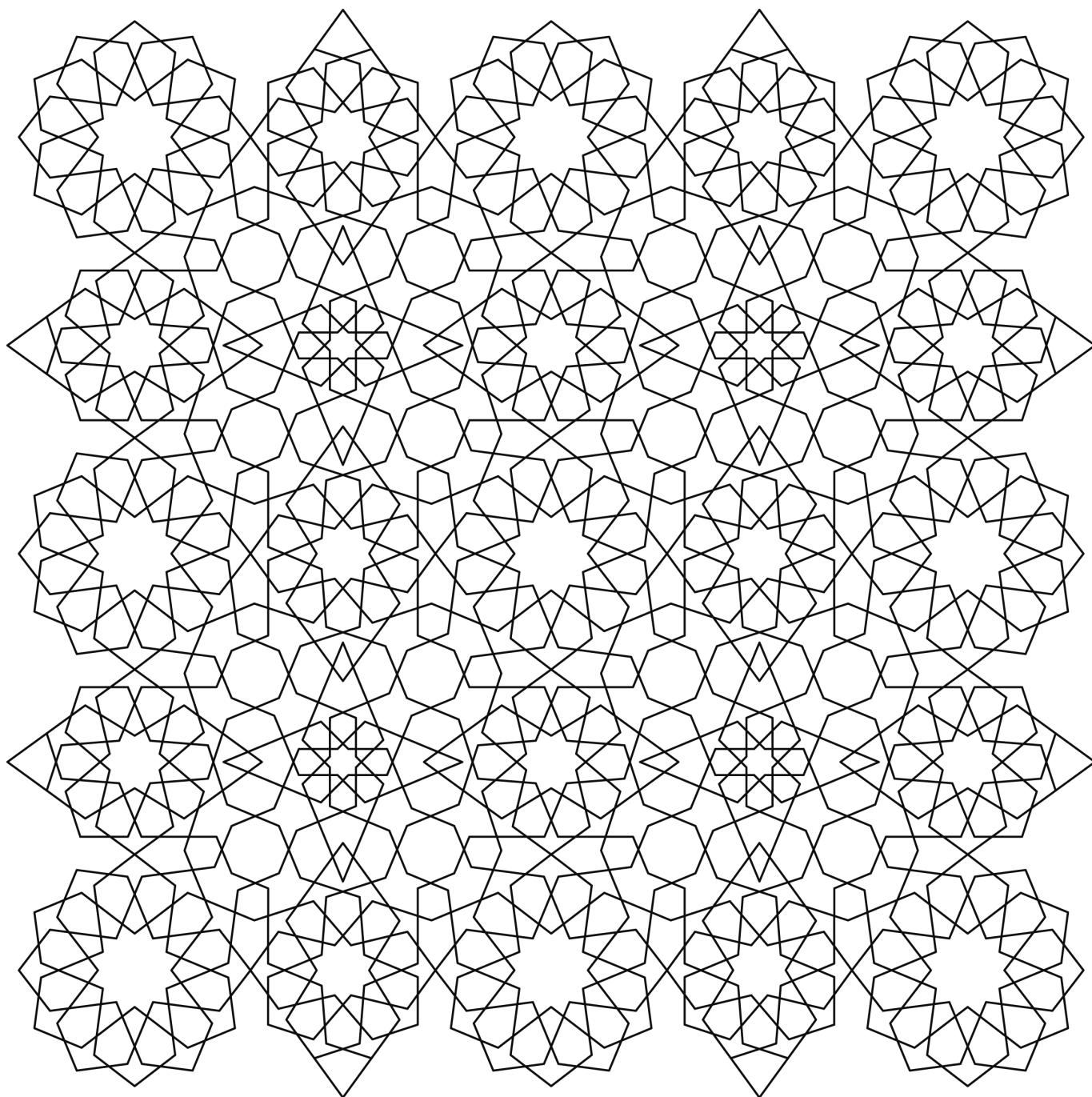


INTRODUZIONE A *IL LIBRO DEI GIORNI DELL'OPERA* DI
MUḤYIDDĪN IBN AL-'ARABĪ

Maurizio Marconi





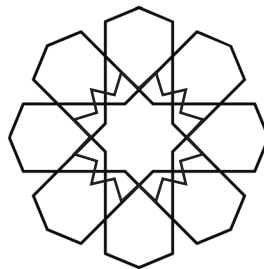
Riassunto: In questo breve trattato, che può essere considerato un commento al versetto: “Ogni giorno Egli è all’opera” (Cor. LV-29), Ibn ‘Arabī spiega che i sette giorni della settimana, così come noi li viviamo quotidianamente, sono solo l’aspetto esteriore e sensibile dei veri giorni della settimana, cioè dei giorni delle opere divine. Ad ognuno di questi giorni corrisponde una sola opera divina ma nei giorni che noi conosciamo queste opere sono distribuite nelle 12 ore della notte e nelle 12 ore del dì secondo un preciso ordinamento che Ibn ‘Arabī descrive dettagliatamente. Questo testo fa intravedere una concezione qualitativa del tempo ben diversa da quella quantitativa ed omogenea a cui siamo abituati, e mostra che il fondamento di ogni cosa esistente è nelle realtà divine.

Parole chiave: Ibn ‘Arabī, Sufismo, *Kitāb ayyām aš-ša’n*.

**

Abstract: In this short treatise, which can be considered a commentary on the verse, “Every day He is at work” (Cor. LV-29), Ibn ‘Arabī explains that the seven days of the week, as we experience them daily, are only the outward and perceptible aspect of the true days of the week, that is, the days of divine works. Each of these days corresponds to a single divine work, but in the days we know, these works are distributed over the 12 hours of the night and the 12 hours of the day according to a precise order that Ibn ‘Arabī describes in detail. This text offers a glimpse of a qualitative conception of time that is very different from the quantitative and homogeneous one we are accustomed to, and shows that the foundation of everything that exists lies in divine realities.

Keywords: Ibn ‘Arabī, Sufism, *Kitāb ayyām aš-ša’n*.



