pubblicata da Ḥayā Kāra in *al-Andalus Magreb*, n. 17, 2010, a pag. 111, Ibn 'Arabī afferma: "Mentre ero nel recinto sacro della Mecca ho visto in sogno come se avesse luogo la Resurrezione ed io mi trovassi a testa bassa di fronte al mio Signore, timoroso del Suo rimprovero per via della mia negligenza. Egli, quanto è grande la Sua Maestà, mi disse: "O Mio servitore, non temere. Non ti chiedo altra opera che quella di dare il buon consiglio ai Miei servitori: consiglia dunque i Miei servitori". Io guidavo gli uomini sulla via dritta, ma quando vidi che rari erano coloro che entravano nella via di Allah divenni indolente e decisi quella notte che mi sarei occupato solo di me stesso, lasciando gli esseri nello stato in cui si trovavano, e così ebbi quella visione. Mi svegliai e continuai a spiegare agli uomini la via evidente e le calamità che [la] attraversano, [rivolgendomi] a tutte le categorie: dottori della Legge, iniziati (*fuqarā*), *ṣūfī*, e gente comune. E tutti insorsero contro di me e cercarono di annientarmi, ma Allah mi ha aiutato contro di loro e mi ha salvaguardato, per grazia e misericordia da parte Sua". Altri riferimenti all'ordine divino di consigliare i Suoi servitori si trovano nella *Risālat rūḥ al-quds*, alle pag. 64 e 94 dell'edizione citata, nelle *Futūḥāt*, nei capitoli 68 [I 334.19] e 71 [I 674.2] ove precisa di averlo ricevuto due volte, alla Mecca e a Damasco, e nel Cap. 167 [II 273.28], e nel *Dīwān*, a pag. 328 dell'edizione Dār al-kutub al-ilmīyya, Beirut, 2002.

7 A questo riguardo si possono consultare le pagine 70-92 dell'edizione citata, testo che è stato tradotto da Roger Boase e Farid Sahnoun in *Muhyiddin ibn 'Arabī, a Commemorative Volume*, Element Books, 1993, pag. 47-54.

8 L'ingiunzione di dare il buon consiglio (*naṣīḥa*) è contenuta in un noto *ḥadīṭ* riportato da Ibn 'Arabī stesso all'inizio del libro, ma l'averla ricevuta direttamente da Allah ha tutt'altro peso.

9 Esiste su questo argomento una vasta letteratura in lingua occidentale, e mi limiterò a citare la raccolta di studi *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi adab*, edita da Francesco Chiabotti *et alii*, Brill, Leiden, 2016. Da parte mia non ho né la competenza, né il tempo per confrontare le regole di *adab* esposte da Ibn 'Arabī con quelle dei suoi predecessori, per cui lascio volentieri questo lavoro ad altri.

⋮

tradizionale l'innovazione è il più delle volte una deviazione, bensì di ricordare le regole del Taṣawwuf per coloro che non le conoscevano, come gli aspiranti, e per coloro che le avevano dimenticate o che non le applicavano, come molti dei Maestri che aveva incontrato in Oriente ⁽¹⁰⁾.

Le regole, il più delle volte chiamate requisiti, sono spesso enunciate senza commento, in una o due righe di testo; altre volte sono esemplificate da aneddoti e commentate, come ad esempio quelle riguardanti le riunioni di *samā'* ⁽¹¹⁾, a cui dedica più pagine. Ibn 'Arabī nella sua opera usa il termine *samā'* per realtà assai diverse tra loro: già in una delle sue prime opere, il *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, aveva affermato: “L’audizione (*samā'*) è uno dei segreti di Allah, sia Egli esaltato, nell’esistenza superiore, ed è unica in sé. Le persone che òdono sono di due tipi: una persona che òde per mezzo della sua anima ed una persona che òde per mezzo del suo intelletto (*'aql*); non c’è altro uditore. Quanto a chi dice che òde per mezzo del suo Signore, si tratta del massimo grado di audizione dell’intelletto. [...] Colui che òde con il suo intelletto òde in ogni cosa, da ogni cosa e su ogni cosa, senza condizionamenti, ed il suo segno indicatore in ciò è lo stupore (*baht*) e lo spegnimento (*ḥumūd*) della natura umana esteriore [e quindi l’immobilità]. Colui che òde con la sua anima e non con il suo intelletto òde solo le note musicali ed i suoni gradevoli e piacevoli, ed il suo segno indicatore è che si muove durante l’audizione in uno stato di estinzione dei sensi: quando colui che si muove durante il *samā'* mantiene la sensibilità è uno zimbello per Satana, mentre se perde la sensibilità e si estingue da ogni cosa mantiene un’anima ed è sotto il suo potere; il suo stato è autentico, come la sua estinzione, ma non apporta mai una scienza a seguito di questa estinzione e del movimento durante l’audizione. Se egli asserisce che ciò gli ha apportato una scienza allora non era estinto, né udiva con il suo intelletto, poiché si muoveva, e non può quindi aver fatto altro che mentire. L’udire dell’anima non apporta assolutamente una scienza, e l’udire dell’intelletto non è accompagnato da movimento, e chi mette insieme il movimento e la

