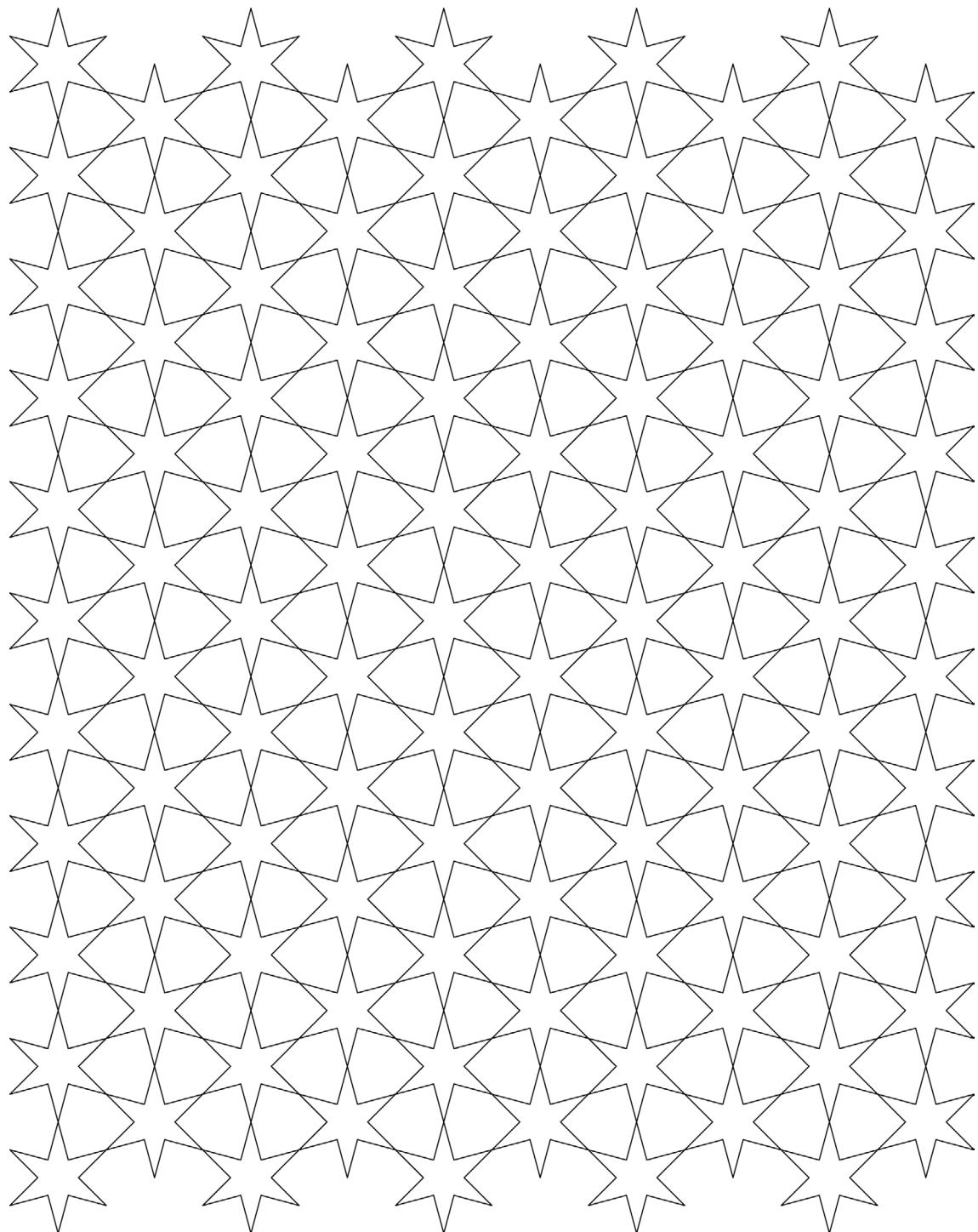


IBN ‘ARABĪ: *I PONENTI DELLE STELLE ED I LEVANTI DELLE FALCI LUNARI DEI SEGRETI E DELLE SCIENZE*

Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi

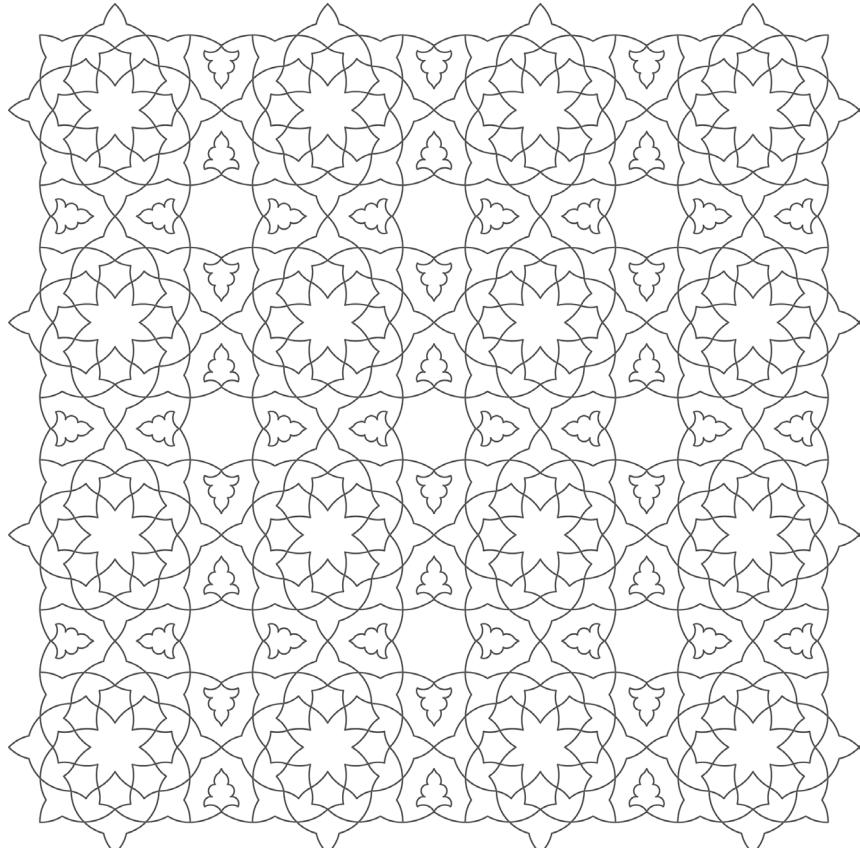


Riassunto: Alcuni anni dopo aver redatto quest'opera, di cui per la prima volta viene pubblicata una traduzione integrale, Ibn 'Arabī scrisse riguardo al suo contenuto: "questo è tra i più grandi consigli che ti posso dare". *Il Libro dei ponenti delle stelle* è in effetti un chiarimento della via per arrivare ad Allah, ma questo chiarimento tiene conto dei differenti gradi in cui si possono trovare coloro che l'hanno intrapresa o che vogliono intraprenderla. Per questo l'opera è articolata in tre gradi, a loro volta suddivise in tre sfere, il cui contenuto è tanto più profondo e criptico quanto più è elevato il grado di colui a cui è rivolto.

Parole chiave: Ibn 'Arabī, Sufismo, traduzione, *Kitāb mawāqi‘ an-nuḡūm*.

Abstract: Some years after writing this work, of which a full translation is published for the first time, Ibn 'Arabī wrote about its contents: "this is among the greatest advice I can give you". *The Book of the Twilight of the Stars* is indeed a clarification of the path to Allah, but this clarification takes into account the different degrees in which those who have undertaken it or wish to undertake it may find themselves. This is why the work is divided into three grades, which in turn are divided into three spheres, whose content is all the more profound and cryptic the higher the grade of the one to whom it is addressed.

Keywords: Ibn 'Arabī, Sufism, traslation, *Kitāb mawāqi‘ an-nuḡūm*.



INTRODUZIONE

L'autenticità dell'opera

Il titolo completo dell'opera, come riportato dall'autore nel testo è *I ponenti delle stelle ed i levanti delle falci lunari dei segreti e delle scienze* (*mawāqi' an-nuḡūm wa-matāli' ahillat al-asrār wa-l-'*ulūm), ed essa è menzionata sia nei due elenchi delle sue opere redatti da Ibn 'Arabī stesso⁽¹⁾, che nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadruddīn al-Qūnawī insieme all'autore⁽²⁾. Essa è inoltre menzionata 16 volte nelle *Futūḥāt*, ed almeno 6 volte in altre opere⁽³⁾, sempre con il titolo ridotto a *I ponenti delle stelle*. Non vi è dubbio quindi che Ibn 'Arabī abbia scritto un'opera con questo titolo, opera a cui dava evidentemente molta importanza, essendo quella da lui più citata in assoluto in altre sue opere. Quanto al testo, anche se non è sopravissuta alcuna copia olografa, è rimasta la copia trascritta da Ṣadruddīn al-Qūnawī e letta nell'anno 628 a Damasco in presenza dell'autore, che ne ha certificato l'autenticità.

La data ed il luogo di redazione

La prima redazione del *Libro dei ponenti delle stelle* ebbe luogo nella città costiera di Almeria, in Andalusia, nel mese di Ramadān dell'anno 595 dall'Egira, e fu completata in undici giorni, come precisa l'autore stesso nel cap. 68 [I 334.16] delle *Futūḥāt*. Quattro anni dopo, scrivendo *L'ornamento dei sostituti* (*hilyat al-abdāl*), Ibn 'Arabī precisa di avere aggiunto una sezione al capitolo dedicato alla sfera del cuore, “[sezione che] si trova però solo in alcune copie del libro, poiché l'ho messa a punto nella città di Biğāya⁽⁴⁾ nell'anno 597, dopo che erano state diffuse già molte copie in cui questa dimora non era menzionata”⁽⁵⁾. Un'altra aggiunta riguarda le due sezioni finali del capitolo dedicato alla sfera del ventre, menzionata nel *Libro della dimora del Polo e dei due Imām*⁽⁶⁾, ma in questo caso non sappiamo né

1 Si tratta del *Fihrist al-musannafāt*, redatto prima dell'anno 627 dall'Egira, ove l'opera è menzionata [pag. 84] con il numero 48, e dell'*Iḡāzā 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 [pag. 150] al numero 47 dell'elenco. [Le pagine si riferiscono all'edizione critica di entrambe le opere curata da Bakri Aladdin, Dār aš-ṣayḥ al-akbar, Damasco, 2020].

2 Su questo testo si può consultare lo studio di Gerald Elmore “Ṣadr 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 i brani riportati a pag. 166, ove Ibn 'Arabī di suo pugno scrive *mawāqi' an-nuḡūm*, e a pag. 175 ove al-Qūnawī si limita a menzionare i *mawāqi'*, che studiò nell'anno 628 dall'Egira.

3 L'elenco completo dei riferimenti, con la traduzione dei relativi testi, è riportato negli annessi alla traduzione.

4 Si tratta dell'attuale città di Béjaïa, sulla costa algerina, città in cui si era stabilito Abū Madyan dopo gli anni trascorsi a Fes.

5 La frase è riportata a pag. 10 dell'edizione araba ed a pag. 37 della traduzione inglese a cura di Stephen Hirtenstein in *The four pillars of spiritual transformation*, Anqa Publishing, Oxford, 2008. La sezione aggiunta è quella dedicata alla dimora della teofania di Colui che è autosufficiente e senza pari.

6 Nel manoscritto Aya Sofya 2063 7a, Ibn 'Arabī precisa: “Mediante questo segreto si realizza il nutrimento

l'anno di redazione dell'opera in cui l'aggiunta è menzionata, né l'anno in cui essa è stata effettuata. Infine, ‘Abd al-Azīz Sultān al-Manṣūb, a pag. 16 della introduzione della sua edizione del *Libro dei ponenti delle stelle*, Širkat al-quds, Il Cairo, 2016, ipotizza che nel manoscritto olografo redatto a Damasco nell'anno 606, di cui il manoscritto Majles 294 è una copia, Ibn ‘Arabī abbia aggiunto la sezione conclusiva del libro, ma gli elementi riportati a sostegno di questa ipotesi non sono molti (7).

Nel manoscritto BNF 2348 del *Dīwān al-ma‘ārif* [f. 59b] il compilatore riporta che Ibn ‘Arabī ricordava solo una parte di una *qaṣīda* dedicata a Muḥammad [ibn Qāsim] ibn ‘Abd al-Karīm [at-Tamīmī] al-Fasī che si trovava nel *Libro dei ponenti delle stelle* (8), in quanto aveva lasciato il libro in occidente (*magrib*); se ciò che riporta è vero (9) Ibn ‘Arabī lasciò il manoscritto ad un depositario di fiducia tra il 597 dall'Egira, in cui si trovava a Biġāya ed il 598, in cui era a Tunisi, ma in seguito riuscì a recuperarne una copia, poiché nel 606 a Damasco ne trascrisse di suo pugno il testo.