⋮

L'autenticità dell'opera

Il *Libro dei giorni dell'opera* è uno di venti testi di cui è rimasto un manoscritto redatto di suo pugno da Ibn ‘Arabī ⁽¹⁾ ed è menzionato nei cap. 11 [I 141.9] e 198 [II 445.20 e 33] delle *Futūḥāt*, nel *Kitāb ‘uqlat al-mustawfīz* ⁽²⁾, sempre con il titolo ridotto a *Libro dell'opera*, ed anche nei due elenchi delle sue opere redatti da Ibn ‘Arabī stesso. Nel primo, il *Fihrist al-muṣannafāt*, redatto prima dell'anno 627 dall'Egira, l'opera è menzionata [pag. 93] ⁽³⁾ nella sezione delle opere di cui il Vero non aveva fino ad allora autorizzato la divulgazione, con il numero 129 e la dizione *Kitāb rā’-alif* ⁽⁴⁾, che è il *Libro dell'opera*; nel secondo, l'*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, l'opera è menzionata [pag. 155] al numero 133 dell'elenco con la dizione *Kitāb at-tibyān* ⁽⁵⁾. Essa non è invece presente nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī insieme all'autore ⁽⁶⁾.

Il titolo

Nel testo stesso dell'opera Ibn ‘Arabī precisa di averla intitolata *Il libro dei giorni dell'opera* (*Kitāb ayyām aš-šā’n*). Il titolo riportato all'inizio del manoscritto olografo recita invece *Il libro del sette* (*sab’a*) ⁽⁷⁾, che è il *libro dell'opera*, con riferimento ai sette giorni della settimana.

1 L'elenco di queste opere è riportato da Jane Clark e Stephen Hirtenstein a pag. 20-23 dell'articolo *Establishing Ibn ‘Arabī’s Heritage*, pubblicato nel volume 52 del *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, Oxford, 2012. Alcuni dettagli su questo manoscritto saranno riportati nella sezione dedicata ai manoscritti.

2 A pag. 214 dell'edizione pubblicata nel terzo volume delle *Rasā’il* edita da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Ṣirkat al-quds, Cairo, 2017.

3 Le pagine si riferiscono all'edizione critica di entrambe le opere curata da Bakri Aladdin, Dār aš-šayḥ al-akbar, Damasco, 2020.

4 Su questa codificazione alfabetica delle opere si può consultare lo studio di Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein, “*Ibn ‘Arabī’s Fihrist: Books, Biographies and Bibliophanies*”, pubblicato nei volumi 73, 74 e 75 del *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, Oxford, 2023-2024.

5 Questa parola significa letteralmente spiegazione, dimostrazione; a pag. 174 l'editore identifica questo titolo con quello di *Kitāb aš-šā’n*.

6 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.

7 Questo titolo non è presente come tale nei due elenchi menzionati. Nell'*Iḡāza li-l-malik al-Muzaffar*, l'elenco riporta con il numero 268 [pag. 164] il seguente titolo: *Il libro del sette, cioè il libro dell'allusione (išāra) nelle tre lettere le cui finali sono favorevolmente inclini (in ‘atafat) verso le loro iniziali*, cioè l'opera che nello stesso elenco [pag. 152] è riportata col numero 74, *Kitāb al-mīm wa l-wāw wa n-nūn*, e che nel *Fihrist* [pag. 86] è menzionata al numero 71 col titolo *Il libro del 96, in cui parliamo della mīm, della wāw e della nūn, per l'inclinazione favorevole (in ‘itāf) delle loro finali verso le loro iniziali*.

Quest'ultimo titolo è quello che ricorre più frequentemente nei manoscritti esistenti, seguito in numerosità dal titolo *Il libro dell'opera*, mentre *Il libro dei giorni dell'opera* è il meno frequente ⁽⁸⁾.

La data di redazione

L'opera è menzionata nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfiz*, redatto nel periodo andaluso ed a sua volta menzionato nel *Kitāb mawāqī' an-nuġūm*, la cui data di redazione è l'anno 595 dall'Egira. Se questi riferimenti non sono stati aggiunti successivamente il *Libro dei giorni dell'opera* sarebbe anteriore all'inizio della redazione delle *Futūḥāt*, cioè l'anno 599 dall'Egira, ma alla fine del libro sono menzionate proprio le *Futūḥāt*, il che complica la sua datazione. Ciò che è certo è che il manoscritto più antico disponibile risale all'anno 603 dall'Egira, ma è una copia dell'originale che invece sembra perduto: quindi la prima stesura del testo risale allo stesso anno oppure, più verosimilmente, è anteriore a quella data.

Il contenuto dell'opera

Per comprendere il testo di questo libro è necessario innanzitutto capire il senso che Ibn 'Arabī attribuisce ai termini che più spesso ricorrono in esso, cominciando dal termine *ayyām* che compare nel titolo.

Ayyām è il plurale di *yawm*, che significa giorno, ma mentre nelle lingue occidentali questo termine si applica ad un ciclo temporale di 24 ore, nell'arabo coranico esso si applica per estensione anche ad unità temporali molto più lunghe ⁽⁹⁾ e per questo nel testo sono menzionati diversi tipi di giorni. Per Ibn 'Arabī il senso originario di *yawm* è un ciclo di rotazione della sfera delle stelle fisse, che dura appunto 24 ore, e che corrisponde al significato di giorno nell'espressione coranica: “[Allah] ha creato i cieli e la terra in sei giorni” ⁽¹⁰⁾; nel cap. 11 delle *Futūḥāt* [I 140.26] afferma: “Allah fece ruotare queste sfere elevate [la sfera dello zodiaco e la sfera delle stelle fisse] e diede esistenza ai giorni per mezzo della prima sfera,

8 Nei 26 manoscritti che ho potuto consultare il primo titolo compare 13 volte, il secondo 7, ed il terzo 5 volte; un manoscritto era invece privo di titolo. In realtà il sette può essere riferito anche al valore numerico del termine *sab'at*, che lo indica in arabo, del termine *ša'n* che compare in entrambe le versioni del titolo, e del termine *ayyām*, che compare nel titolo riportato da Ibn 'Arabī nel testo. Secondo il piccolo computo (*ġazm*), che considera solo il valore numerico diverso da zero, cioè escludendo le decine, le centinaia e le migliaia, nell'alfabeto occidentale questi tre termini hanno tutti come valore complessivo sette: *sab'at* = 300+2+70+400 = 3+2+7+4= 16 = 7; *ša'n* = 1000+1+50 = 1+1+5 = 7; *ayyām* = 1+10+1+40 = 1+1+1+4 = 7. Ringrazio Pablo Beneito per avermi comunicato queste interessanti considerazioni.