10 Anche as-Sulamī, morto nell’anno 412 dall’Egira, aveva scritto un’opera intitolata *Adab muḡālasa al-mašā'ih wa ḥifz ḥurumāti-him*, tuttora inedita, motivandone la redazione con la decadenza riscontrata nei suoi tempi, ma essa era rivolta agli aspiranti e non ai Maestri. A questo riguardo si può consultare il libro di Jean-Jacques Thibon *L’œuvre d’Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī et la formation du soufisme*, Institut français du Proche-Orient, Damasco, 2009, in particolare a pag. 272.

11 Questo termine, che letteralmente significa ascolto, audizione, viene impiegato nel *Kitāb al-amr* per indicare delle riunioni fatte in cerchio, in genere con la presenza di un cantore, in cui l’udire dei versi cantati può suscitare in uno o più dei presenti uno stato spirituale che porta alla perdita di coscienza. Il ricorso a questo rito è stato oggetto di controversie tra i Maestri stessi del Taṣawwuf, per non parlare dei giuristi, ed a questo riguardo si possono consultare gli articoli di Nelly Amri, “Le *samā'* dans les milieux soufis du Maghreb”, *Al-Qanṭara*, Vol. XXX, n. 2, 2009, pag. 491-528, di Arthur Gribetz, “The *samā'* Controversy: Sufi vs. Legalist”, *Studia Islamica*, n. 74, 1991, pag. 43-62, e di Leonard Lewisohn, “The Sacred Music of Islam: *Samā'* in the Persian Sufi Tradition”, *British Journal of Ethnomusicology*, vol. VI, 1997, pag. 1-33.

scienza è un bugiardo ignorante delle realtà essenziali”⁽¹²⁾. D'altra parte nel Cap. 33 delle *Futūḥāt* [I 210.16] precisa: “Per questo [cioè per la loro attenzione ai significati e non ai suoni che li veicolano] questi uomini non professano l'audizione condizionata dai suoni melodiosi, per l'elevatezza delle loro aspirazioni, ma professano l'audizione incondizionata che non ha altro effetto in loro se non la comprensione dei significati, ed essa è l'audizione spirituale e divina, che è l'audizione dei più grandi. Nell'audizione condizionata ciò che agisce su colui che ode è solo il suono melodioso, e questa è l'audizione naturale. E se uno asserisce che durante l'audizione condizionata dal tono dei suoni ha udito il significato, affermando che non si sarebbe mosso se non fosse per il significato e che in questo modo è uscito dal regime della Natura, cioè per la causa che lo ha mosso – ed abbiamo incontrato chi fa una simile asserzione tra i falsi maestri intrusi nella Via – costui se non è sincero è presto esposto all'infamia”, e nel Cap. 182, dedicato all'audizione, aggiunge [II 367.3]: “Sappi che il *samā'* per la gente di Allah è assoluto e condizionato; quello assoluto è quello su cui si basa la gente di Allah, ma essi hanno bisogno in esso di un'immensa scienza delle bilance, in modo da distinguere tra il detto (*qawl*) che esige ubbidienza e il detto della messa alla prova, e non tutti colgono questa differenza sì che chi lo pronuncia senza bilancia è sviato e svia. Il *samā'* condizionato è quello condizionato dai suoni piacevoli [cioè le melodie], per i quali la natura umana si muove in conformità a ciò che riceve, ed è questo tipo di *samā'* che intende la maggior parte delle volte la gente della Via, non quello assoluto. In questo senso il *samā'* si suddivide in tre categorie: un'audizione divina, un'audizione spirituale ed un'audizione naturale. L'audizione divina è quella dei segreti (*asrār*) ed essa è l'udire da ogni cosa, in ogni cosa e tramite ogni cosa, poiché per loro tutta l'esistenza è fatta di parole di Allah e le Sue parole non si esauriscono. A fronte di queste parole essi hanno audizioni che non si esauriscono [...]. Quanto all'audizione spirituale essa è connessa con il fruscio delle Penne divine sulla Tavola dell'esistenza, che è protetta dalla modifica e dal cambiamento: tutta l'esistenza è una “pergamena dispiegata” (Cor. LIII-3) ed il Mondo è in essa un “Libro scritto” (Cor. LIII-2). Le Penne articolano un suono e le orecchie degli intelletti odono, le parole vengono scritte e così sono contemplate, e la loro contemplazione equivale alla comprensione di esse senza aggiunte. Non ottengono questa audizione se non gli intelletti che si manifestano allo stesso livello [...]. L'audizione naturale non è mai accompagnata da una scienza ed il suo possessore prova solo gioia nella sua anima o tristezza nell'udire i suoni prodotti da questi strumenti [musicali] ed i suoni dei cantori, senza mai trovare una scienza in essi [...]: questo è il *samā'* degli uomini d'oggi”.