Il contenuto dell'opera

Nel cap. 68 delle *Futūhāt* [I 334.20] Ibn ‘Arabī, riferendosi al *Libro dei ponenti delle stelle*, afferma: “questo è tra i più grandi consigli che ti posso dare. Allah è Colui che assiste e la guida è nelle Sue mani: noi non c'entriamo nulla”. All'inizio il consiglio era probabilmente indirizzato solo al suo compagno ‘Abd Allāh Badr al-Habašī (10) che gli aveva chiesto di “chiarire la via di “chi arriva da Allah con un cuore libero (*salīm*)” (Cor. XXVI-89)” [pag. 74], ma una volta completata l'opera Ibn ‘Arabī stesso mandò il suo compagno dai “capi più sagaci” di Almeria affinché trasmettesse loro il libro [pag. 76-77] (11).

L'opera è quindi un chiarimento (*īdāh*) della via per arrivare ad Allah, ma questo chiarimento tiene conto dei differenti gradi in cui si possono trovare coloro che l'hanno intrapresa o che vogliono intraprenderla; Ibn ‘Arabī precisa che essa è destinata ad “ogni sagace aspirante ad essere guidato

dei nutrienti, che abbiamo già menzionato nel [libro] *I ponenti delle stelle*, in alcune copie soltanto, poiché ne abbiamo inserito la menzione dopo che molte copie erano già state diffuse”.

7 ‘Abd al-Azīz Sultān al-Manṣūb si basa soprattutto sull'affermazione di Ibn ‘Arabī riportata nel colophon del manoscritto: “Ho completato (*kamaltu*) [il *Libro de*] *i ponenti e dei levanti* per iscritto nella città di Damasco, nel mese di Dū l-Hīggā alla fine dell'anno 606”. In effetti nell'indice dell'opera, posta all'inizio, Ibn ‘Arabī afferma che la conclusione (*hātimā*) del libro è costituita da 15 ponenti di stelle ed altrettanti levanti di falci lunari, ma non menziona le due successive sezioni di raccomandazioni, e sono queste, e non l'intera conclusione, che potrebbero essere state aggiunte in quella data. Va notato che l'editore ha invece omesso di menzionare le aggiunte citate da Ibn ‘Arabī stesso in altre opere.

8 Questa poesia non si trova nei manoscritti oggi disponibili.

9 La compilazione di quest'opera, di cui è disponibile un solo manoscritto tardivo, è successiva all'anno 627, poiché in essa, nelle pagine precedenti a quella citata, sono menzionati i *Fuṣūl al-hikam*, ma le poesie non sono ordinate in modo cronologico, per cui non si può escludere che Ibn ‘Arabī avesse iniziato a compilare un *Dīwān* già pochi anni dopo la sua partenza dall'occidente.

10 È a lui che è rivolto l'appellativo “figliolo mio (*bunāī*)” che ricorre in tutta l'opera.

11 All'inizio Ibn ‘Arabī definisce la sua opera come un'epistola (*risāla*), ma già dopo le prime pagine lo chiama libro (*kitāb*).

(*mustarṣid*), a chi è versato nella scienza ed a coloro che bevono dalla fonte pura e da quella mescolata con la canfora (*kāfūr*) e con il *Tasnīm*: essa non è indirizzata a tutti coloro che bevono, ma solo a chi beve come bevono i cammelli assetati (*hīm*). Le sue stelle sono per il ricercatore sagace e le falci lunari per il saggio dominicale, che ha realizzato i segreti dei tratti di carattere (*ahlāq*) e delle scienze” [pag. 72] (¹²). Lo stesso titolo dell’opera, *I ponenti delle stelle ed i levanti delle falci lunari dei segreti e delle scienze*, sembra evocare questa differenziazione, distinguendo i ponenti dai levanti e le stelle dalle falci lunari. A questo proposito va precisato che i termini *mawqī'* e *maṭla'*, tradotti rispettivamente come ponente e levante, hanno in arabo la duplice valenza di infinito del verbo da cui derivano (*maṣdar mīmī*) e di nome di luogo o tempo (*ism zarf*), per cui possono indicare sia l’atto che la sede in cui tale atto ha luogo, ed anche se Ibn ‘Arabī precisa le diverse sedi in cui ha luogo il ponersi ed il levarsi, sedi che come si vedrà non hanno nulla di astronomico, ciò che più importa e che costituisce il contenuto del libro sono le indicazioni, le scienze ed i segreti che questi atti conferiscono.

L’espressione “ponenti delle stelle” richiama il versetto 75 della Sūra LVI, che recita: “Giuro per i ponenti delle stelle” ed un lettore potrebbe aspettarsi che il contenuto dell’opera sia un commento di questo versetto, ma a parte una menzione all’inizio del prologo e nel titolo di una delle sezioni finali non si trovano altri riferimenti nel testo (¹³). Questo versetto in effetti si riferisce alla rivelazione graduale del Corano mediante la discesa dello Spirito fedele, a guisa di stelle che scendono (*munaḍḍaman*) sul cuore del Profeta, nel corso di 23 anni, come è riportato nel cap. 377 [III 487.1] senza menzionare il versetto. Nell’opera di Ibn ‘Arabī le stelle invece scendono sul cuore dell’Imām della sinistra (¹⁴), quindi su uno dei vertici della gerarchia delle funzioni iniziatriche, come a significare che ciò che apportano queste stelle, che sono una guida per coloro che viaggiano di notte [cfr. Cor. VI-97], riguarda esclusivamente il dominio esoterico (¹⁵).

Quanto al termine *hilāl* (¹⁶), non l’ho tradotto qui come crescente lunare ma come falce lunare in quanto Ibn ‘Arabī distingue la falce lunare della fine del mese da quella del suo inizio: solo quest’ul-

12 Le parti destinate al saggio domenicale saranno quindi di difficile comprensione per il ricercatore sagace, ed a maggior ragione per un traduttore ed un lettore occidentale.

13 Nelle *Futūḥāt* vi è una sola allusione a questo versetto nel cap. 559 [IV 336.23] e l’espressione “i ponenti delle stelle” è quasi sempre riferita alla sua opera.

14 In un’opera redatta cinque anni prima [590 H], il *Kitāb maṣāhid al-asrār al-qudsiyya wa-maṭāli'* *al-anwār al-ilāhiyya*, edito e tradotto da Suad Hakim e Pablo Beneito col titolo *Las Contemplaciones de los Misterios*, Editora Regional de Murcia, 1996, Ibn ‘Arabī descrive le contemplazioni che il Vero gli ha accordato in occasione del levarsi di 14 stelle, definite nel titolo come luci divine. Mentre il ponente corrisponde alla fine di un moto discendente, il levante corrisponde all’inizio di un moto ascendente e gli effetti sono evidentemente diversi.

15 Sul significato di questo termine si può consultare il primo capitolo di *Aperçus sur l’ésotérisme islamique et le Taoïsme* di René Guénon, Gallimard, Parigi, 1973, pag. 16-28, dedicato all’esoterismo islamico.

16 Il termine *hilāl* ricorre solo una volta nel Corano, al plurale, nel versetto 189 della Sūra II: “Ti chiederanno dei crescenti lunari. Dì: essi sono indicatori del tempo (*mawāqīt*) per gli uomini e per il pellegrinaggio”. La visione o la mancata visione del crescente alla fine del 29° giorno di un mese è ciò che tradizionalmente consente di stabilire l’inizio del mese successivo. Spesso il termine *hilāl* viene tradotto come luna nuova, ma ciò genera gravi confusioni, poiché nel linguaggio astronomico il novilunio corrisponde al momento preciso della congiunzione della luna con il sole, momento in cui la luna non è assolutamente visibile: questo momento segna l’inizio di un nuovo mese lunare per gli astronomi occidentali, ma non per i musulmani, per i quali il requisito è la visione della luna.

tima può essere definita crescente, in quanto nelle notti successive continua a crescere di ampiezza, mentre quella della fine del mese dovrebbe essere definita decrescente o calante, poiché nella notte successiva scompare del tutto⁽¹⁷⁾. La luce divina simboleggiata dalla falce lunare calante si leva nell'anima dell'Imām della destra, che governa il mondo del Ḍabarūt e del Malakūt, mentre quella simboleggiata dalla falce lunare crescente si leva nello spirito del Polo [pag. 78].

Mentre le stelle sono fisse⁽¹⁸⁾ nelle loro posizioni o relazioni reciproche, sì da essere raggruppate in costellazioni che sono le mansioni o dimore (*manāzil*) in cui il sole e la luna fanno ciclicamente tappa durante il loro moto apparente nel corso di un anno o di un mese, la luna cambia continuamente forma nel corso del suo ciclo mensile, e poiché il crescente lunare è il punto di partenza di questo ciclo le diverse forme successive che la luna assume vengono qui attribuite da Ibn 'Arabī ad esso, come nell'affermazione che il crescente diventa luna piena (*badr*) o che il crescente è annientamento (*mahq*) [pag. 141], cioè luna nuova [astronomicamente].

Nel linguaggio ordinario, ed anche in quello coranico, la luna è denominata *qamar*, ma per Ibn 'Arabī questo termine ha anche un senso più ristretto; nel cap. 330 [III 110.30] precisa: "Sappi, che Allah ti assista, che la luna (*qamar*) è una stazione intermedia tra ciò che si chiama falce lunare (*hilāl*) e ciò che si chiama luna piena (*badr*), [e include le fasi in cui] la sua luce aumenta e [poi] diminuisce. La falce si chiama così per l'innalzamento delle voci (*ihlāl*) al momento della sua visione ai due estremi [del ciclo lunare], mentre la luna piena si chiama così perché appare totalmente illuminata per se stessa all'occhio di chi la vede. Alla luna (*qamar*) non resta quindi mansione (*manzil*) se non tra questi due regimi [la falce lunare e la luna piena], sennonché quando è completamente illuminata sotto i raggi del sole in un modo che ne preclude la visione agli sguardi si dice che è *mahq* [cioè annientamento], anche se dal lato rivolto verso il sole è piena, così come nella condizione in cui appare piena per noi, dal lato in cui non si manifesta il sole è annientata [o nuova, in senso astronomico]. Tra queste due stazioni, nella misura in cui la luce si manifesta da un lato, diminuisce nell'altro, e nella misura in cui è velata da un lato si manifesta la luce nell'altro, questo per la curvatura dell'arco (*qaws*) della sfera celeste. In realtà la luna non cessa mai di essere piena [da un lato] e nuova [dall'altro], e ciò per un segreto che Allah ha voluto insegnare ai conoscitori per Allah [...] Egli, sia esaltato, ha detto: "Abbiamo assegnato alla luna (*qamar*) delle mansioni" (Cor. XXXVI-39) e non l'ha chiamata luna piena, né falce lunare, perché in questa condizione non c'è che una mansione, anzi due [per la luna piena e la falce, oppure per la falce, crescente e calante] e quindi l'affermazione delle mansioni è valida solo per la luna⁽¹⁹⁾. Quindi è alla luna [in quanto *qamar*] che appartiene la via graduale (*darağ*)

17 Entrambe hanno la forma della parte ricurva di una falce, ma il crescente ha la convessità rivolta a destra, seguendo il sole, ed è visibile per breve tempo ad occidente dopo il tramonto, mentre l'altra ha la convessità rivolta a sinistra, precedendo il sole, ed è visibile per breve tempo ad oriente prima dell'alba.

18 A pag. 80 della traduzione Ibn 'Arabī definisce la stella come l'astro fisso (*al-kawkab at-tābit*).

19 Le mansioni della luna corrispondono a 28 costellazioni che suddividono la fascia (*miñraqa*) della sfera delle stelle fisse che il sole, la luna e gli altri pianeti percorrono ciclicamente. La luna è l'astro che si muove più rapidamente ed ogni giorno percorre una delle mansioni, sì che il suo mese siderale, che Ibn 'Arabī definisce mese divino [cap. 390 (III 548.27)] o giorno della luna (*yawm al-qamar*) [cap. 198 (II 441.32) e 390 (III 548.35)] comporta 28 giorni, mentre il mese basato sulla visione del crescente, cioè il mese sinodico, ne comporta 29 o 30. Quindi la luna piena e le due falci lunari hanno ogni mese sinodico una sola mansione, che cambia di mese in mese, mentre la luna (*qamar*) nel corso dello stesso mese ha molteplici mansioni.

dell'avvicinamento (*tadāni*) e dell'abbassamento (*tadallī*) ed è essa che è passibile di accrescimento e di diminuzione nel suo ingresso verso la Presenza dell'invisibile e nell'uscita verso la Presenza del visibile”.