9 “Un giorno è presso il tuo Signore come 1000 anni di quelli che voi contate” (Cor. XXII-47), e “Gli angeli e lo Spirito ascendono a Lui in un giorno la cui misura è di 50.000 anni” (Cor. LXX-4).

10 Cor. VII-54, X-3, XI-7, XXV-59, XXXII-4, L-38 e LVII-4.

determinandola ⁽¹¹⁾ per mezzo della sfera delle stelle che appaiono fisse agli sguardi [...]; creò anche il sole ed ebbero così luogo la notte ed il dì (*nahār*) per mezzo della creazione del sole nel giorno, che già esisteva, e fece della metà di questo giorno un dì per la gente della terra, dal sorgere del sole al suo tramonto, e fece dell'altra metà una notte, dal tramonto del sole al suo sorgere. Il giorno sta ad indicare l'insieme, e per questo ha creato i cieli, la terra e ciò che si trova tra di essi in sei giorni, poiché i giorni esistevano [già] per l'esistenza del moto della sfera dello zodiaco, ed essi non sono altro che i giorni che noi conosciamo [...] Quando la sfera dello zodiaco ha fatto una rotazione completa quello è il giorno in cui Allah ha creato i cieli e la terra, poi Allah ha fatto accadere la notte ed il dì in occasione dell'esistenza del sole, non dei giorni”.

Mentre nel mondo occidentale moderno il giorno viene generalmente fatto iniziare a mezzanotte ⁽¹²⁾, per Ibn ʿArabī, conformemente alla tradizione islamica, il giorno inizia al tramonto del sole e quindi la notte precede il dì ⁽¹³⁾. Nel testo Ibn ʿArabī fa anche intendere chiaramente che ogni notte ed ogni dì sono costituiti da 12 ore, il che comporta che, fatta eccezione dei due giorni dell'equinozio, le ore abbiano una durata diversa nel dì rispetto alla notte, poiché a seconda delle stagioni la notte ha una durata maggiore del dì e viceversa ⁽¹⁴⁾. Nel seguito del testo appena citato Ibn ʿArabī precisa [I 140.34]: “Quanto all'allungamento ed all'accorciamento che si verificano in essi, cioè nella notte e nel dì – non nelle ore che sono 24 [e non 23 o 25] – ciò dipende dalla situazione del sole nella fascia (*minṭaqa*) dello zodiaco, che è un'imbracatura rispetto a noi ed è inclinata: il dì si allunga quando il sole è nelle mansioni alte, laddove si trova, e quando il sole si situa nelle mansioni in discesa il dì si accorcia, laddove [il sole] si trova. Abbiamo detto “laddove si trova”, perché quando la notte si allunga per noi si allunga il dì per altri, in quanto il sole è nelle mansioni alte per loro e nelle mansioni in discesa per noi. Quindi quando si accorcia il dì per noi si allunga il dì per loro, per ciò che abbiamo menzionato: il giorno è in se stesso il giorno di 24 ore, non aumenta e non decresce, né si allunga e né si accorcia [il dì] nella sede dell'equilibrio [cioè l'equinozio]”.

Va anche ricordato che i fusi orari sono stati istituiti solo nella seconda metà del 1800, e quindi non esistevano all'epoca di Ibn ʿArabī, in cui vigeva invece l'ora locale, determinata

11 La sfera dello zodiaco è priva di stelle e non vi sono quindi punti di riferimento per la sua suddivisione in dodici segni, che è invece resa possibile dalla presenza di stelle e costellazioni nella seconda sfera.

12 Nel mondo anglosassone vige tuttora l'uso di suddividere la giornata in 12 ore prima del mezzogiorno (a.m. cioè *ante meridiem*) ed in dodici ore dopo il mezzogiorno (p.m. cioè *post meridiem*).

13 Mentre per noi la sera del sabato è quella che segue il dì del sabato, per i musulmani la sera del sabato è quella che precede il dì del sabato, e così per gli altri giorni.

14 La suddivisione del dì e della notte in dodici ore relative o diseguali, che oggigiorno è impraticabile nella vita quotidiana, era usata nel mondo babilonese, nel mondo ebraico, ove è ancora praticata per certi riti, nel mondo greco ed in quello romano, da cui è stata trasmessa al mondo cristiano, che l'ha mantenuta almeno per tutto il medioevo. Una reminiscenza di questa suddivisione si può ancora oggi trovare negli orologi analogici, le cui lancette segnano dodici ore.

dal momento dell'alba, del mezzogiorno o del tramonto in quel particolare luogo. Oggi un orologio segna il mezzogiorno a Murcia nello stesso momento in cui segna il mezzogiorno a Tunisi, malgrado il sole impieghi quasi due ore a percorrere la distanza tra i meridiani delle due città; inoltre il mezzogiorno segnato in questi due luoghi non è mai il vero mezzogiorno (15), cioè il momento in cui il sole è sul meridiano, mentre all'epoca di Ibn 'Arabī la fine della sesta ora del dì di un certo luogo corrispondeva sempre al mezzogiorno vero, così come la fine della dodicesima ora corrispondeva al momento del tramonto del sole.

L'argomento principale del libro non è però il giorno in se stesso quanto i sette giorni che costituiscono la settimana, per indicare la quale Ibn 'Arabī usa indifferentemente i termini *usbū'* e *ġum'ā* (16). Nel testo [p. 133] egli afferma: “Su questi sette giorni verte il discorso in questo libro, poiché essi sono quelli che ruotano [...] essi non corrispondono a ciò che viene attestato, in quanto ciò che è attestato è un solo giorno, dì e notte, mentre il loro essere sette che ruotano non è attestato”, cioè noi abbiamo una percezione sensibile della distinzione tra notte e dì e del loro susseguirsi ciclico, ma l'accorpamento dei giorni in cicli successivi di sette sfugge non solo alla percezione sensibile ma anche all'osservazione astronomica, che invece ci consente di distinguere i mesi lunari e gli anni solari. Malgrado ciò la suddivisione del tempo in cicli di sette giorni o settimane, che si è conservata persino nel mondo moderno, è comune alla tradizione cinese, a quella indù ed alle tre religioni abramiche, ed è inverosimile che si tratti di una convenzione di origine umana.