Quando Ibn 'Arabī giunse in Oriente constatò la grande diffusione del *samā'* naturale, o dell'anima, e l'oblio di quello divino e spirituale, o dell'intelletto, come scrisse nella *Risāla rūḥ al-quḍḍ*: “Quanto alla gente del *samā'* e del *wağd*⁽¹³⁾ in questo paese essi prendono la loro

12 Questo brano si trova alle pagine 356-358 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013.

13 Nel Cap. 236 [III 537.1] Ibn 'Arabī precisa che il *wağd*, termine derivato dal verbo *wağada*, trovare, indica

⋮

religione come un gioco ed un passatempo. Non sentirai se non chi ti dice: “Ho visto il Vero e mi ha parlato ed ha fatto [così e così]”, ma se poi gli chiedi di una verità che Egli gli ha accordato o di un segreto che gli ha comunicato nella Sua allocuzione teopatica (*ṣaḥīh*) non trovi altro che un piacere dell'anima ed un desiderio satanico. È Satana che grida tramite la sua lingua ed egli perde i sensi fintanto che l'altro [il cantore] abbagliato dalla sua poesia continua a gracchiare: non posso che assimilarli ad un pastore che grida al suo gregge ed esso va avanti ed indietro al suo grido, senza sapere né dove né perché. Di questi tempi ogni [Maestro] realizzato, che venga osservato e preso come modello da un aspirante debole, non deve assolutamente professare il *samā'*, bensì deve censurarlo a parole e fatti. Noi abbiamo spiegato alla gente di questo paese la stazione del *samā'* e la corruzione che può infiltrarsi in esso, ed essi hanno argomentato contro di noi citando gli stati di colui che ascolta riportati dai Maestri nell'*Epistola* [di al-Quṣayrī] ed in altri testi. Abbiamo allora spiegato l'ambiguità di questi stati e chiarito i loro punti oscuri ed essi hanno riconosciuto la manchevolezza del *samā'* tra i gradi dell'esistenza: alcuni hanno rinunciato ad esso ma altri hanno continuato a praticarlo malgrado fossero consapevoli della sua manchevolezza” (14).

Tutto ciò spiega l'ampiezza data a questo argomento nel *Kitāb al-amr*, a fronte di molte regole che sono solo enunciate, malgrado conformarsi ad esse sia ben più difficile che astenersi dal *samā'*.