Il significato simbolico del ciclo lunare è molteplice ed anche complesso; da un lato Ibn 'Arabī assimila il mese lunare al servitore perfetto⁽²⁰⁾, dall'altro assimila la semi-lunazione crescente al percorso in uscita verso la Presenza del visibile⁽²¹⁾ e la semi-lunazione calante al percorso verso la Presenza dell'invisibile. Nel cap. 71 [I 659.1] afferma: “Ciò che separa i due percorsi è da un lato la notte della luna piena, che è la notte di mezzo delle 28, la quattordicesima notte del mese realizzato, e dall'altro la notte della fine del mese”. La luna piena (*badr*) è il simbolo del Califfo o dell'Uomo Universale, creato secondo la “Forma” del Vero, simboleggiato a sua volta dal sole, come viene precisato nel cap. 256 [II 556.6], mentre la notte della fine del mese è per noi senza luce, in quanto la luna è nuova e quindi non visibile. Per la luna invece è la notte della congiunzione (*musāmata*) con il sole, congiunzione che Ibn 'Arabī definisce il segreto del mese, come spiega nel cap. 71 [I 626.7]: “Sappi che il segreto del mese è il momento in cui la luna è in pugno al sole, sotto i suoi raggi; allo stesso modo quando il servitore si stabilisce in uno dei gradi di contemplazione della Prossimità, gli sguardi delle creature lo cercano in esso e non lo vedono. Questa è la stazione spirituale di coloro che sono nascosti, gli integerrimi, che non si distinguono in questa nostra dimora [terrena] dalla moltitudine dei credenti, realizzando la Qualità del loro Signore, in quanto Egli non ha dato alcun mezzo per vederLo in questa dimora, per [evitare] che si attualizzino le pretese delle creature al rango divino”, e poco dopo [I 626.21] aggiunge: “Questo è il grado che egli attualizza nell'ultima notte del mese nella Presenza dell'invisibile dal suo lato interiore. Lo splendore della luna piena nell'ultima notte del mese è, rispetto al sole, [interamente] dal lato che guarda verso il sole nel momento della congiunzione, mentre il lato esteriore è senza luce. Nella notte di luna piena la faccenda si rovescia e la manifestazione ha

20 Nel cap. 71 [I 613.20] afferma: “I viaggiatori sono coloro che viaggiano verso Allah, che è il Nome onnicomprensivo e la meta desiderata. I Nomi divini nel percorso che porta a quello sono come le tappe per il viaggiatore e come le mansioni lunari determinate dal percorso della luna lungo la sua traiettoria finché raggiunge la sua meta”; poco dopo [I 618.26] aggiunge: “Quanto al digiuno compensatorio di due mesi per espiazione, per i muhammadiani il mese designa il completamento del percorso della luna attraverso le mansioni determinate e quello è il percorso dell'anima attraverso le dimore divine. Nel primo mese egli compie il percorso per se stesso [o per mezzo della sua anima] in modo da consolidare nella sua anima la Signoria del suo Creatore su di lui; nell'altro mese egli compie il percorso per mezzo del suo Signore, poiché “Egli è il suo piede con cui cammina”, in quanto il Vero è tutte le sue membra e facoltà: è per mezzo delle sue facoltà che egli attraversa queste dimore ed il Vero è identico alle sue facoltà, quindi egli le attraversa per mezzo del suo Signore, non per se stesso”, per poi concludere [I 658.23] dicendo: “Sappi che qui il mese, secondo la trasposizione più profonda, è il servitore perfetto. Allah ha posto la luna come “luce” [cfr. Cor. X-5 e LXXI-16] e le ha attribuito uno dei Suoi Nomi affinché fosse inteso Lui, sia Egli esaltato, e non il corpo della luna; e la luna, in quanto corpo, non è che uno dei supporti di manifestazione del Suo Nome “la Luce”. La luna si muove ed Egli si muove nelle mansioni del Suo servitore, che sono in numero di 28, e quando ha finito si chiama “mese”, secondo la realtà essenziale, in quanto ha completato il percorso ed inizia un altro percorso. Così è sempre, dal punto di vista del significato: in effetti l'Atto del Vero negli esseri contingenti non finisce, ma continua perché Allah, sia Egli esaltato, lo fa persistere [...] Così il mese non si manifesta se non per il percorso della luna, in quanto luce, lungo le sue mansioni – Egli, sia esaltato, ha detto: “Abbiamo assegnato alla luna delle mansioni” (Cor. XXXVI-39) – e quando ha completato il suo percorso in esse diventa il mese realizzato”.

21 I riti del pellegrinaggio, che corrisponde ad un ritorno, si svolgono però in questa prima parte del mese lunare.

luogo per mezzo del Nome “l’Esteriore””. Viene spontaneo ricollegare questa congiunzione segreta con l’arrivo ad Allah a cui faceva riferimento ‘Abd Allāh Badr al-Habašī quando chiese ad Ibn ‘Arabī di “chiarire la via di “chi arriva da Allah con un cuore libero (*salīm*)” (Cor. XXVI-89)”.

Mentre la luna piena e la luna nuova sono diametralmente opposte tra di loro, le due falci lunari sono strettamente connesse alla luna nuova: la falce calante precede l’ingresso alla stazione della luna nuova, cioè all’incontro con Allah, e la falce crescente è la prima uscita, dopo il novilunio, nella manifestazione esteriore. Nel *Libro dei ponenti delle stelle* Ibn ‘Arabī antepone sempre la falce calante a quella crescente ed a chi gli chiese il motivo di ciò rispose (22): “In quanto gli uomini osservano solo ciò con cui esce colui che è entrato da Allah, e quindi la falce lunare calante è l’origine, per la precedenza dell’incontro con Allah, sia Egli esaltato”. La falce crescente può corrispondere quindi sia all’inizio del percorso dell’anima attraverso le dimore divine, che all’inizio di un “ritorno” nella manifestazione, ritorno che può culminare nella realizzazione della luna piena. In effetti nel testo si trovano alcuni riferimenti a coloro che ritornano dopo essere arrivati [pag. 84, 167 e 340], ma si tratta solo di accenni, poiché il tema principale dell’opera è la via per arrivare ad Allah (23).

Il tema è sviluppato secondo un piano (*barnāmağ*) molto originale (24) che Ibn ‘Arabī descrive nel primo capitolo dell’opera [pag. 75], precisando di avere organizzato il contenuto secondo tre gradi: “il primo grado riguarda la Sollecitudine (*ināya*) che è l’assistenza [divina] (*tawfiq*); il secondo grado riguarda la Guida (*hidāya*) che è la scienza della realizzazione; il terzo grado riguarda l’Intimità (*walāya*), cioè l’opera che fa giungere alla stazione del confessore (*siddiq*), [opera] che è quella che innalza le parole buone all’assise (*mustawā*) più elevata – e [questi due ultimi gradi] non possono esistere senza l’aiuto dell’assistenza [divina] – per mezzo della sua scala (*sullam*) più splendente, che fa avvicinare (*muzlif*) presso di Lui nell’aldilà ed in questo mondo”. Ogni grado comporta tre sfere, correlate rispettivamente all’Islām, alla Fede (*īmān*) ed all’Iḥsān (25): le tre sfere dell’Islām sono i ponenti delle stelle che discendono nel cuore dell’Imām della sinistra, che governa il mondo sensibile, e riguardano il corpo; le tre sfere della Fede sono i levanti delle falci lunari calanti, che si levano nell’anima dell’Imām della destra, che governa il mondo sovransensibile, e riguardano l’anima; e le tre sfere dell’Iḥsān sono i levanti delle falci lunari crescenti, che si levano nello spirito del Polo e riguardano lo spirito (26). Vi è quindi un duplice crescendo di gradi e di sfere: ad esempio dopo la

22 Cfr. la seconda sezione degli Annessi.

23 Ibn ‘Arabī dedicherà a coloro che ritornano dopo essere arrivati il cap. 45 delle *Futūhāt*.

24 Nel cap. 68 [I 334.16] Ibn ‘Arabī afferma: “per quanto ne sappiamo nessuno in questa Via ci ha preceduto nel modo in cui l’abbiamo ordinato [il libro]” e nel cap. 186 [II 372.8] ribadisce: “Per quanto ne sappiamo nessuno ci ha preceduto nel suo ordinamento (*tartīb*)”.

25 Questo ternario si riferisce all’episodio in cui Gabriele, in sembianze umane, chiese al Profeta, in presenza di alcuni compagni, cosa fossero l’Islām, la Fede e l’Iḥsān, episodio tramandato da uno *hadīt* riportato da al-Buhārī, II-37, Muslim, I-1, 5 e 7, Abū Dā’ūd, XXXIX-16, at-Tirmidī, XXXVIII-4, an-Nasā’ī, XLVII-5 e 6, Ibn Māghāh, introduzione-9, e da Ibn Ḥanbal, II-107 e 132. Ibn ‘Arabī nelle *Futūhāt* menziona una cinquantina di volte la risposta data dal Profeta riguardo all’Iḥsān: “L’Iḥsān è che tu adori Allah come se Lo vedessi, poiché anche se non Lo vedi Egli vede te”.

26 Sul tema del Polo e dei due Imām rimando il lettore alla terza sezione degli Annessi, mentre sui tre gradi e sulle nove sfere si possono consultare le rappresentazioni grafiche e lo schema riassuntivo riportati rispettivamente nella quarta e quinta sezione.

terza sfera del primo grado, sfera che riguarda l'Ihsān e lo spirito, si passa alla quarta sfera che riguarda l'Islām ed il corpo nell'ambito del grado della Guida. Ma l'ordinamento dell'esposizione non corrisponde all'ordinamento del percorso, poiché Ibn 'Arabī precisa che i ponenti delle stelle riguardano il ricercatore sagace mentre i levanti delle falci lunari riguardano il saggio dominicale che ha realizzato i segreti dei tratti di carattere e delle scienze; quindi per il ricercatore sagace il percorso è tracciato dalle tre sfere dell'Islām, cioè la prima, la quarta e la settima: se sarà in grado di mettere in opera le indicazioni contenute in queste sfere potrà accedere alle sfere successive secondo l'ordine dei tre gradi. Questa progressione è anche confermata dal diverso stile adottato da Ibn 'Arabī nell'esposizione: la presenza di poesie è ubiquitaria in tutte le sfere, ma mentre le parti dedicate alle tre sfere dell'Islām sono scritte in prosa piana (*nāṭr*), quelle dedicate alle altre sfere, con la sola eccezione della seconda, sono scritte in prosa rimata (*saḡ'*) con un linguaggio volutamente criptico ed allusivo.

A questo punto dovrei procedere ad una sintesi dei contenuti delle nove sfere ma non potrei fare meglio di quanto ha fatto Denis Gril in uno studio intitolato *Le voyage à travers les sphères de l'être intérieur, d'après les Mawāqi' al-nuğūm d'Ibn 'Arabī*, che invito il lettore a leggere (27): a ciascuno va riconosciuto il merito del suo lavoro. Mi limiterò quindi a sviluppare alcuni punti del suo studio.

Denis Gril fa notare che in quest'opera, come nella maggioranza di quelle scritte nel periodo andalusino, non è menzionato l'Uomo universale (28), tema che invece sarà ampiamente sviluppato nelle *Futūhāt*. Più volte nelle sue opere Ibn 'Arabī afferma che ciò che scrive non è frutto di ciò che ha letto o sentito, e tantomeno del suo pensiero, ma deriva da teofanie o da un'ispirazione divina (29), ispirazione che non è arrivata una volta per tutte, a guisa della discesa del Corano sintetico sul cuore del Profeta nella notte del *qadr*, ma che è continuata nel corso degli anni, così come le teofanie sono incessanti e sempre diverse (30). Lo stesso *Libro dei ponenti delle stelle* è frutto di questa ispirazione (*ilhām*) [pag. 75], ed è quindi comprensibile che in esso possano mancare alcune concezioni dottrinali che egli realizzò solo in seguito o che all'epoca non era autorizzato ad esporre (31). L'esempio più palese è

27 Si tratta del testo di una relazione presentata a Cordoba nel 2004 al congresso internazionale *El viaje interior entre Oriente y Occidente: la actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabi*. Il testo è stato pubblicato inizialmente in inglese nel volume XL (2006) del *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* [scaricabile gratuitamente al seguente indirizzo: <https://ibnarabisociety.org/journey-through-the-circles-of-inner-being-denis-gril/>] e poi in francese e spagnolo nel volume degli atti del congresso, edito da Pablo Beneito e Pilar Garrido nel 2007, Mandala Ediciones, Madrid.