Va precisato che per settimana non si intende qui un periodo qualsiasi di sette giorni consecutivi, come quando si dice: “Vado via per una settimana”, ma l'insieme di sette giorni che hanno nomi diversi, per mezzo dei quali siamo in grado di distinguerli.

Nelle lingue occidentali moderne, ad eccezione del portoghese e del galiziano (17), i nomi dei giorni della settimana sono per la maggior parte legati ai nomi dei sette pianeti visibili, nel seguente ordine: Sole, Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere e Saturno (18). Nella tradizione

15 Tale coincidenza si verifica solo nei luoghi che si trovano sul meridiano medio dell'area inclusa nel fuso orario, che per l'Europa centrale [che include Murcia] e per Tunisi è il meridiano con longitudine 15° Est rispetto al meridiano di Greenwich e che in Italia passa attraverso il vulcano Etna.

16 Il primo termine deriva dalla stessa radice del numero sette, e quindi corrisponde letteralmente alla nostra “settimana”; il secondo significa riunione o congregazione, ed è connesso al fatto che il venerdì è il giorno in cui va fatta la *ṣalāt* in comune. Nel cap. 69 [I 466.15] Ibn 'Arabī afferma che Allah stesso ha designato il venerdì come il giorno più eccellente della settimana, in quanto “esso è il giorno in cui Allah ha creato questa natura umana per via della quale ha creato le cose create dalla domenica al giovedì”.

17 In queste lingue si sono conservati i nomi dei giorni in uso nel latino ecclesiastico, che a parte la domenica ed il sabato, sono costituiti dal nome *feria* seguito dal numero ordinale: *feria secunda* è il lunedì e così di seguito fino a *feria sexta*, che è il venerdì.

18 In inglese, ad esempio, tutti i nomi dei giorni hanno un riferimento planetario, prevalentemente di origine germanica e non latina, mentre in italiano, francese e spagnolo il giorno di Saturno è chiamato sabato, come nelle tradizioni abramiche, ed il giorno del sole domenica, cioè il giorno del Signore [(*dies*) *Dominicus*].

islamica invece, come pure in quella ebraica, i nomi dei giorni non hanno alcun riferimento planetario, ma sono prevalentemente connessi ai numeri ⁽¹⁹⁾. In arabo la domenica è denominata *al-aḥad* o *yawm al-aḥad* [l'uno o il giorno dell'uno], il lunedì è *al-itnān* o *yawm al-itnāyn* [il due o il giorno del due], il martedì è *at-tulātāʾ* o *yawm at-tulātāʾ*, il mercoledì è *al-arbaʿā* o *yawm al-arbiʿā* ed il giovedì è *al-ḥamīs* o *yawm al-ḥamīs* ⁽²⁰⁾; il venerdì è denominato *ḡumʿa* o *yawm al-ḡumʿa* ⁽²¹⁾, e il sabato *sabt* o *yawm as-sabt*. Nel cap. 71 [I 643.27] Ibn ʿArabī precisa: “Sappi che i nomi di cinque dei giorni [della settimana] sono indicati dai nomi dei numeri: il primo è il giorno dell'uno [domenica] e l'ultimo è il giorno del quinto [(*ḥamīs*) giovedì]. Il sesto è caratterizzato in proprio dal nome *al-ʿarūba* ⁽²²⁾ e nell'Islām dal nome di *ḡumʿa*, mentre il settimo è caratterizzato come giorno del riposo (*sabt*). Quindi questi due giorni sono stati denominati per lo stato, non con il nome del numero. Analogamente Egli giura per i cinque pianeti che retrocedono (*al-ḡawārī al-ḥunnas*) (Cor. LXXXI-15) ed essi sono quelli che vanno avanti ed indietro ⁽²³⁾, e non ha incluso con essi in questo giuramento il sole e la luna, benché siano dei pianeti, poiché essi non fanno parte di quelli che retrocedono. Così venerdì e sabato, anche se fanno parte dei giorni [della settimana] hanno nomi che non sono derivati dai nomi dei numeri”.

Nella traduzione del testo, per facilitarne la comprensione al lettore, ho mantenuto i nomi occidentali dei giorni, che hanno una connotazione planetaria, ma è opportuno sottolineare che nel testo stesso non vi è alcun riferimento esplicito alla connessione che esiste tra i sette pianeti ed i sette giorni della settimana e che era ben nota anche agli astronomi arabi, ma che Ibn ʿArabī sembra volutamente “oscurare” ⁽²⁴⁾ per mettere in evidenza un'altra connessione, non di ordine cosmologico bensì di ordine metafisico.

Il titolo stesso del libro recita: “I giorni del *šaʿn*”, in riferimento al versetto: “Ogni giorno Egli è in un *šaʿn*” (Cor. LV-29), termine arabo che ha molti significati, tra cui cosa, faccenda,

19 Nella tradizione ebraica, come in quella islamica, l'archetipo della nostra settimana sono i sei giorni della creazione, seguiti dal giorno di riposo divino. In *Genesi*, I 5-31, i primi sei giorni vengono denominati solo con i numeri ordinali, e d'altra parte per Ibn ʿArabī, come abbiamo visto, la creazione del giorno precede quella dei pianeti.

20 Per i primi due giorni il nome è quello del numero cardinale, mentre per i tre successivi la forma del nome è diversa sia da quella del numero cardinale che da quello ordinale.

21 In ebraico il venerdì è chiamato il sesto giorno.

22 Nel seguito del testo [I 645.24] Ibn ʿArabī interpreta questo nome come bellezza (*ḥusn*) e ornamento (*zīna*). Al riguardo si può notare che la bellezza è un attributo di Venere, da cui deriva il nome del venerdì.

23 Per un osservatore posto sulla terra il sole e la luna si muovono apparentemente di moto continuo ed unidirezionale, mentre gli altri pianeti, che ruotano intorno al sole, sembrano subire inversioni di marcia nella loro traiettoria apparente, anche se dal punto di vista del sole il loro moto è altrettanto continuo ed unidirezionale.

24 Nel testo si limita a menzionare dei governatori, senza precisare la loro natura.

affare ⁽²⁵⁾, come il sinonimo *amr*, stato, condizione, modo d'essere, come il sinonimo *ḥāl*, ed opera, che ho usato nella traduzione del testo ⁽²⁶⁾.