Peraltro il *samā'* basato sull'ascolto di suoni melodiosi o musicali non è in se stesso vietato, come precisa Ibn 'Arabī nel *Kitāb al-ḥuḡub*: “Se coloro che professano il testimone (*ṣāhid*) (15) ed il *samā'* e che sono lo scarto (*ḥuṭāla*) dei Ṣūfī, provassero questa cosa [l'amore in Allah] non cercherebbero mai un testimone, né un'audizione, poiché si tratta di una stazione di separazione. Per questo non c'è Libro né Sunna che abbia apportato il testimone ed il *samā'*, né essi ne hanno fatto una via o un mezzo di avvicinamento; tutto ciò fa parte delle cose lecite, ad eccezione del testimone, che è più vicino a ciò che è proibito che a ciò che è lecito. Ciò che abbiamo accennato è confermato dal fatto che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non amava affatto il *samā'* né esortava a praticarlo [...] al punto che alla donna che aveva fatto voto di suonare il tamburello davanti a lui disse: “Se hai fatto voto va bene, altrimenti no” (16); ed ogni *ḥadīṭ* che è stato riportato da lui, che Allah

.....
per gli iniziati (*aṭ-ṭā'ifa*): “ciò che il cuore incontra improvvisamente degli stati spirituali che estinguono per lui la presenza di sé e quella degli altri; per essi talvolta indica il frutto della tristezza nel cuore. Il Maestro (*ustād*) ha detto – e nell'insieme è giusto – che il *waḡd* è uno stato spirituale (*ḥāl*) e gli stati spirituali sono dei doni, non delle acquisizioni”.

14 Questo brano si trova a pag. 84 dell'edizione citata.

15 Come Ibn 'Arabī spiegherà nel testo del *Kitāb al-amr*, il testimone era un giovane imberbe di bell'aspetto che stava nel cerchio e che testimoniava l'attributo della Bellezza divina.

16 *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd, XXI-22, at-Tirmidī, XLVI-17, e da Ibn Ḥanbal, V-353 e 356.

faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, riguardo al fatto che si alzasse in piedi durante il *samāʿ* ecc. è contraffatto ed è stato forgiato da chi non ha virtù, per potere così assecondare il suo desiderio”⁽¹⁷⁾.

Paradossalmente, nel *Kitāb al-amr*, pur spiegando le insufficienze ed i pericoli delle riunioni di *samāʿ*, Ibn ʿArabī riporta una serie di regole a cui devono attenersi coloro che vi partecipano, precisando riguardo alla spartizione del mantello di colui che ha perso i sensi: “Noi abbiamo concesso che lo facciano tra di loro solo perché essi sono tutti d’accordo su questo, che è diventata una pratica usuale tra di loro, e sono contenti di farlo”. Questo è l’unica occasione in quest’opera in cui Ibn ʿArabī non riporta una regola in una forma impersonale, bensì come una concessione da parte sua. Nel Cap. 183 [II 168.30] egli espone invece il “suo” punto di vista dottrinale: “Per noi il *samāʿ* è assolutamente lecito, poiché non c’è nulla da parte dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che ne stabilisca il divieto. Se l’uomo trova il suo cuore con il suo Signore solo nel *samāʿ* allora deve assolutamente astenersi da esso, poiché si tratta di un inganno divino nascosto; e se trova il suo cuore in esso ed in altro, ma lo trova maggiormente nei suoni melodiosi, ad ogni modo è proibito per lui presenziare ad esso. Non intendo peraltro solo i suoni melodiosi uditi nella poesia, ma mi riferisco all’esistenza della melodia nella poesia ed in altro, persino nel Corano, quando l’uomo trova il suo cuore in esso per la bellezza del suono di colui che recita e non trova il suo cuore in esso quando lo ascolta da un recitatore che non ha un bel suono; egli non deve fare affidamento a quel *wağd*, né a ciò che trova in esso di dolcezza (*riqqa*) nel Lato divino, poiché si tratta di qualcosa di difettoso e quella è la dolcezza della natura. Se invece è consapevole delle distinzioni, distinguendo tra l’audizione divina, l’audizione spirituale e quella naturale senza mescolarle, né essere confuso, e non dice che l’audizione naturale è un’audizione divina, per una simile persona non è vietato il *samāʿ*, ma astenersi da esso è preferibile, soprattutto se si tratta di uno dei Maestri che vengono presi ad esempio”⁽¹⁸⁾.

Un ultimo punto che merita di essere sottolineato riguarda non la comprensione delle regole, che in sé è abbastanza facile, quanto la loro messa in opera, che richiede certamente uno sforzo da parte dell’aspirante o del viandante, ma questo sforzo umano per Ibn ʿArabī non è sufficiente ad ottenere il risultato voluto se non è accompagnato da un aiuto non-umano, come precisa nel *Kitāb al-amr*: “Quanto all’élite, il carisma consiste nell’assistenza divina che ha dato loro l’aiuto e la forza di rompere le abitudini delle loro anime: per noi è questo il vero carisma”.