28 Un'eccezione è costituita dal *Kitāb 'uglat al-mustaqif*, che in alcuni manoscritti porta il titolo di *Kitāb al-insān al-kāmil*.

29 Ad esempio, nel cap. 373 [III 456.20] delle *Futūhāt* Ibn 'Arabī afferma: "Per Allah, in questo libro non ho scritto una lettera se non per una dettatura divina, una proiezione dominicale o un'insufflazione spirituale in un cuore (*rū'*) esistente. Questa è in somma la faccenda, anche se non siamo Inviati legiferanti, né Profeti che impongono un'osservanza", e nel *Libro della conoscenza*, a pag. 79 della traduzione pubblicata nel n. XII della rivista *El Azufre Rojo*, Murcia, 2023, precisa: "Le nostre scienze non sono state scoperte dalle parole né dalle bocche degli uomini, né dall'interno dei quaderni e delle pagine, bensì le nostre scienze derivano da teofanie (*taġalliyāt*)".

30 Questo dal punto di vista della successione temporale, ma per l'essere che si situa nell'eterno presente la successione si tramuta in simultaneità.

31 A pag. 80 della traduzione citata del *Libro della conoscenza*, Ibn 'Arabī afferma: "Tutto il dono divino è esprimibile e l'espressione lo afferra e lo dispiega, sennonché talora esso è accompagnato dall'ordine di divulgarlo in

la mancanza di riferimenti alla stazione della prossimità (*maqām al-qurba*), di cui egli allora ignorava l'esistenza e nella quale entrò quasi due anni dopo la redazione del libro, nel mese di Muḥarram dell'anno 597, come precisa nel cap. 161 [II 261.2] ⁽³²⁾. Questa stazione si trova tra quella della Profezia (*nubuwwa*) legiferante e quella del confessore (*siddīqiyā*), cioè di Abū Bakr, che nel *Libro dei ponenti delle stelle* è presentata come la stazione più elevata che si possa realizzare, essendo quella della Profezia legiferante ormai sigillata ⁽³³⁾. Ciò può essere uno dei motivi dell'assenza di riferimenti in quest'opera ai Malāmiyya ed ai Solitari (*afrād*) ⁽³⁴⁾, che sono coloro che soli hanno accesso alla stazione della prossimità, come Ibn ‘Arabī preciserà nei capitoli 23 [I 181.1] e 73 [II 25.5] delle *Futūhāt*.

Nel cap. 309, dedicato ai Malāmiyya, egli afferma [III 34.28]: “Sappi che gli uomini (*riğāl*) di Allah sono di tre categorie (*asnāf*), non ce n'è una quarta. Vi sono uomini che sono dominati dalla rinuncia, dalla devozione costante e dalle opere pure, tutte lodevoli. Essi purificano i loro intimi da ogni atto biasimevole che è stato biasimato dal Legislatore, tuttavia non vedono nulla al di là delle opere che compiono: essi non hanno conoscenza degli stati e delle stazioni, né posseggono le scienze donate da Allah, né i segreti, né gli svelamenti, né le cose che altri realizzano. Essi sono chiamati gli adoratori (*'ubbād*) [...] La seconda categoria è superiore alla prima: essi vedono che tutti gli atti appartengono ad Allah e che essi non posseggono alcun atto [...] Essi sono simili agli adoratori in serietà, sforzo, scrupolo, rinuncia, affidamento [ad Allah], ecc., ma oltre a ciò essi vedono qualcosa al di là della situazione degli adoratori, cioè stati, stazioni, scienze, segreti, svelamenti e carismi. Quindi essi attaccano le loro aspirazioni all'acquisizione di queste cose ed una volta che hanno ottenuto qualcosa di esse lo manifestano tra la gente comune come carismi, poiché non vedono altro che Allah. Essi sono la gente del carattere e della cavalleria spirituale (*futuwwa*) e [gli uomini di] questo gruppo sono chiamati i *sūfī* ⁽³⁵⁾. Rispetto alla terza categoria, essi sono la gente della frivolezza (*ru'ūna*) ed i possessori di anime [mentre i Malāmiyya non hanno più anima] [...] La terza categoria è costituita da uomini che non aggiungono nulla alle cinque *salāt* obbligatorie ed ai riti supererogatori. Essi non si distinguono dai credenti che osservano le obbligazioni divine per qualche condizione in più per la quale possano essere riconosciuti. Essi camminano nei mercati, parlano con la gente [...] I Malām-

un momento e dall'ordine di nasconderlo in un [altro] momento, e talvolta è privo di entrambi [gli ordini] per metterci alla prova affinché ci atteniamo all'*adab*”.

32 In seguito, nello stesso anno, Ibn ‘Arabī aggiunse una nuova sezione al testo, in cui sembra alludere a questa stazione, senza però menzionare il suo nome [pag. 304].

33 Anche nel *Kitāb ‘anqā’ mugrib*, redatto secondo Gerald T. Elmore in un data compresa tra gli anni 595 e 597 dall'Egira, la *siddīqiyā* è presentata come la stazione più elevata, al di sopra della quale, alla fine dei tempi, vi sarà solo quella del Sigillo dell'Intimità universale, cioè di Gesù, come riportato a pag. 76 e 167 dell'edizione Širkat al-quds, Il Cairo, 2016, ed a pag. 295 e 397 della traduzione di Gerald T. Elmore, *Islamic sainthood in the fullness of time. Ibn al-Arabī's Book of the fabulous gryphon*, EJ Brill, Leiden, 1999.

La base scritturale di questo ordine gerarchico è il versetto: “Costoro sono con coloro su cui Egli ha elargito benevolenza tra i Profeti, i confessori, i testimoni e coloro che sono integri” (Cor. IV-69), che Ibn ‘Arabī riporta a pag. 122 del testo [vedi anche la nota 236].

34 Entrambi i termini ricorrono già in opere anteriori a quelle di Ibn ‘Arabī. Quanto ai Malāmiyya o Malāmatiyya non ho trovato riferimenti nelle sue opere del periodo andaluso di cui sono disponibili manoscritti, e nel *Libro dei ponenti delle stelle* il termine ricorre solo nel titolo di un'opera altrui citata a pag. 121. I Solitari invece sono menzionati nel *Kitāb ‘uqlat al-mustārif*, a pag. 205 e 209 del terzo volume delle *Rasā'il*, Širkat al-quds, Il Cairo, 2017.

35 Nel cap. 473 [IV 106.13] Ibn ‘Arabī afferma che al-Gazālī era uno dei *sūfī*.

iyya non si distinguono dalle altre creature di Allah e per questo sono sconosciuti. Il loro stato è lo stato della gente comune”.

La maggior parte del *Libro dei ponenti delle stelle* riguarda la seconda categoria degli uomini di Allah, come dimostrano le numerose sezioni sui carismi, e ciò potrebbe spiegare la frequenza con cui nel testo ricorre il termine *sūfī*⁽³⁶⁾, ma in realtà in quest’opera questo termine ha un significato più ampio di quello tecnico con cui ricorre spesso nelle *Futūhāt*, tale da estendersi a tutto ciò che supera la prima categoria degli uomini di Allah⁽³⁷⁾. Ad esempio, a pag. 260 i *sūfī* sono descritti come: “la gente dell’eredità profetica, della caratterizzazione (*tahalluq*) dominicale e della realizzazione divina”, mentre nel cap. 73 delle *Futūhāt* [II 17.2] Ibn 'Arabī spiega che i *sūfī* sono “la gente dei nobili tratti di carattere (*makārim al-ahlāq*)” e nel cap. 559 aggiunge [IV 358.12]: “Il *sūfī* è dominicale (*rabbānī*), il conoscitore è unitario (*wahdānī*), il sapiente è divino” e [IV 364.26] “Chi adora Allah per l’imposizione legale (*takalluf*) non fa parte della gente del *tasawwuf*: il *tasawwuf* è carattere e chi non è *sūfī* è nell’assunzione dei tratti di carattere. Il sapiente per Allah è nella realizzazione ed ha il carattere dal lato dei Suoi Attributi e la realizzazione per la visione attestante (*šuhūd*) della Sua Essenza”.

Vi sono quindi delle differenze tra ciò che Ibn 'Arabī afferma in quest’opera e ciò che scriverà nelle *Futūhāt*, differenze che non sono però delle contraddizioni, poiché l’origine di entrambe le opere è divina. D’altra parte ciò che conta di un’opera non è ciò che manca, ma ciò che c’è, ed a pag. 158 del *Libro dei ponenti delle stelle* si legge: “in questo libro abbiamo svelato dei tesori che nessuno della gente della nostra Via aveva svelato”.

Nel suo studio Denis Gril si chiede il motivo dell’insistenza di Ibn 'Arabī sul numero otto, che ricorre ad esempio negli otto oggetti della scienza che sono indispensabili, nelle otto parti del corpo soggette all’incombenza legale⁽³⁸⁾ e nelle otto luci⁽³⁹⁾, ed in mancanza di una spiegazione da parte dell’autore ipotizza che ciò si riferisca agli otto portatori del Trono nel Giorno della Resurrezione, menzionati in Cor. LXIX-27, portatori che oggi sono solo quattro, precisando che “il passaggio da quattro a otto, o del quadrato all’ottagono, rappresenta il passaggio dalla terra al cielo, da questo mondo all’altro, o ancora, dal punto di vista del cammino iniziatico, dall’esteriore verso l’interiore”.

In effetti nel cap. 70 [I 584.21] Ibn 'Arabī afferma: “Il Legislatore ha stabilito otto tipi di *zakāt*, perché essa contribuisce a mantenere l’integrità (*salāh*) del mondo, per ciò che essa comporta del nutrimento con cui sussistono i corpi e del soddisfacimento dei bisogni in senso generale. In queste due realtà si trova la garanzia dell’integrità del mondo. Coloro [che fanno la *zakāt*] sono [sotto questo aspetto] gli

36 Questo termine ricorre 15 volte mentre nelle *Futūhāt* ricorre solo 20 volte; il plurale *sūfiyya* ricorre 4 volte, mentre nelle *Futūhāt* ricorre una trentina di volte.

37 Questo significato più ampio si ritrova anche nelle *Futūhāt*; ad esempio, nel cap. 47 [I 261.10] Ibn 'Arabī precisa: “per nostri compagni intendo coloro che sono dotati dei cuori, delle contemplazioni e degli svelamenti, non gli adoratori o gli asceti, né la generalità dei *sūfī*, ad eccezione della gente delle realtà essenziali e della realizzazione”.

38 Esse sono l’occhio, l’orecchio, la lingua, la mano, il ventre, l’organo riproduttivo, il piede ed il cuore.

39 Esse sono il sole, il crescente, la luna, il plenilunio, la stella fissa, il lampo, il lume ed il fuoco. Nella sesta sezione degli Annessi è riportato uno schema riassuntivo delle corrispondenze di queste otto luci, come descritte da Ibn 'Arabī nel testo [pag. 126-135.]

otto portatori (*hamala*) del Trono [cfr. Cor. LXIX-17] ed il Trono, che è il Regno (*mulk*), è sostenuto da loro. In base a questa realtà essenziale, la *zakāt* si suddivide complessivamente in otto tipi, e ciò che esula da essi, e riguardo a cui vi è divergenza, in realtà rientra in questi. E poiché il Trono è il Regno e ci sono i portatori di questo Trono, che sta ad indicare noi, sono questi otto tipi [di *zakāt*] ad essere i suoi portatori”. Ma quando parla delle otto parti del corpo, che nel *Libro dei ponenti delle stelle* corrispondono ad altrettante sfere, distinte dalle nove menzionate prima, il riferimento non è più ai portatori del Trono ma a qualcosa di più elevato; nel cap. 69 [I 387.7] afferma: “le parti del corpo umano assoggettate all’osservanza della Legge sono otto, in quanto l’Essenza e le sue relazioni, che sono chiamate Attributi, sono in tutto otto, cioè: l’Essenza, la Vita, la Scienza, la Volontà, il Discorso, il Potere, l’Udito e la Vista” e verso la fine del capitolo [I 500.13] aggiunge: “otto è l’Essenza e gli Attributi”, così come nel cap. 178 [II 345.1] precisa: “Ogni corpo si compone di otto elementi per rappresentare una forma perfetta costituita da un’essenza e da sette attributi”.