Ibn 'Arabī precisa nel testo che i sette giorni dell'opera non sono identici a quelli comunemente noti: essi non si differenziano solo per i loro nomi e per i pianeti che li governano, ma innanzitutto per le diverse opere divine che li caratterizzano, così come i sei giorni della creazione si differenziano per la diversità delle opere divine in essi: Ogni giorno ha un'opera che le è propria ⁽²⁷⁾ poiché, come spiega Ibn 'Arabī [p. 139], nel versetto citato è detto che ogni giorno Egli è occupato in “un'opera” e non in “opere” al plurale ⁽²⁸⁾, ed è questo l'argomento principale del libro, che può essere considerato un commento a questa frase coranica, come lui stesso afferma nel cap. 11 delle *Futūḥāt* [I 141.9].

Nella sua esposizione Ibn 'Arabī si basa anche su tre versetti coranici che riguardano la notte ed il dì, cioè le due parti del giorno solare che corrispondono alla dualità dei Nomi “il Nascosto (*bāṭin*)” e “l'Apparente (*ẓāhir*)”, o “l'Interiore” e “l'Esteriore”, dualità che si riflette anche nel giorno intero costituito da un giorno esteriore e corporeo, attestato da tutti, ed un giorno interiore e spirituale, conosciuto solo dai conoscitori [p. 132].

Il primo versetto recita: “Egli avvolge la notte sul dì ed avvolge il dì sulla notte” (Cor. XXXIX-5), e si riferisce al continuo avvicinarsi di notte e dì nei giorni comunemente noti: “I giorni si ripetono nei mesi, come la notte ed il dì si ripetono nei giorni, le ore si ripetono nella notte e nel dì, i mesi negli anni e gli anni nelle ere e nelle epoche” [p. 129], poiché tutta l'esistenza è circolare in conformità al Comando divino, come viene affermato in un'apposita sezione del testo.

Il secondo versetto recita: “È un segno per loro la notte, da cui Noi togliamo il dì” (Cor. XXXVI-37); come viene precisato nel testo, Egli “non ha spiegato quale dì ha tolto da quale notte, né ha detto che da una certa notte ha tolto un certo giorno, bensì l'ha menzionata in

25 Questi due termini hanno entrambi come significato etimologico “ciò che è da fare”, il primo come gerundivo neutro plurale del verbo latino *facere*, fare, il secondo in base alla locuzione francese “à faire”.

26 Nel cap. 559 delle *Futūḥāt* [IV 425.11] è affermato che *aš-ša'n* non è altro che l'Atto (*fi'l*).

27 I giorni non sono contenitori temporali vuoti ed omogenei, ma sono i giorni delle opere divine, che ricorrono con un ritmo settenario. Anche i sette giorni della settimana hanno determinazioni qualitative diverse, tant'è che nella tradizione islamica, sia in ambito exoterico che esoterico, oltre ai riti quotidiani vi sono riti diversi per ciascuno di essi. Per esempio, ad Ibn 'Arabī risalgono delle recitazioni (*awrād*) diverse per il dì e per la notte di ogni giorno della settimana, il cui testo è stato edito e tradotto da Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein in *Prayers for the Week*, Anqa Publishing, Oxford, 2021.

28 Nel cap. 334 [III 127.33] Ibn 'Arabī afferma: “Egli in ogni giorno dei giorni dei soffi (*anfās*), che sono i giorni più piccoli, è [occupato] in un'opera, anzi in opere”. L'apparente contraddizione tra i due testi dipende dal significato attribuito al termine giorno: nel primo caso si tratta del giorno della settimana, nel secondo del giorno più piccolo che esiste, cioè l'istante indivisibile che separa il passato dal futuro. Quest'ultimo significato è oggetto di numerosi commenti nelle *Futūḥāt*, ma nel *Libro dei giorni dell'opera* viene solo accennato.

modo generico affinché la distinguesse tra i Suoi servitori colui al quale Allah ha ispirato la scienza di ciò” [pág. 137]. Secondo il computo arabo la notte precede il dì e quindi la notte della domenica è quella che precede il dì della domenica, non quella che lo segue, ma Ibn ʿArabī afferma che la vera notte della domenica è quella del giovedì, che è separata dal dì della domenica da tre dì e da tre notti, e così per gli altri giorni della settimana: “Egli, sia glorificato, ha posto tra ogni notte ed il suo dì, tolto da essa, tre notti e tre dì” [p. 138]. Mentre per il regime dell’avvolgimento la notte ed il dì si susseguono in modo continuo, per il regime del togliere la notte ed il dì di un certo giorno si susseguono secondo un ritmo settenario scandito dall’intervallo di tre notti e di tre dì, e ciò che li accomuna non è la vicinanza temporale bensì l’opera divina, come viene precisato nel testo: “Noi abbiamo stabilito questa relazione [tra la notte di un certo giorno ed il dì di un altro giorno] solo dal lato della condivisione di esse [la notte ed il dì] nell’opera” [p. 138]. I giorni dell’opera sono tutti caratterizzati da una sola opera e da un solo regime, sia nella notte che nel dì, ed Ibn ʿArabī precisa che l’opera che Allah compie nella notte del giovedì è la stessa che compie nel dì della domenica, mentre quella che Egli compie nella notte della domenica è la stessa che compie nel dì del mercoledì. Per questo la vera notte della domenica non è quella che ne precede il dì secondo il regime dei giorni dell’avvolgimento, ma quella del giovedì, e l’abbinamento delle notti e dei dì dei giorni secondo il regime del togliere è completamente diverso da quello dei giorni comunemente noti.