17 Questo brano si trova a pag. 125 del primo volume delle *Rasāʾil* edito dalla Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013.

18 Mi sono dilungato nelle spiegazioni riguardanti i diversi tipi di *samāʿ* perché nel *Kitāb al-amr* Ibn ʿArabī fa riferimento solo a quello naturale o dell’anima ed il lettore non avvertito potrebbe essere indotto a generalizzare le sue considerazioni anche all’audizione spirituale e divina.

⋮

Quest'opera di Ibn 'Arabī è tra quelle maggiormente copiate, poiché esiste quasi un centinaio di manoscritti di essa e ciò prova l'importanza accordata nel corso dei secoli a questo testo; ma essa è stata anche copiata nel senso che un altro autore ne ha riportato dei brani senza citarne la fonte, come nel caso di Ibn 'Aṭā Allah al-Iskandārī, che nel *Kitāb miṣṭāḥ al-falāḥ*, nell'ultima sezione (*faṣl*) della prima parte (*qism*), alle pagine 47-51 dell'edizione del Cairo, Matba'at as-sa'āda, 1332 H, ha riportato numerosi brani della terza sezione del *Kitāb al-amr*.

Manoscritti

Osman Yahya, nella *Histoire* citata, recensisce 75 manoscritti, ma nessuno di essi è stato redatto dall'autore o è provvisto di un suo certificato di lettura. Tale lista non è però esaustiva, poiché è basata soprattutto sui manoscritti conservati in Turchia, da lui personalmente esaminati, e sui cataloghi allora disponibili delle altre Biblioteche. In particolare gli sono sfuggiti i due manoscritti più antichi, redatti poche decine di anni dopo la morte di Ibn 'Arabī e conservati a Gerusalemme presso la Biblioteca Nazionale di Israele e la Biblioteca Khālidiyya.

In almeno tre raccolte di manoscritti, la Shehit Ali 1341, la University A1583 e la Veliyuddin 51, il *Kitāb al-amr* è preceduto dal testo del *Kitāb kunh mā lā budda li-l-murīd min-hu*, come ad indicare la stretta correlazione tra le due opere, scritte peraltro in epoche assai diverse: in effetti la seconda opera riguarda le raccomandazioni all'aspirante che non ha ancora trovato un Maestro ed è quindi complementare al *Kitāb al-amr*, che invece riguarda le relazioni tra aspirante e Maestro.

La presente edizione è stata stabilita sulla base dei seguenti cinque manoscritti⁽¹⁹⁾, selezionati in base alla data di redazione e/o alla affidabilità dei testi da cui sono stati copiati e del copista:

- 1) Koprulu Fazil Ahmed 53: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Koprulu di Istanbul, fa parte di una raccolta di 10 opere, delle quali 7 di Ibn 'Arabī, trascritte da un unico copista, non identificato, verosimilmente nell'anno 950 dall'Egira, poiché questa data è riportata all'inizio della prima opera di Ibn 'Arabī, il *Kitāb nushat al-ḥaqq*, e le altre si succedono senza soluzione di continuità. La prima opera è stata trascritta dalla copia certificata redatta nell'anno 621 dall'Egira da Ayyūb ibn Badr ibn Maṣṣūr al-Muqrī, oggi conservata nella raccolta Shehit Ali 2813, che include solo copie dirette degli originali, da cui si può dedurre che il copista, pur scrivendo tre secoli dopo la morte di Ibn 'Arabī, si sia basato su testi affidabili.

19 Le copie digitali di questi manoscritti sono stati gentilmente forniti da Jane Clark, bibliotecaria della Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di Oxford, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per il suo costante supporto.



Il manoscritto inizia alla fine del verso del foglio 163 e termina a metà del verso del foglio 176, con 25 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza chiaro, raramente vocalizzato, con titoli dei paragrafi in rosso.