A pag. 271 del *Libro dei ponenti delle stelle* Ibn ‘Arabī afferma: “Allah, sia Egli esaltato, il Sapiente ed il Saggio, ha posto le saggezze nella corrispondenza (*munāsaba*), ed è su questo principio che si basa questo libro”, e lo ha ribadito nel cap. 186 [II 372.9] delle *Futūhāt*, ove parlando di questo libro precisa: “Lo abbiamo fondato sulla corrispondenza, poiché la corrispondenza è la radice dell’esistenza del Mondo”. L’otto relativo ai portatori del Trono è la somma di quattro più quattro o il prodotto di quattro per due, mentre l’otto relativo alle parti del corpo è la somma di sette più uno e ciò corrisponde alla suddivisione delle parti del corpo in sette sfere sensibili (*hissiyā*) ed una non-sensibile o non-visibile (*gaybiyyā*) [pag. 77], che è il cuore. A pag. 284 Ibn ‘Arabī afferma: “tutti i carismi e le dimore delle parti del corpo che abbiamo menzionato in precedenza dipendono solo dal cuore e sono tutti riconducibili ad esso, poiché se non fosse per lui nulla di tutto questo riguarderebbe le parti del corpo [...] le membra non hanno moto né quiescenza in un atto di obbedienza legale, né di disobbedienza, se non per ordine del cuore e per la sua volontà”, e nel cap. 69 [I 531.27] delle *Futūhāt* aggiunge: “Tutte le parti del corpo seguono il cuore in ogni cosa, in questo mondo e nell’aldilà. A questo proposito l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt*, ha detto: “Nel corpo vi è un pezzo di carne che se è integro il corpo resta integro, e se è corrotto il corpo si corrompe: invero esso è il cuore””. Il cuore corrisponde dunque all’Essenza e le altre sette parti del corpo assoggettate all’osservanza della Legge corrispondono ai sette Attributi matriciali (⁴⁰).

A pag. 160 del *Libro dei ponenti delle stelle* Ibn ‘Arabī formula la seguente esortazione: “Imprigiona la tua anima sotto l’autorità di qualcuno che ti ordini e ti proibisca, diventando suo discepolo e prendendolo come Maestro ed istruttore, poiché se non fai scorrere i tuoi atti secondo ciò che è voluto da altri che te non riuscirai mai a liberarti dalla tua passione. Anche se per tutta la vita combattessi la tua anima per ciò che scaturisce da essa e fosse anche penoso [il farlo], non ti libereresti dalla sua passione, poiché è essa a disporre di se stessa. E se anche le venissero dischiuse le realtà sottili dell’intuizione e le varietà della contemplazione, non ti libereresti per questo dalla sua frivolezza e dalla sua supremazia, poiché non le è possibile uscire da ciò se non con la sottomissione all’obbedienza ad un’altra anima simile ad essa, lasciandosi governare dal suo comando e dal suo divieto – tutto questo

40 A queste otto parti del corpo corrispondono nell’aldilà le otto porte del Paradiso, come Ibn ‘Arabī precisa nel cap. 371 [III 435.10], aggiungendo in seguito [III 440.26] che “le porte della Gehenna sono sette in corrispondenza con le parti esteriori del corpo sottoposte all’osservanza della Legge, poiché la porta del cuore è sigillata”.

per lo spessore del suo velo e l'immensità del suo associare – fino ad elevarsi a Colui che comanda in modo assoluto: questa è una scala per essa verso di Lui [...] Sforzati dunque, figliolo, a cercare un Maestro che ti diriga e freni i tuoi propositi, affinché la tua essenza si perfezioni per mezzo della realizzazione (*wuğūd*) divina, ed allora governerai la tua anima realizzando lo svelamento che salvaguarda”, a pag. 237 aggiunge: “Se sei di fronte ad un Maestro salvaguardato in tutti i suoi stati, scrupoloso, la cui eccellenza è attestata e nota, il cui stato corrisponde a ciò che viene attestato di lui, e provi nella tua anima la venerazione per lui e la magnificazione nei suoi confronti, che è il fondamento del tuo profitto e della tua salvezza per mano sua [va bene]; se invece sei privo di venerazione per lui cercane un altro, poiché non ne trarrai mai profitto se non starai con lui con la venerazione. Fosse anche il più eccellente degli uomini ed il più sapiente, se hai una cattiva opinione di lui non ne trarrai mai profitto. Se trovi colui che attira la sua venerazione da parte della tua anima, mettiti al suo servizio e sii un cadavere nelle sue mani: egli disporrà di te come vuole, senza che tu abbia con lui alcun governo sulla tua anima”, ed a pag. 312 precisa: “In questa dimora [dell'ascolto dal Vero] è facile fare passi falsi per chi non l'ha veramente realizzata ed è privo di un Maestro che lo guidi: ai nostri tempi molti di coloro che entrano in questa stazione commettono dei passi falsi e cadono in un abisso di rovina [...] Questa dimora di cui stiamo parlando è per l'anima come morire alla sua volontà, e tra le sue condizioni, come di altre dimore, vi è quella che solo chi ha un Maestro può praticarla ed entrare in essa. Chi ha un Maestro questi è il suo medico, per le malattie che insorgono in coloro che la percorrono [la dimora]”. A fronte di queste affermazioni che sottolineano la necessità di un Maestro, quando Ibn 'Arabī menziona nelle *Futūhāt* il *Libro dei ponenti delle stelle* per ben tre volte afferma che esso esime dal ricorso al Maestro.

Nel cap. 68 [I 334.16] afferma: “Esso esime dal ricorso al Maestro, anzi è il Maestro ad aver bisogno di lui, poiché i Maestri possono essere elevati o più elevati e questo libro si situa sulla stazione più elevata in cui possa trovarsi il Maestro, e al di là di esso non c'è stazione in questa Legge tradizionale alla quale siamo asserviti. Chi l'ottiene si basi su di esso, con l'assistenza di Allah, poiché è di grande profitto”; nel cap. 526 [IV 169.16] aggiunge: “è un libro che per il ricercatore (*tālib*) tiene il posto del Maestro: esso prende per mano l'aspirante ogni volta che inciampa, lo guida alla conoscenza quando è svilito e smarrito, gli fa conoscere i gradi delle luci di questo *dikr* ripartite tra le parti del corpo che sono guidate da esse [luci]”; e nel cap. 558 [IV 263.25] precisa: “Esso è un libro eccelso che esime dal ricorso al Maestro nell'educazione (*tarbiya*) dell'aspirante”.

Nel suo studio Denis Gril spiega la prima di queste affermazioni con il fatto che questo libro “contiene tutta la scienza della via verso Dio” e poco oltre aggiunge che “solo un maestro pienamente cosciente di questo principio [la corrispondenza] e della vulnerabilità congenita dell'anima può in un caso simile dirigere se stesso”. La prudenza con cui affronta questo argomento è del tutto giustificata, poiché ho conosciuto persone che erano interessate a quest'opera proprio per l'affermazione ché essa consentiva di fare a meno di un Maestro.

Cionondimeno le affermazioni di Ibn 'Arabī sono molto nette ed è pertanto opportuno cercare di capirne il significato. Il primo punto da sottolineare è che nel secondo passo citato egli si riferisce all'aspirante che inciampa e nel terzo passo restringe questo ruolo sostitutivo all'educazione dell'aspirante. Ciò presuppone che l'aspirante sia già entrato nella via – poiché è solo camminando che si

può inciampare – e che l’entrata nella via non possa essere surrogata dalla lettura del libro, in quanto esso può tenere il posto del Maestro nell’educazione dell’aspirante (⁴¹), ma non nel suo ingresso nella via, cioè nel ricollegamento iniziatico (⁴²).

Per ottenere il massimo profitto da quest’opera è quindi necessario non solo aderire all’exoterismo islamico, dato il continuo riferimento di Ibn ‘Arabī all’osservanza della Legge, ma anche essere entrati nella via. Come ha precisato René Guénon, a pag. 63 di *Initiation et réalisation spirituelle*, Éditions Traditionnelles, Parigi, 1964, si tratta di un uso iniziatico dei libri, non di un’iniziazione tramite i libri.

Il secondo punto da sottolineare è che questo libro, come afferma Denis Gril, “contiene tutta la scienza della via verso Dio”, non “la scienza di Dio”. In arabo i termini scienza (*‘ilm*) e opera (*‘amal*) sono costituiti dalle stesse lettere consonanti ed hanno quindi lo stesso valore numerico, ad indicare che vi è una stretta correlazione tra le due cose. La scienza della via non è fine a se stessa, bensì è finalizzata ad una sua messa in opera; in una sezione del capitolo dedicato alla quarta sfera, intitolata *La definizione della scienza e la sua realtà essenziale*, Ibn ‘Arabī afferma che la scienza ha due realtà essenziali [pag. 125]: “[La sua realtà essenziale] assoluta è la conoscenza della cosa per ciò che essa è; [quella] condizionata è il metterla in pratica, e questo [il metterla in pratica] è ciò che ti conferisce la felicità perpetua, non c’è divergenza al riguardo. Chiunque asserisca di avere la scienza senza metterla in pratica, la sua asserzione è falsa se con la scienza è connesso il discorso riguardo all’opera”, cioè la sua realtà condizionata, non quella assoluta, e nel capitolo dedicato alla settima sfera aggiunge [pag. 166] aggiunge: “Tutte queste opere, figliolo, sono gli inizi dell’aspirazione e del percorso iniziatico, ed esse non cessano per una persona finché non muore; se l’aspirante che percorre il cammino è privo di esse nei suoi stati e nella sua via, è ingannato”. La scienza della via rientra nella definizione della realtà condizionata della scienza, e se da un lato essa può essere appresa leggendo questo libro, dall’altro essa è sterile se non viene messa in pratica, e non è neppure neutra, poiché chi sa ciò che deve fare e non lo fa ha una responsabilità che è assente in colui che non sa cosa deve fare.

Quanto alla scienza come “conoscenza della cosa per ciò che essa è”, il *Libro dei ponenti delle stelle*, come la maggior parte delle opere di Ibn ‘Arabī, è pieno di descrizioni di come stanno le cose, descrizioni che spesso sono seguite dall’invito a realizzarle, a significare che l’espressione verbale o scritta della conoscenza è solo un simbolo e che per ottenere la scienza è necessario realizzare il simboleggiato, cioè passare dalla lettera allo spirito che essa riveste facendolo trasparire dietro un velo; questa realizzazione esige un lavoro interiore che spetta solo all’aspirante e che nessun libro, né Maestro, può fare al posto suo (⁴³).

41 Ad esempio, a pag. 313, Ibn ‘Arabī afferma: “Devi sapere, figliolo, che se Allah ti accorda di arrivare a questa dimora, ed io sono con te, Allah ti risparmierà il Suo inganno (*makr*), e se io non sono con te Allah ti faciliterà, tramite la mia lingua [cioè quanto ho scritto in questo libro], nel liberarti dall’inganno di questa dimora”.

42 Oggi questa iniziazione può essere ottenuta anche da un rappresentante del Maestro, quale un *muqaddam*, ma all’epoca di Ibn ‘Arabī tale funzione veniva verosimilmente esercitata solo da un Maestro, poiché le *turuq* istituzionalizzate, con un’organizzazione gerarchica, non sembra si fossero già sviluppate.

43 La possibilità di realizzare con il supporto di libri a contenuto iniziatico è affermata anche da ‘Abd al-Karīm al-Ġilī nel suo *Kitāb marātib al-wuġūd*, a pag. 101-106 della traduzione di Carmela Crescenti, *Gradi dell’esistenza e*

Riguardo a queste due realtà della scienza, nell'ultima poesia del libro si trovano questi versi che riassumono le precedenti considerazioni:

*Pensare che la Via dei signori dell'elevatezza sia una parola è un'ignoranza sterile ed un tirarsi indietro.
Invero il sentiero che conduce a Dio è Sollecitudine da parte Sua verso chi Egli ha voluto, e disciplina. [...]
Il misero si immagina che le scienze di essa [verità essenziale] si trovino scritte tra i fogli dei libri:
lungi da ciò! Essi nei loro libri hanno messo solo ciò che è facile di cose che sono difficili.
Gli iniziati leggono solo le loro anime nel loro stato con il loro Signore. Sei forse presente?*

Il cap. 526 delle *Futūhāt* è intitolato: “La conoscenza dello stato del Polo la cui dimora è “Se non ti avessimo reso saldo ti saresti affidato un po’ a loro” (Cor. XVII-74)”; nella conclusione del capitolo Ibn ‘Arabī afferma: “tutto ciò che abbiamo menzionato nei *Ponenti delle stelle* è parte di ciò che confrisce questo *dikr*”, cioè la recitazione del versetto riportato nel titolo. Non ho trovato nelle sue opere altri commenti a questo versetto, ma esso si riferisce chiaramente alla Sollecitudine, cioè all’assistenza divina; essa è menzionata nei versi appena citati, costituisce il primo grado in cui è organizzata l’opera e senza di essa i due seguenti non potrebbero esistere, e ricorre nella frase riportata all’inizio di questa sezione: “questo [il *Libro dei Ponenti delle stelle*] è tra i più grandi consigli che ti posso dare. Allah è Colui che assiste e la guida è nelle Sue mani: noi non c’entriamo nulla”. Che Dio ci assista.