Il terzo versetto recita: “Egli fa penetrare la notte nel dì e fa penetrare il dì nella notte” (Cor. XXXV-13), ed Ibn ʿArabī assimila questa penetrazione reciproca ad un connubio intelligibile che genera dei figli. Da un lato questi figli sono tutti gli eventi e gli esseri contingenti che si manifestano in quel dì ed in quella notte, dall’altro sono la notte ed il dì del giorno successivo, come viene precisato nel cap. 398 [III 561.20]: “In questo mondo, ogni giorno è figlio del giorno che lo precede, ed essi sono due gemelli (*taw’amān*), notte e dì: la notte è femmina ed il dì è maschio ed essi si accoppiano e generano il dì e la notte che vengono dopo di loro, ed i due genitori se ne vanno, ed essi [genitori e figli] non si incontrano mai. Nella copertura della notte e del dì e nella loro compenetrazione avviene la generazione di tutte le faccende e degli esseri contingenti (*kawā’in*) che vengono ad essere in ciascuno di essi, [generazione] che fa parte delle opere del Vero. La notte è maschio ed il dì è femmina per gli eventi (*hawādīt*) che vengono generati nel dì, ed il dì è maschio e la notte è femmina per gli eventi che vengono generati nella notte. Così la notte è femmina ed il dì maschio per la generazione dei due gemelli, che sono il giorno successivo e la sua notte e la notte è la radice ed il dì deriva da essa come Eva da Adamo, poi ha luogo l’accoppiamento ed il parto (*nitāḡ*)”. Nel *Libro dei giorni dell’opera* la generazione di un giorno, notte e dì, dall’accoppiamento della notte e del dì del giorno precedente non viene menzionata, ma ho riportato questa citazione perché spiega la continua successione dei giorni, che il regime del togliere invece non spiega ⁽²⁹⁾.

29 Nell’esempio sopra riportato dalla notte del giovedì Allah toglie il dì della domenica, e poiché il versetto del togliere riguarda anche il dì e la correlazione è stabilita dall’opera di quel giorno, dal dì della domenica Allah toglie la notte del giovedì, ma così il circolo è chiuso.

Il commento di Ibn ‘Arabī a questo terzo versetto è però centrato qui su un altro aspetto della compenetrazione del dì e della notte, la cui esposizione costituisce la parte più lunga del testo ed anche la più enigmatica. Nel testo egli precisa: “Per noi il giorno è fatto di 24 ore e poiché Allah, sia Egli esaltato, aveva già notificato che nel giorno Egli è [occupato] “in un’opera”, e non ha detto “in delle opere”, sappiamo che le sue ore sono sotto un regime unico e sotto lo sguardo di un solo governatore reggente (*wālī ḥākīm*), che Allah ha nominato [...] Quindi il nostro giorno reale è solo quello in cui le sue ore sono tutte uguali [nel regime] [...] poiché ciò che è richiesto è solo l’unicità (*waḥdāniyya*) del giorno per via dell’unità (*aḥadiyya*) dell’opera”. Fatta questa premessa Ibn ‘Arabī identifica i giorni dell’opera partendo dalle ore dei giorni dell’avvolgimento che hanno lo stesso governatore, ore che sono distribuite nelle notti e nei dì di ogni giorno della settimana comunemente noto, ed in questa distribuzione le ore del dì dei giorni dell’opera compenetrano in parte le ore della notte dei giorni dell’avvolgimento e le ore della notte dei giorni dell’opera compenetrano in parte le ore dei dì dei giorni dell’avvolgimento.

Per ogni giorno dell’opera, dopo aver elencato le ore che lo costituiscono, precisa quali sono le realtà spirituali delle sfere [celesti] che aiutano l’Anima universale nell’attuazione dell’opera ed in cosa consiste l’opera che caratterizza quel giorno ⁽³⁰⁾.

Quando Ibn ‘Arabī menziona le sfere (*aflāk*) le identifica solo con un numero ordinale, senza ulteriori precisazioni, e ciò richiede qualche chiarimento. Il termine *falak*, cioè sfera o orbita al singolare, ricorre solo due volte nel Corano: “Egli è Colui che ha creato la notte ed il dì, il sole e la luna, e ciascuno si muove in una sfera” (Cor. XXI-33) e “Al sole non si addice di raggiungere la luna, né alla notte di sorpassare il dì, e ciascuno si muove in una sfera” (XXXVI-40). Il riferimento al sole ed alla luna indurrebbe a pensare che il termine *falak* abbia lo stesso significato di *samā’*, cioè cielo, ed in effetti Ibn ‘Arabī spesso sembra assimilarli, ma vi sono non pochi punti della sua opera in cui stabilisce una distinzione tra essi. Ad esempio nel cap. 198 [II 443.11] afferma: “In ogni cielo vi è una sfera che è prodotta dal moto orbitale (*sibāḥa*) del pianeta [(*kawkab*) o astro] di quel cielo. Quindi i pianeti si muovono nelle loro sfere: ogni pianeta ha una sfera ed il numero delle sfere è il numero dei pianeti. Egli, sia esaltato, ha detto: “ciascuno si muove in una sfera” (Cor. XXI-33). I corpi dei cieli sono corpi trasparenti (*ṣaffāfa*) e sono la residenza degli angeli; quanto alle sfere, se non fosse per il moto orbitale dei pianeti nulla sarebbe apparente di esse nei cieli”; nel cap. 353 [III 241.5] pone i seguenti quesiti: “In essa [dimora] vi è la scienza del cielo. È simile al globo (*ukra*) o è simile alla tenda (*ḥayma*)? O è un globo in una tenda? O una tenda in un globo e la terra ruota per la sua rotazione? Ed il cielo è quiescente o in moto?” a cui in parte risponde nel cap. 362 [III 308.6]: “Di esse fa parte la scienza del fatto che il cielo è come la tenda, non come la sfera (*kura*) concava (*muḡawwafa*) e che l’aspetto dei cieli è diverso da ciò che menzionano gli

30 Per una esposizione esauriente delle opere dei diversi giorni Ibn ‘Arabī rimanda il lettore ad un’altra opera [p. 145] di cui purtroppo non è noto alcun manoscritto.

astronomi, e [la scienza] di ciò da cui dipende il percorso dei pianeti: da loro stessi o da una sfera che ruota con essi?”⁽³¹⁾. D’altra parte nel cap. 7 [I 125.26] Ibn ‘Arabī parla della *qubba* di questi cieli, termine che significa sia volta o cupola che tenda e padiglione⁽³²⁾, e nel cap. 371, nella figura che rappresenta i sette cieli [III 424] essi sono raffigurati come delle cupole sovrapposte all’interno delle quali sono indicati con dei piccoli cerchi i loro pianeti. Vi è quindi corrispondenza tra i sette cieli e le sette sfere planetarie⁽³³⁾, ma non identità.