2) NLI Ar 226: il manoscritto conservato presso la Biblioteca Nazionale di Israele a Gerusalemme faceva parte in origine di una raccolta di testi del Tasawwuf, catalogata con il numero NLI Ar 149, contenente 7 opere complete e numerosi frammenti, sia in arabo che in persiano, redatti da tre copisti diversi. Le tre opere di Ibn ‘Arabī, il *Kitāb al-amr al-muḥkam*, la *Risālat rūḥ al-quḍḍ* e il *Kitāb miškāt al-anwār* sono state trascritte dallo stesso copista, la seconda nell’anno 669 dall’Egira e la terza nell’anno 667 dall’Egira, mentre la prima è priva di data. Durante i secoli il fascicolo contenente il *Kitāb al-amr al-muḥkam* si è staccato dalla raccolta e non sapendo più a quale libro apparteneva è stato rilegato e catalogato a parte.

Il manoscritto è composto da 19 fogli, con 21 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza chiaro, in parte vocalizzato, con numerose annotazioni ai margini. Il titolo riportato sulla prima pagina era *Risāla fī at-tasawwuf*, a cui una seconda mano ha aggiunto *fī ta’rīf as-ṣayḥ wa-l-murīd li-l-ṣayḥ Ibn al-‘Arabī*.

3) Shehit Ali 1341: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, fa parte di una raccolta di 23 opere di Ibn ‘Arabī trascritte a Damasco negli anni 724 e 725 dall’Egira dallo stesso copista, che più volte si identifica come Abū r-Riḍā al-Ḥurāsānī.

Il manoscritto inizia dal recto del foglio 6 e termina a metà del verso del foglio 19, con 21 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, parzialmente vocalizzato, con rare annotazioni ai margini. Alla fine del testo il copista precisa di averlo trascritto da una copia dell’originale redatto dall’autore.

4) University A1583: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca dell’Università di Istanbul, fa parte di una raccolta di 3 opere di Ibn ‘Arabī, il *Kitāb al-kunh*, il *Kitāb al-amr al-muḥkam* ed il *Kitāb maqām al-mārifa*, trascritte dallo stesso copista che alla fine della seconda opera si identifica come Muḥammad ibn Abī al-Futūḥ; la terza opera riporta come data l’anno 703 dall’Egira. Il manoscritto inizia dal verso del foglio 7 e termina alla fine del foglio 48, con 13 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, abbondantemente vocalizzato e con titoli dei paragrafi in inchiostro rosso. Il titolo riportato all’inizio del testo e nel colophon è *Risālat al-amr al-marbūt fī-mā yalzamu ahl tarīq Allah min as-ṣurūt*: una seconda mano ha corretto *al-amr* con *al-muḥkam*. Nella prima pagina del manoscritto, sotto il titolo, è riportata la seguente notizia biografica: “Il Maestro Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī è nato in una città dell’Andalusia chiamata Mursia la notte di lunedì 17 del mese di Ramaḍān dell’anno

⋮

560, ed il Maestro Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī è morto a Damasco la notte del 22 di Rabī' al-āḥir dell'anno 638 ed è stato sepolto nel cimitero del Qādī Muḥyiddīn Ibn az-Zākī presso la Šāliḥiyya di Damasco, a fianco del monte Qāsiyūn, con un bel funerale ed un giorno testimoniato [dalla partecipazione di molta gente]. La sua vita durò 77 anni”.

5) Veliyuddin 51: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Bayazid di Istanbul, fa parte di una raccolta di 18 opere di Ibn 'Arabī trascritte dallo stesso copista, che più volte si identifica come Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muṭabbīt; un terzo delle opere riporta come data l'anno 762 dall'Egira ⁽²⁰⁾. Il manoscritto inizia dal verso del foglio 92 e termina alla fine del verso del foglio 110, con 20 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza leggibile, raramente vocalizzato. Alla fine del testo il copista precisa che: “Il libro venne completato nella città di Damasco dalle mani del suo autore nel primo giorno [del mese] di Ğumādā l-ūlā dell'anno 602 e lo ha copiato dalla scrittura del suo autore Aḥmad [ibn] Muḥammad [ibn] Muṭabbīt ⁽²¹⁾ a Īliyā [antico nome di Gerusalemme] il 15 [del mese] di Dū l-ḥiġġa dell'anno 762”.