I manoscritti dell’opera

Osman Yahia, a pag. 375-376 de l'*Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī*, elenca più di 50 manoscritti e ve ne sono anche molti altri che egli non ha menzionato, ma mi limiterò a fornire qualche informazione su quelli che sono stati utilizzati nella redazione delle due edizioni critiche e quelli che ho consultato per dirimere alcuni punti controversi.

Il più antico è il manoscritto Yusuf Aga 5001, conservato nell’omonima biblioteca di Qunya, copiato da Șadruddīn al-Qūnawī e certamente non posteriore all’anno 628 dall’Egira, poiché in tale data venne letto in presenza di Ibn ‘Arabī che ne certificò l’autenticità ⁽⁴⁴⁾. Il problema di questo manoscritto è che esso, nel corso dei secoli, è stato molto danneggiato dall’acqua per cui almeno un quarto del testo è illeggibile, sì che esso non può rappresentare da solo la base per un’edizione attendibile.

Il manoscritto Majles Shūrā Millī 594 ⁽⁴⁵⁾, conservato a Teheran, è stato copiato da Maḥmūd ibn ‘Alī al-Ǧawṣaqānī al-Isfarāyaynī nel mese di Muḥarram dell’anno 653 dall’Egira, quindi meno di quindici anni lunari dopo la morte di Ibn ‘Arabī, sulla base di un manoscritto olografo redatto a Da-

realità profonda di ogni esistente, Irfan Edizioni, Cosenza, 2023.

44 Come riportato nello studio citato nella nota 2.

45 Questo manoscritto è menzionato da Osman Yahia nell’elenco dei manoscritti riportato da Brockelmann, ma non fu da lui visionato. ‘Abd al-‘Azīz Sultān al-Manṣūb acquisì questo manoscritto da una copia digitale o microfilmata conservata presso una biblioteca universitaria degli Emirati Arabi, ma non menziona la sede dove il suo originale era conservato, malgrado il timbro della biblioteca compaia nella pagina riprodotta a pag. 51.

masco nell'anno 606, ma anch'esso ha un problema, costituito dalla perdita di otto fogli, cioè sedici pagine di testo, per cui non può supplire completamente alle mancanze del manoscritto precedente.

Un'edizione critica o comunque affidabile deve quindi basarsi anche su altri manoscritti, ma è chiaro che non potendo confrontare tutte le decine di manoscritti rimasti, lavoro immane ed anche poco proficuo, l'editore è costretto a fare una scelta, sia tra i manoscritti che tra le differenti letture che si possono incontrare, e ciò inevitabilmente condizionerà il testo dell'edizione.

'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb, che è stato il primo a pubblicare un'edizione critica degna di questo nome (⁴⁶), oltre ai due manoscritti finora menzionati ne ha utilizzati altri tre:

- 1) il manoscritto Azhariyya 2101 [il codice della raccolta è 97647] conservato nella biblioteca dell'Azhar al Cairo; esso fu copiato nell'XI secolo dall'Egira da un manoscritto probabilmente originale, in quanto riproduce lo stile di scrittura andalusa-magrebina di Ibn 'Arabī;
- 2) il manoscritto Asafiyya 58, conservato nell'omonima biblioteca di Hyderabad, copiato nell'anno 1291 dall'Egira da una copia trascritta nell'anno 798.
- 3) il manoscritto Pir Pagaro [non ho trovato la numerazione] conservato nell'omonima biblioteca di Khairpur, Pakistan; esso fu copiato nell'anno 814 a Zabīd, nello Yemen, da 'Abd Allāh al-Isfarāyīnī al-Hurāsānī (⁴⁷).

Una seconda edizione critica è stata curata da Abrār Alḥmad Shāhī (⁴⁸), fondatore della Ibn al-'Arabī Foundation [d'ora in poi abbreviato con IAF]; essa ha ripreso l'edizione 'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb con l'aggiunta di due altri manoscritti:

- 1) il manoscritto Shehit Ali 1431, conservato nella biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, che venne copiato da Ismā'il ibn 'Alī al-Qādirī nell'anno 676 dall'Egira, verosimilmente da un manoscritto originale di Ibn 'Arabī, in quanto le pagine hanno tutte 17 righe e le poesie sono allineate a sinistra, come nei manoscritti olografi dell'autore. Si tratta quindi del manoscritto più antico completo (⁴⁹) e leggibile, in buona parte vocalizzato;

46 Egli ha curato anche la prima edizione critica completa delle *Futūhāt* e del *Dīwān*, e le edizioni critiche di altre 29 opere di Ibn 'Arabī.

47 In una nota a pag. 18 dell'introduzione alla sua edizione 'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb riferisce che il copista era migrato alla Mecca e non essendo lì disponibile una copia completa delle *Futūhāt*, che egli cercava, gli venne detto che tale opera si trovava a Zabīd presso il Maestro Muḥammad al-Mazḡāġī (m. 829 H), discepolo del celebre Maestro Ismā'il al-Ğabartī (m. 806 H). Egli si recò quindi a Zabīd, ove copiò molte opere di Ibn 'Arabī conservate nella biblioteca di al-Mazḡāġī, tra cui appunto il *Libro dei ponenti delle stelle*: nella copia di al-Isfarāyīnī si trovano ben 22 certificati di ascolto siglati da al-Mazḡāġī, ad attestare la correttezza della trascrizione.

48 Egli ha curato anche l'edizione critica con traduzione in urdu di altre 17 opere di Ibn 'Arabī, inizialmente con la collaborazione di 'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb, poi dal 2015 con la supervisione dello Ṣayḥ egiziano Alḥmad Muḥammad 'Alī.

49 Nel senso che non mancano delle pagine, ma talora il copista ha omesso delle parole o delle frasi.

2) il manoscritto Bayazid 3750, conservato nell'omonima biblioteca di Istanbul, che venne copiato ad Aleppo da ‘Isā ibn Ibrāhīm al-Sarmatī nell'anno 782 dall'Egira da un manoscritto olografo redatto a Cordoba nell'anno 596; si tratterebbe dunque di una copia della prima redazione, il che potrebbe essere confermato dal fatto che la sezione aggiunta nel 597 è riportata ai margini del testo [pagina 91b] dopo averne completato la trascrizione, ma in realtà vi sono anche altri brani sparsi nel testo che sono trascritti in margine per omissione.

Inserendo nell'edizione altre due fonti manoscritte, se da un lato si rafforza la validità dei brani di testo comuni con gli altri manoscritti, dall'altro si presentano nuove varianti o errori⁽⁵⁰⁾ ed in più di duecento occasioni Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato una lettura diversa da quella del primo editore. Per stabilire il testo da tradurre in questi punti controversi, come pure in alcuni punti in cui entrambi gli editori concordavano ma che non risultavano coerenti con il senso del testo, ho consultato altri quattro manoscritti:

- 1) il manoscritto Shehit Ali 1351, conservato nella biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, venne redatto a Šīrāz da un copista ignoto nell'anno 691 dall'Egira. I primi dodici fogli sono in parte danneggiati da macchie di umido e manca a pag. 18a l'inizio del capitolo sulla settima sfera, che il copista ha lasciato in bianco;
- 2) il manoscritto Fatih 2874, conservato nella biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, venne redatto a Bursa da Hāġġī Muṣṭafā Ishāq al-Qurānī nell'anno 897 dall'Egira; si tratta di un manoscritto un po' tardivo ma ha il pregio di essere quasi completamente vocalizzato;
- 3) il manoscritto Fatih 2875, conservato nella biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, venne redatto da Šīhāb al-Rūmī nell'anno 761 dall'Egira sulla base di un manoscritto copiato nell'anno 687;
- 4) il manoscritto Aya Sofya 2120, conservato nella biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, venne redatto da un copista ignoto nell'anno 787 dall'Egira, probabilmente da un manoscritto olografo, come riportato nella pagina iniziale.

Le edizioni

Il *Libro dei ponenti delle stelle* è tra le opere di Ibn ‘Arabī quella che finora ha avuto più edizioni. Esse sono riportate nel seguente elenco, in ordine cronologico, con l'indicazione della data di pubblicazione, della casa editrice, di colui che ne ha curato il testo e dei manoscritti utilizzati, nella misura delle informazioni disponibili:

1. 1899 ? [1317 H], Matba‘ Kāzāri Ḥasani di Bombay. L'edizione venne commissionata da Muhammad Ismā‘il al-Qādirī an-Naqšabandī, ma non vi è menzione del curatore, né del

50 Le varianti, per sostituzione di un termine o per la sua aggiunta, sono attribuibili all'autore, mentre gli errori riguardano primariamente i copisti, ma non sempre è possibile stabilire se si tratta di una variante o di un errore.

manoscritto su cui essa è basata; dopo il testo di Ibn ‘Arabī vi sono dei versi in memoria del committente, datati 1317 H.

2. 1907 [1325 H], Maṭba‘at as-sa‘āda del Cairo, a cura di Muḥammad Badruddīn an-Na‘ṣānī, senza menzione del manoscritto. Il testo comunque non è identico a quello della precedente edizione, per cui si basa su un manoscritto diverso che non sono riuscito ad identificare (⁵¹)
3. 1965 [1384 H], Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Subayḥ (⁵²) del Cairo. Si tratta di una copia, non dichiarata tale, dell’edizione precedente; è stata modificata solo l’impaginazione, che in questa edizione ha 187 pagine, mentre nella precedente ne aveva 204;
4. 1998 [1419 H] Maṭba‘at ‘ālam al-fikr del Cairo a cura di Ḥalīd Šibl Abū Sulaymān. L’edizione è basata su un manoscritto non menzionato, confrontato con l’edizione precedente (⁵³), arricchita di alcune note e di numerosi indici, che erano assenti nelle altre edizioni;
5. 2000 [1421 H] Dār al-maḥaġġa al-bayḍā’ di Beirut, nel terzo volume delle *Rasā’il* di Ibn ‘Arabī, pag. 251-373; si tratta di una copia della terza edizione, senza menzione della fonte;
6. 2004 [1425 H] Maktabat al-‘aṣriyya di Beirut: anche questa edizione è solo una copia della terza;
7. 2005 [1426 H] Mawsū‘at an-nūr li-l-maṭbū‘āt di Beirut, a cura di Muhsin Qāsim at-Tihrānī: si tratta della prima edizione in cui viene citata la fonte, cioè il manoscritto Majles Shūrā Millī 594. Malgrado il manoscritto sia parzialmente vocalizzato il testo edito è integralmente vocalizzato (⁵⁴) sì da costituire la migliore edizione disponibile a quell’epoca. Per la parte del manoscritto andata persa il curatore ha adottato l’edizione del 1965; il testo è corredata da alcune note esplicative e solo raramente si fa riferimento alla precedente edizione;
8. 2007 [1428 H] al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāt del Cairo, a cura di Muḥammad ‘Abd ar-Rahmān aš-Šagūl sulla base del manoscritto 2779 della Dār al-kutub al-qawmiyya del Cairo, datato 1007 H. Il testo del manoscritto viene talora emendato sulla base di una edizione non precisata, ed è accompagnato da note esplicative, che riportano anche il metro delle poesie, e da un indice dei capitoli;
9. 2007 [1428 H] Dār al-kutub al-ilmiyya di Beirut, a cura di Sa‘īd ‘Abd al-Fattāḥ, basata sull’edizione del 1998 e sul manoscritto 1139 della Biblioteca dell’Università di Cambridge

51 A pag. 193 sono riportati in nota quattro versi che l’editore ha trovato al margine del manoscritto ma che non ha saputo collocare nel testo; nella quarantina di manoscritti che ho consultato non ho trovato traccia di questi versi, ma potrebbe trattarsi di un fondo privato.

52 Sulla copertina cartonata si legge Subayḥ, mentre sulla prima pagina si legge Sabīḥ.

53 In nota sono segnalate solo dieci differenze con il manoscritto, ed una ventina di punti controversi o dubbi nel manoscritto stesso.