Nel testo, come dicevo, Ibn ‘Arabī identifica le sfere con un numero ordinale, ma non precisa quale sia l’ordine, se ascendente o discendente: nel primo caso ad esempio la sfera della luna è la prima, mentre nel secondo è la settima⁽³⁴⁾, e nelle sue opere egli usa sia l’uno che l’altro ordinamento⁽³⁵⁾. Per tentare di dirimere la questione ho preso in considerazione le qualità naturali [caldo, freddo, umido e secco] che caratterizzano i sette cieli, e quindi le sette sfere planetarie, come descritte da Ibn ‘Arabī nel *Kitāb ūqlat al-mustawfiz*⁽³⁶⁾, e le ho correlate, come hanno suggerito Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein⁽³⁷⁾, alla quota di potere [tutto, metà o un quarto] con cui le sfere aiutano l’Anima universale nei diversi giorni della settimana. Adottando questa correlazione l’ordine ascendente è quello che mantiene in tutti i casi la coerenza tra le qualità naturali e le quote di potere delle sfere, come si vedrà nelle note al testo, e per questo nella traduzione ho riferito i numeri ordinali delle sfere all’ordinamento ascendente dei cieli e delle sfere planetarie. Ma tutto ciò è solo molto plausibile, non certo, poiché non ci sono testi espliciti di Ibn ‘Arabī che lo attestano.

31 Nel *Kitāb al-isfār ‘an natā’ig al-asfār*, a pag. 64 dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb nel primo volume delle *Rasā’il* citate, Ibn ‘Arabī afferma che sono le sfere ad essere generate dai moti dei pianeti, non i cieli.

32 In *Le Roi du Monde*, Gallimard, Parigi, 1958, a pag. 61, René Guénon, a proposito delle parole che designano il cielo, afferma: “On rapproche ordinairement *caelum* du grec *koilon*, «creux» (ce qui peut aussi avoir un rapport avec la caverne, d’autant plus que Varron indique ce rapprochement en ces termes: *a cavo caelum*); mais il faut remarquer aussi que la forme la plus ancienne et la plus correcte semble être *caelum*, qui rappelle de très près le mot *caelare*, «cacher». D’autre part, en sanscrit, *Varuna* vient de la racine *var*, «couvrir» (ce qui est également le sens de la racine *kal* à laquelle se rattachent le latin *celare*, autre forme de *caelare*, et son synonyme grec *kaluptein*); et le grec *Ouranos* n’est qu’une autre forme du même nom, *var* se changeant facilement en *ur*. Ces mots peuvent donc signifier «ce qui couvre», «ce qui cache», mais aussi «ce qui est caché»”.

33 Nelle sue opere Ibn ‘Arabī enumera diversi tipi di sfere, tra cui ad esempio le sfere costitutive delle lettere menzionate nel cap. 2 delle *Futūḥāt*; quanto alle sfere celesti egli talvolta ne enumera nove, aggiungendo alle sfere planetarie la sfera delle stelle fisse e la sfera dello zodiaco, e nel cap. 348 [III 201.1] delle *Futūḥāt* e nel cap. IV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 79 dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quds, Cairo, 2016, ne enumera 15, aggiungendo in alto le sfere dello Sgabello e del Trono, ed in basso le sfere dei quattro elementi, ma quando ne menziona sette in modo isolato si tratta sempre delle sfere planetarie.

34 La sfera del sole è la quarta in entrambi gli ordinamenti.

35 Ad esempio nel cap. 348 [III 201.7] afferma che il cielo di Mercurio è il secondo rispetto a quaggiù e due righe dopo afferma che è il sesto da lassù.

36 A pag. 229 dell’edizione citata.

37 In Ibn ‘Arabī, *The seven days of the heart*, Anqa Publishing, Oxford, 2000, a pag. 111-114 [nella seconda edizione di quest’opera, intitolata *Prayers for the week*, Anqa Publishing, Oxford, 2021, il testo citato si trova a pag. 133-136]. La stessa correlazione è stata stabilita da ‘Abd al-Bāqī Miftāḥ nel suo commento al *Libro dei giorni dell’opera*, intitolato *Aš-šarḥ at-tāmm li-kitāb ayyām aš-ša’n*, Dār Naynawā, Damasco, 2019, a pag. 105.

Mi astengo qui dal tentare di chiarire ulteriormente il contenuto di questa parte enigmatica dedicata alle ore dei giorni dell'opera, poiché è opportuno che il lettore prenda prima conoscenza del testo per come esso è. Negli annessi esporrò con l'aiuto di alcune tabelle il mio tentativo di capire razionalmente ciò che Ibn 'Arabī ci fa sapere, ma sono consapevole che non è questo il vero approccio che egli si aspetta dal lettore: “Quanto alle indicazioni che ottengono coloro che riflettono esse non apportano che una porzione trascurabile [della realtà essenziale] e talvolta non si ottiene neppure la certezza riguardo ad essa. La ragione ha un limite a cui si arresta e che non può oltrepassare e queste cose sono al di là del suo dominio: ciò che basta ad essa [ragione] riguardo a queste cose è l'affidarsi ed il ricorrere ad Allah affinché Egli le proietti in essa come un'evidenza incontrovertibile o le sveli per visione diretta. Il Vero, gloria a Lui, è sempre compassionevole verso i cuori per la [loro] incapacità” [p. 129], “I giorni del togliere li conoscono i conoscitori e dei giorni del far penetrare hanno scienza [solo] i sapienti ed i saggi, gli eredi dei Profeti, che Allah faccia scendere le [Sue] *ṣalāt* su tutti loro” [p. 136].

I manoscritti dell'opera

Osman Yahia ('Uṭmān Yaḥyā), a pag. 175-176 de l'*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, elenca 37 manoscritti, tra cui vi sono certamente quelli più antichi, ma ve n'è almeno un'altra trentina che egli non ha menzionato.