Ho inoltre consultato i seguenti tre manoscritti, senza però utilizzarli per l'edizione:

6) Ayasophia 4875, trascritto verosimilmente nell'anno 705 dall'Egira, ma incompleto, poiché l'ultimo quarto del testo è andato perso;

7) Carullah 986, apparentemente molto antico, anche se non è riportata la data di compilazione. Il testo, scritto in caratteri magrebini, è molto parziale ed è stato integrato da un secondo copista che ha aggiunto ai margini, in caratteri orientali, la maggior parte dei brani mancanti;

8) Khālidīyya 892: il manoscritto fa parte di una raccolta di otto opere di Ibn 'Arabī trascritte ad Alessandria d'Egitto nell'anno 667 dallo stesso copista, che in tre occasioni si identifica come Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb al-Ġabbāb al-Sa'dī al-Tamīmī al-Aglabī. Malgrado si tratti di uno dei due manoscritti più antichi e sia scritto in uno stile *nashī* molto ben leggibile le differenze con gli altri manoscritti sono abbastanza

20 Su questa raccolta si può consultare l'articolo di Jane Clark e Denis McAuley: “Some Notes on the Manuscript Veliyuddin 51”, pubblicato nel volume XL del *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 2006, pag. 101-115.

21 Nel primo volume del libro *al-Maġma' al-mu'assis li-l-mu'ḡam al-mufahris* di Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, Dār al-ma'rifa, Beirut, 1992, a pag. 450-453 è menzionato un certo Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muṭabbīt, nato alla fine degli anni trenta del VII secolo dopo l'Egira, che svolse la funzione di Imām della moschea di al-Aqṣā e che morì a Gerusalemme nell'anno 813 dall'Egira. [Informazione cortesemente fornita da Julian Cook].



numerose, in parte dovute anche ad errori del copista, a dimostrazione che l'antichità di un manoscritto non è da sola sufficiente per garantirne l'affidabilità.

Altre edizioni e traduzioni

Sono già disponibili cinque edizioni a stampa di questo libro, pubblicate rispettivamente:

- 1) nel 1885 [1302 H] a Istanbul nella raccolta: *At-tuḥfa al-bahiyya wa-t-ṭarfa al-šahiyya*, Maṭbaʿat al-ḡawāʾib, n. 17, pag. 222-228; il testo è incompleto in quanto mancante delle ultime due sezioni. Il volume è stato ristampato senza modifiche a Beirut nel 1981 presso le edizioni Dār al-afāq al-ḡadīda;
- 2) nel 1895 [1312 H] a Beirut insieme al *Kitāb daḥāʾir al-aʿlāq*, Maṭbaʿat al-unsīyya. Si tratta di una copia dell'edizione precedente;
- 3) nel 1897 [1315 H] a Istanbul insieme alla traduzione turca con il titolo *Adab al-murīd* [edizione non visionata];
- 4) nel 1912 a Beirut [edizione citata da Osman Yahya nella sua *Histoire* ma non visionata];
- 5) nel 2010 a Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, in *Al-aḡwiba al-ʿarabiyya fī šarḥ an-naṣāʾih al-yūsufiyya*, a cura di Aḥmad Farīd al-Mizyadī, pag. 255-290, senza indicazione del manoscritto su cui è basata l'edizione. Dall'eulogia dell'autore riportata nella pagina fac-simile del manoscritto e nel testo dell'edizione sembrerebbe trattarsi di una copia del manoscritto NLI Ar. 226.

L'unica traduzione in lingua occidentale disponibile è quella di Miguel Asín Palacios in *El Islam cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931, pag. 300-351, senza menzione dell'edizione o del manoscritto su cui è basata. Nel testo, molto "cristianizzato", vi sono delle lacune, peraltro segnalate, ed alcuni brani sono tradotti in un senso opposto a quello originale. L'opera è stata tradotta in francese da Bernard Dubant, con il titolo *L'Islam christianisé*, Guy Trédaniel, Parigi, 1982, ed il testo del *Kitāb al-amr* si trova alle pagine 229-262.

⋮

Criteria di edizione

Nella mia edizione ho scelto come riferimento di base il manoscritto Veliyuddin 51, perché è l'unico copiato direttamente dall'originale dell'autore, e l'ho confrontato con gli altri quattro manoscritti. Le differenze tra questi manoscritti non sono molto numerose e non alterano il significato del testo; ciò d'altronde corrisponde al fatto che il ricorso a termini tecnici è abbastanza raro e quindi il linguaggio è semplice e di facile comprensione, tale da non indurre in errore il copista. Il testo arabo è stato gentilmente rivisto da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb che ha corretto alcuni miei errori di trascrizione.