54 Ho notato tuttavia che in alcuni punti la vocalizzazione dell’editore differisce da quella del manoscritto.

⁽⁵⁵⁾ datato 943 H. Il curatore, che ha edito più di una ventina di opere di Ibn 'Arabī, ha emendato numerosi errori presenti sia nel testo edito che in quello manoscritto, accompagnando la sua edizione con un apparato critico, copiose note e numerosi indici, ma il risultato non è comunque all'altezza delle due edizioni critiche del 2016 e del 2022, a causa della modesta affidabilità del manoscritto tardivo da lui utilizzato ⁽⁵⁶⁾;

10. 2012 [1433 H] *Dār ihyā' at-turāt al-'arabī* di Beirut, a cura di Muḥammad Khājawī ⁽⁵⁷⁾, sulla base dell'edizione del 1965, di quella di 'Abd al-Fattāḥ e del manoscritto Majles Shūrā Millī 594; il testo è accompagnato da un apparato critico senza note esplicative e da numerosi indici. Nell'introduzione il curatore spiega che avendo l'intenzione di tradurre in persiano quest'opera riscontrò nell'edizione [verosimilmente quella del 1965] tali e tanti errori ed omissioni da costringerlo a stabilire preventivamente un testo affidabile, ma di fatto la sua edizione è la collazione di tre testi già editi;
11. 2016 [1437 H] Širkat al-quds del Cairo, a cura di 'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb, basata sui cinque manoscritti menzionati nella sezione precedente ed ampiamente descritti nella sua introduzione; Le poesie sono integralmente vocalizzate, mentre la parte in prosa lo è solo parzialmente; il testo è accompagnato da un apparato critico, da note esplicative e da numerosi indici;
12. 2018 [1439 H] prima edizione IAF, che riproduce integralmente la precedente, accompagnata da una traduzione in urdu a cura di Abrār Aḥmad Shāhī;
13. 2022 [1443 H] seconda edizione IAF a cura di Abrār Aḥmad Shāhī, che ha aggiunto nell'apparato critico altri due manoscritti, il Shehit Ali 1431 ed il Bayazid 3750, adottando in più di duecento punti una lettura differente da quella dell'edizione precedente e modificando alcune note esplicative. Nei versi di alcune poesie, per errori tipografici, manca la parola finale, il che costituisce un problema per chi dovesse basarsi solo su questa edizione.

Ciò che salta all'occhio è che salvo le ultime edizioni menzionate, nessuna delle precedenti si è basata su manoscritti conservati nelle biblioteche turche, che sono quelle ove si trovano prevalentemente le copie più antiche; ciò probabilmente è dovuto al fatto che solo negli ultimi anni queste biblioteche hanno avviato un programma di digitalizzazione dei manoscritti, che in passato erano accessibili, e comunque con non poche difficoltà burocratiche, solo recandosi sul posto, come fecero Stephen Hirtenstein e Jane Clark per realizzare l'archivio digitale della Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society di Oxford.

55 Il manoscritto è descritto da E.G. Browne a pag. 226 della *Handlist of the Muhammadan manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge University Press, 1900.

56 Egli è però l'unico ad affermare, in una nota a pag. 58, che per comprendere i testi in prosa rimata non bastano i dizionari, ma è necessario "dedicarsi intensamente allo *dīkr* e cercare l'aiuto della luce divina da un Maestro".

57 Questo studioso ha anche pubblicato una traduzione persiana del libro, come pure la traduzione persiana delle *Futūhāt*, in 17 volumi, e dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

L'edizione di 'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb, pur basandosi su quattro manoscritti non conservati in Turchia, alcuni dei quali pure tardivi, è molto affidabile, grazie anche alla conoscenza del linguaggio di Ibn 'Arabī acquisita dal curatore tramite i numerosi testi da lui editi.

Le modifiche introdotte da Abrār Aḥmad Shāhī nella sua seconda edizione in alcuni casi migliorano la chiarezza del testo, ma in altri sortiscono a mio parere l'effetto opposto⁽⁵⁸⁾ e questi ultimi sono più numerosi dei precedenti per cui nella traduzione mi sono basato primariamente sull'edizione di 'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb⁽⁵⁹⁾.

I commentari

Osman Yahia, a pag. 377 de l'*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī* elenca tre commentari:

- 1) *Šarḥ mawāqi‘ al-nuğūm* di 'Abd al-Razzāq al-Kašānī (morto nel 730/1330): manoscritto Berlino 2909 lbg 769;
- 2) *Tawāli‘ manāfi‘ al-‘ulūm min maṭāli‘ mawāqi‘ al-nuğūm* di 'Al. Ef. Ṣalāḥī (morto nel 1182/1768): manoscritto Università di Istanbul A3344/ 1-659, 1185 H;
- 3) Commentario anonimo alla *Zāhiriyā* [di Damasco]: manoscritto *taṣ*. 239/ 1-385.

I tre manoscritti sono effettivamente dei commentari dell'opera di Ibn 'Arabī, ma solo la seconda attribuzione è corretta.

Il primo manoscritto riporta nella pagina iniziale l'attribuzione ad al-Qašānī, scritta da una mano diversa da quella del copista del testo, ma tale attribuzione è impossibile in quanto nel testo si trovano riferimenti ad 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī (m. 790 H) e ad 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī (m. 973 H), entrambi posteriori. Il vero autore di questo testo è Abū 'Abd al-Rahmān Ḥasan ibn Mūsā al-Kurdī⁽⁶⁰⁾ e della sua opera sono noti quattro manoscritti:

- a) il manoscritto di Berlino citato da Osman Yahia, incompleto [il commento copre il 20% del testo di Ibn 'Arabī] e privo di *colophon*, per cui non è nota la data di redazione;

58 Si ha l'impressione che egli preferisca la lettura del manoscritto Bayazid 3750, anche quando tutti gli altri attestano una lettura diversa.

59 Va precisato che le discordanze tra le due edizioni riguardano mediamente una parola su 170, per cui il 99,5% del testo è identico.

60 Della vita di questo maestro akbariano si sa ben poco, se non che trascorse la maggior parte di essa a Damasco, ove morì nell'anno 1148 dall'Egira. Osman Yahia, nella sua *Histoire*, lo cita come autore di un commento ai *Fusūs al-hikam* (pag. 252), ai *Hikam* (pag. 290) e di un breve trattato intitolato *Risāla fī qawl al-shaykh al-akbar: al-ilm īabi li-l-ma'lūm* (pag. 535). Al-Mizyadī, nella sua introduzione all'edizione del commento di al-Kurdī ai *Hikam* di Ibn 'Arabī, Dār al-kutub al-īlmiyya, Beirut, 2006, a pag. 3 afferma che egli fu discepolo di 'Abd al-Ganī an-Nābulusī (m. 1143 H), suo contemporaneo a Damasco.

- b) il manoscritto 2283 della Biblioteca Nazionale di Vienna, completo e datato 1278 H; nel *co-lophon* è precisato che l'opera fu completata nell'anno 1147 dall'Egira, cioè un anno prima della morte dell'autore;
- c) il manoscritto M 506 della Biblioteca del Palazzo Topkapi di Istanbul, completo⁽⁶¹⁾;
- d) il manoscritto 500, *taṣ. 239*, della Biblioteca Nazionale di Damasco [in passato *Zāhiriyā*], cioè il terzo commentario menzionato da Osman Yahia, incompleto [il commento copre poco più della metà del testo di Ibn 'Arabī]⁽⁶²⁾.

Il secondo commentario è stato redatto da 'Abd Allāh Ṣalāḥ ad-dīn al-'Uṣšāqī⁽⁶³⁾, soprannominato as-Ṣalāḥī; di quest'opera sono noti cinque manoscritti:

- a) il manoscritto 1103 della Biblioteca Rashid Efendi di Kaiser, scritto di suo pugno dall'autore, ma senza data; sulla base di questo manoscritto è stata pubblicata un'edizione araba intitolata *Šarḥ kitāb mawāqi' al-nuğūm*, in tre volumi, a cura di Muḥammad Adīb al-Ǧādir e Maḥmūd Erol Kiliç, Dār Nīnawā, Damasco, 2015;
- b) il manoscritto 177 della Biblioteca Akseki di Antalya;
- c) il manoscritto A3344 della Biblioteca dell'Università di Istanbul, cioè quello citato da Osman Yahia;
- d) il manoscritto EH 1276 della Biblioteca del Palazzo Topkapi di Istanbul;
- e) il manoscritto 4620 della Biblioteca Bayazid di Istanbul.

Un terzo commentario, non menzionato da Osman Yahia, è quello redatto da Mu'ayyid al-dīn al-Ǧāndī⁽⁶⁴⁾ a Baghdad poco dopo l'anno 673 dall'Egira⁽⁶⁵⁾ e di cui purtroppo non sono noti manoscritti.

61 Nel catalogo che ho consultato è riportato il nome dell'autore ma non la data di redazione.

62 Dei primi due manoscritti ho acquisito una copia digitale ed ho potuto verificare la concordanza del testo, degli altri due ho solo verificato la corrispondenza dell'*incipit*, riportato nei cataloghi delle due biblioteche.

63 Nell'edizione a stampa di questo testo [vedi infra] è riportata anche in inglese una nota biografica dell'autore. Nato a Kastoria, nell'attuale Macedonia, nell'anno 1117 dall'Egira, si trasferì da giovane ad Istanbul ove fu dapprima scriba governativo e poi consigliere di Hekimoglu Ali Pasha, gran Visir del Sultano. Ricollegatosi a diverse *turuq*, all'età di 40 anni abbandonò le attività governative e si dedicò all'insegnamento nella Takiyya di Tahir Agha come Maestro della *tarīqa* 'Uṣšāqīyya/Ḥalwatiyya fino alla sua morte avvenuta nell'anno 1197. Scrisse più di 30 libri sia in arabo, che in turco e persiano, molti dei quali relativi alle opere di Ibn 'Arabī, tanto da essere denominato il Muhyiddīn Ibn 'Arabī ottomano.

64 Discepolo di Ṣadruddīn al-Qūnawī (m. 673 H) è l'autore del primo commentario completo dei *Fuṣūṣ al-hikam*, al quale il discepolo al-Qaṣānī (m. ~ 730 H) attinse abbondantemente nella redazione del proprio commentario. Scrisse in persiano ed in arabo una decina di opere, di cui solo quattro sono conservate, e morì a Tabrīz nell'anno 711 dall'Egira. Su di lui si può consultare lo studio di A.C.S. Peacock, *Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari*, a pag. 11-28 degli Atti del Simposio *Cultural Encounters in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia*, pubblicati da Koç University VEKAM, Ankara, 2019.

65 La precisazione è fornita dall'autore stesso a pag. 137 dell'edizione persiana del suo *Kitāb nafhat al-rūh wa-tuhfat al-futūḥ*, Intisharat-i Mawla, Teheran, 1362.

Un quarto commentario anonimo si trova al margine del testo del *Libro dei ponenti delle stelle* nel manoscritto Rashid Efendi 486, conservato nella Biblioteca Millet Genel di Istanbul, che non riporta né il nome del copista, né la data di redazione. Il commento copre il primo terzo del testo ed è scritto dalla stessa mano del copista, con l'inserimento anche di fogli aggiuntivi quando lo spazio al margine era insufficiente. Non si tratta di un vero commento del testo, bensì solo della spiegazione del significato delle singole parole, talora riportata con l'indicazione della fonte: *Kitāb al-kulliyāt* di Abū l-Baqā' (m. 1094 H), *Kitāb at-ta'rīfāt* di al-Ǧurğānī (m. 816 H), *Kitāb rumūz al-ma'ārif*⁽⁶⁶⁾ ed altri.

Vi è poi un commento conciso di una ventina di pagine [forse un sunto più che un commento] redatto da Šams al-dīn Aḥmad al-Wā'iz e riportato nel manoscritto 2742 della Biblioteca Nazionale di Teheran⁽⁶⁷⁾.

Infine vi è un breve testo di una pagina intitolato *Šarḥ kulliyāt min al-iṣṭilāh al-madkūr fī kitāb mawāqī an-nuğūm* che si trova sia a pag. 3 del manoscritto Yusuf Aga 5001, cioè la copia più antica rimasta del *Libro dei ponenti delle stelle*⁽⁶⁸⁾, sia nel manoscritto Escurial 430 di Madrid⁽⁶⁹⁾. In esso l'autore anonimo fornisce la spiegazione di alcuni termini tecnici usati nel testo, ed in particolare riporta la risposta data da Ibn 'Arabī stesso ad un quesito che gli era stato posto. Entrambi i manoscritti sono privi della data di redazione e dell'indicazione della fonte, ma il loro contenuto attesta una buona provenienza; il testo arabo e la traduzione sono riportati negli Annessi.

Le traduzioni

Mentre esistono traduzioni del *Libro dei ponenti delle stelle* in turco⁽⁷⁰⁾, persiano⁽⁷¹⁾ e urdu⁽⁷²⁾, non sono state finora pubblicate traduzioni integrali in lingue occidentali.

Quasi un secolo fa Miguel Asín Palacios nella terza parte di *El Islam Cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931, a pag. 378-432 ha pubblicato la traduzione di ampi estratti di quest'opera, basandosi sull'edizione del 1907⁽⁷³⁾. Gli estratti, di cui circa un settimo sono riassunti, riguardano però solo

66 Questo testo è menzionato anche da aṣ-Ṣalāḥī nel suo commentario, ma non sono riuscito ad identificare il suo autore.

67 Non ho trovato informazioni su questo autore, che è menzionato da entrambi gli editori persiani del *Il libro dei ponenti delle stelle*.

68 A pag. 361 e 362 della sua edizione del *Libro dei ponenti delle stelle* 'Abd al-'Azīz Sultān al-Mansūb ha edito la parte leggibile di questo manoscritto, in quanto la sua conclusione, scritta al margine inferiore della pagina, è danneggiata.

69 Ringrazio l'efficiente personale della Real Biblioteca dell'Escurial di Madrid per avermi inviato una copia digitale di questo breve ma prezioso manoscritto.

70 A cura di Abdullah Taha Ferizoğlu, edizioni Kitsan, Istanbul, 1999.

71 A cura di Muḥammad Khājawī [non sono riuscito a tracciare l'editore e l'anno di pubblicazione].

72 A cura di Abrār Aḥmad Shāhī, IAF, Pakistan, 2018 e 2022.

73 Nel 1982 è stata pubblicata una traduzione francese del libro di Asín Palacios, a cura di Bernard Dubant, intitolata *L'Islam christianisé*, Éditions de la Maisnie, Parigi; la traduzione degli estratti si trova a pag. 283-319.

la parte in prosa piana del testo, cioè le tre sfere relative all'Islām e la conclusione del libro, e sono suddivisi in 21 sezioni di cui solo 11 corrispondono alle sezioni o capitoli di Ibn 'Arabī; inoltre, mentre nella traduzione degli estratti delle altre sei opere di Ibn 'Arabī⁽⁷⁴⁾ viene rispettata la sequenza delle pagine, in questo caso si trovano anche estratti di pagine in ordine sparso, accomunate dall'argomento della sezione. Non essendovi alcun accenno alla struttura del libro, il lettore non può che immaginarsi che le parti non tradotte siano dello stesso tenore di quelle tradotte, tanto che se gli venisse presentato l'indice redatto da Ibn 'Arabī si chiederebbe se si tratta della stessa opera.

Un breve estratto delle dimore della sfera del cuore è stato tradotto da Michel Vålsan sulla base dell'edizione del 1907 e pubblicato nel n. 389-390 della rivista *Études Traditionnelles*, Parigi, 1965, a pag. 129-133 con il titolo *La demeure du cœur de l'invocateur et les secrets qui lui sont particuliers*; il testo corrisponde alle pag. 325-331 della mia traduzione.

La poesia riportata a pag. 107 della mia traduzione è stata tradotta da Stephen Hirtenstein nel vol. XXII del *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford, 1997 e da Pablo Beneito nel cap. VII del suo libro *El lenguaje de las alusiones*, Editora Regional de Murcia, 2005, pag. 199-202⁽⁷⁵⁾.

Infine una traduzione francese di questa poesia insieme ad altre due, in quanto incluse nel *Dīwān* di Ibn 'Arabī, è stata pubblicata ne *Le grand Dīwān*, poèmes choisis et traduits par Omari Hammami et Patricia Mons, Albin Michel, 2016, pag. 31-41.

Le parti in poesia ed in prosa piana del *Libro dei ponenti delle stelle* sono comparabili, quanto a difficoltà di comprensione e di traduzione, alle parti in poesia e prosa piana delle *Futūhāt*, mentre le parti in prosa rimata⁽⁷⁶⁾ comportano per il lettore ed il traduttore difficoltà persino maggiori di quelle del cap. 559 delle *Futūhāt*, dedicato ai segreti. La prosa rimata (*sāq'*) è costituita dal susseguirsi di brevi frasi che finiscono tutte con la stessa rima, il che genera una musicalità che è impossibile riprodurre in una traduzione. In questo libro le frasi, che nella loro brevità sono paragonabili a dei lampi su ciò a cui l'autore vuole alludere, si concatenano spesso tra di loro più per la rima che per il susseguirsi di un discorso razionalmente comprensibile, sì da rendere il testo volutamente criptico. Anche in altre opere del periodo andaluso Ibn 'Arabī aveva fatto ricorso a questo stile⁽⁷⁷⁾, ma il numero delle frasi consecutive era limitato a poche unità, seguite da altrettante frasi con una rima diversa ed il testo non era criptico; in quest'opera invece le rime consecutive sono spesso delle decine, fino a superare in

74 In realtà la prima, il *Kitāb tuhfat as-safara ilā ḥadrat al-barara*, è di dubbia attribuzione, come afferma giustamente Osman Yahia a pag. 511 della sua *Histoire*.

75 Nello stesso anno è apparsa la traduzione italiana di questo capitolo, presso Simmetria Edizioni, Roma, col titolo *L'arca della creazione. Il motivo della Merkab nella mistica Sufi*, mentre la traduzione inglese è stata pubblicata col titolo *The Ark of Creation* nel vol. XL del *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford, 2006.

76 Mi riferisco in particolare alle sezioni dedicate alle sfere dell'Iḥsān ed alle roccaforti del Polo; anche il prologo è in prosa rimata, ma il testo non è criptico.

77 Ad esempio il *Kitāb 'anqā' mugrib*, tradotto da Gerald T. Elmore con il titolo, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*, Brill, Leiden, 1999 [sulla prosa rimata si possono consultare le pag. 95-97 dell'introduzione].

un caso le cinquanta [pag. 341-343], e questo è certamente uno dei motivi per cui non sono ancora state pubblicate delle traduzioni integrali del libro, malgrado i ripetuti inviti di Ibn ‘Arabī a leggerlo.

Inizialmente, essendo consapevole sia dei miei limiti come traduttore, sia dei limiti intrinseci a qualsiasi traduzione dall’arabo in una lingua occidentale, avevo pensato di limitarmi alle sole parti in prosa piana ed alle poesie che le accompagnano, risparmiando a me la fatica di una traduzione che non sarebbe comunque risultata chiara ed al lettore il disappunto di trovarsi di fronte a qualcosa che non capiva e che avrebbe potuto scoraggiarlo dal leggere il resto del libro.

Poi ho riflettuto sul fatto che le parti criptiche erano tali proprio perché Ibn ‘Arabī voleva che fossero comprensibili solo per chi aveva già realizzato un elevato grado di conoscenza effettiva; l’escluderle dalla traduzione, oltre ad essere un’amputazione del libro, avrebbe tolto al lettore l’opportunità di rendersi conto che oltre a ciò che è in grado di capire razionalmente vi è dell’altro, che si può capire, ma non con la ragione.

Ho deciso quindi di tentare una traduzione integrale del testo, anche considerando che da un lato vi possono essere lettori in grado di capire dal testo più di quanto io sia riuscito a fare, e che dall’altro i miei errori avrebbero potuto suscitare le critiche costruttive di studiosi più competenti di me o meglio ancora stimolarli a pubblicare una loro traduzione.

Nella traduzione, come dicevo, mi sono basato sull’edizione di ‘Abd al-‘Azīz Sultān al-Manṣūb, alla cui impaginazione si riferiscono i numeri tra parentesi quadre inserite nel mio testo in modo da facilitare al lettore l’eventuale confronto con l’originale arabo.

Ho poi confrontato questa edizione con quella di Abrār Aḥmad Shāhī ed ogni volta che ho riscontrato delle discordanze che implicavano una reale diversità nel significato del testo⁽⁷⁸⁾ ho verificato quale fosse la lettura nei manoscritti usati dagli editori⁽⁷⁹⁾ e negli altri quattro manoscritti menzionati in precedenza; ho inoltre adottato la stessa modalità di verifica nei casi in cui il testo adottato dagli editori non mi sembrava coerente con il contesto della traduzione.

Una volta fatta una scelta sui punti controversi mi sono avvalso per la traduzione dei commenti di aş-Šalāḥī e di al-Kurdi, che pur essendo stati molto utili hanno in comune il difetto di basarsi su un testo arabo non affidabile, soprattutto nelle parti in poesia ed in prosa rimata, cioè proprio quelle in cui sarebbe stato più necessario il supporto di una loro interpretazione.

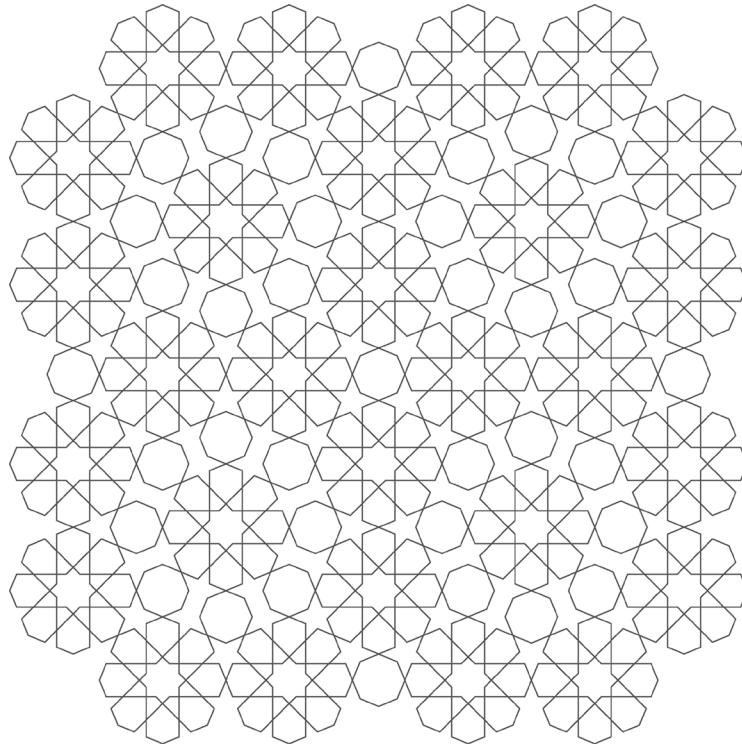
78 Almeno metà delle discordanze riguardano la coniugazione del verbo [una *yā'* iniziale al posto della *tā'*, e viceversa], l’uso del plurale di un termine al posto del singolare e viceversa, e l’aggiunta o l’omissione di un pronomine personale.

79 Per i manoscritti Asafiyya 58 e Pir Pagaro, di cui non possiedo una copia digitale, mi sono attenuto alle indicazioni riportate nelle note dell’apparato critico, mentre per gli altri 5 utilizzati dagli editori ho comunque verificato le letture da loro riportate in nota, trovando talora delle discordanze o delle omissioni rispetto al manoscritto.

Nella parte in prosa rimata mi sono attenuto al significato primario dei termini, basandomi sul dizionario di Lane⁽⁸⁰⁾ e sulle spiegazioni che Ibn ‘Arabī stesso fornisce in altri testi e che talora sono diverse da quelle riportate nei lessici arabi; data la polisemia della lingua araba è inevitabile che così facendo abbia trascurato dei significati secondari più appropriati al contesto, ma il loro inserimento avrebbe richiesto una comprensione profonda del testo che purtroppo mi manca.

Nelle note ho fornito le fonti delle citazioni coraniche e degli *hadīt*⁽⁸¹⁾, alcune informazioni sui Maestri citati, le diverse letture dei manoscritti nei principali punti controversi delle edizioni, alcune spiegazioni dei due commentatori ed infine dei riferimenti ad altri testi di Ibn ‘Arabī correlati a quanto è riportato nel libro⁽⁸²⁾.

Mi auguro che, malgrado tutto, un po’ della luce che Ibn ‘Arabī ha voluto trasmettere ai suoi lettori possa trasparire da questo lavoro.



80 Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, in otto volumi, Londra, 1863-1893.

81 I riferimenti sono tratti dall’opera di Arent Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Brill, Leiden, 1933.

82 Per l’indicazione dei volumi e delle pagine delle *Futūhāt* ho fatto riferimento alla terza edizione, pubblicata al Cairo in quattro volumi nel 1910, poiché è tuttora quella più diffusa ed usata dai traduttori, ma per il testo ho utilizzato l’edizione di ‘Abd al-‘Azīz Sultān al-Manṣūb, pubblicata nello Yemen in dodici volumi nel 2010.