Il manoscritto più importante ed il più antico rimasto⁽³⁸⁾ è il manoscritto Veliyuddin 1759, conservato nella biblioteca Bayazid di Istanbul; il testo è il primo dei nove contenuti nella raccolta ed è stato scritto di suo pugno da Ibn 'Arabī per il suo allievo (*ṭilmīd*) Ismā'īl ibn Sawdakīn an-Nūrī⁽³⁹⁾. Il manoscritto contiene due certificati di ascolto (*samā'*) in presenza dell'autore: il primo datato nell'anno 603 dall'Egira, attestante la lettura del testo da parte di Ibn Sawdakīn in presenza di altri 4 uditori [oltre all'autore], verosimilmente al Cairo⁽⁴⁰⁾; il

38 Nell'introduzione dell'edizione curata da Ayman Ḥamdī al-Akbarī [vedi infra], a pag. 25 viene affermato che il manoscritto Carullah 986, raccolta che include anche questo testo, è stato scritto nell'anno 599 dall'Egira. A parte il fatto che in questo manoscritto non è riportata alcuna data di redazione, a vanificare questa affermazione vi è la presenza in questa raccolta del testo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, che è dell'anno 627 dall'Egira, e la continuità con cui i vari testi sono stati trascritti dalla stessa mano anonima: la fine di un testo si trova nella stessa pagina in cui inizia il successivo, per cui non si tratta di una collazione di testi copiati in epoche successive, ma di una raccolta redatta almeno 28 anni dopo la data indicata dall'editore.

39 Questa informazione è riportata da mano ignota in una nota sotto il titolo dell'opera, in cui viene anche precisato che Ibn Sawdakīn aveva avuto l'autorizzazione da parte del Maestro di trasmettere l'opera ad altri.

40 Nel certificato non è precisato il mese, poiché si legge “nei mesi (*ṣuhūr*) dell'anno 603”. Gli stessi uditori sono menzionati in un certificato di ascolto della *Risālat riḥ al-quds* [manoscritto Università di Istanbul 79A, f. 103] al Cairo datato il 19 Ša'bān dell'anno 603, epoca del secondo soggiorno di Ibn 'Arabī in questa città, ove Ibn Sawdakīn era nato e risiedeva.

secondo datato 633 H, attestante la lettura del testo nella casa di Ibn ‘Arabī, a Damasco, in presenza di altri 18 uditori.

Pur essendo olografo non si tratta del testo originale, cioè della prima versione scritta o dettata a seguito di un’ispirazione interiore, ma di una copia trascritta tramite lettura o dettatura del testo originale o di una copia certificata. Nel manoscritto si trovano una trentina di correzioni, quasi tutte apportate di suo pugno da Ibn ‘Arabī dopo la stesura: venti di esse sono aggiunte di parole o frasi mancanti, trascritte al margine del testo, nel quale è indicato con un segno il punto ove vanno inserite, mentre altre nove sono correzioni del testo scritto, che è stato completamente cancellato con un grosso tratto nero, con l’eventuale aggiunta al margine del testo corretto ⁽⁴¹⁾.

Le edizioni

Il *Kitāb ayyām aš-ša’n* è un testo breve e quindi nella maggior parte delle edizioni esso è riportato insieme ad altre opere di Ibn ‘Arabī in raccolte denominate *Rasā’il*, cioè Epistole. Va precisato che Ibn ‘Arabī non ha mai scritto un’opera avente questo titolo, ma sono stati gli editori ad usare questa denominazione per indicare la raccolta di testi dell’autore in uno o più volumi.

L’elenco qui riportato non è completo poiché vi sono certamente delle edizioni che mi sono sfuggite:

- 1) *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, [7 trattati] Maṭba‘at ġam‘iyyat dā’irat al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya, Hyderabad, 1943 [1362 H.], pag. 1-18 [la numerazione delle pagine ricomincia ad ogni *risāla*]: l’edizione è basata sul manoscritto Asafiyya 376, copiato nell’anno 997 dall’Egira da Abū Bakr ibn ‘Abd al-Nabī ad-Dahān sulla base di un manoscritto originale copiato due secoli prima da Abū Bakr ibn Ishāq ibn Ibrāhīm al-Zāhidī;
- 2) *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, [29 trattati] Maṭba‘at ġam‘iyyat dā’irat al-ma‘ārif al-‘uṭmāniyya, Hyderabad, ristampa della precedente con nuovi caratteri tipografici, 1948 [1367 H.], pag. 1-18;
- 3) Raccolta di 5 testi di ibn ‘Arabī, intitolata *Kitāb al-bā’*, Maktabat al-Qāhira, il Cairo, 1954: non visionata ⁽⁴²⁾;

41 In un solo caso la correzione ha avuto luogo durante la stesura del testo, poiché le parole cancellate con due righe orizzontali sono seguite immediatamente nel testo da quelle corrette. Vi è inoltre una nota esplicativa a margine scritta dall’autore e riferita ad un termine del testo indicato con la lettera iniziale *šād*, ed una parola aggiunta tra le righe del testo da una mano diversa da quella dell’autore. Mi sono un po’ dilungato su queste modifiche del manoscritto perché esse non sono menzionate in nessuna delle due edizioni critiche.

42 Questa raccolta è stata poi ristampata nell’edizione di Beirut del 2000.

- 4) *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār ihyā' at-turāt al-'arabī, Beirut, prima edizione, 1968 ⁽⁴³⁾, copia dichiarata della ristampa del 1959 dell'edizione del 1948;
- 5) *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār ṣādir, Beirut 1997, pag. 71-87: l'editore, Muḥammad Šihāb ad-Dīn al-'Arabī, ha ripreso il testo dell'edizione del 1948, vocalizzandolo completamente ed aggiungendo in nota i riferimenti coranici;
- 6) *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār ṣādir, Beirut 1998 con prefazione di Maḥmūd Maḥmūd al-Gurāb: non visionata, ma verosimilmente identica alla precedente;
- 7) Raccolta di 6 testi di ibn 'Arabī, intitolata *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, 'Ālam al-fikr, il Cairo, 1998. L'edizione del *Kitāb ayyām aš-ša'n* si trova nella seconda parte del libro, con numerazione ed indici separati, a pag. 56-71 ed è basata su un manoscritto non menzionato; sono assenti molte delle discordanze dell'edizione del 1948 rispetto al manoscritto olografo, ma se ne trovano altre;
- 8) *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār al-madā, Damasco, 1998 [due volumi di 640 pagine]: non visionata;
- 9) *Maḡmū'at rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār al-maḥaḡḡa al-bayḍā', Beirut, 2000, vol. I, pag. 503-519: si tratta di una copia dell'edizione del Cairo del 1954 ed il testo non è basato sull'edizione del 1948, ma su un manoscritto non menzionato;
- 10) *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 2001 ⁽⁴⁴⁾, pag. 55-67: copia dell'edizione del 1948;
- 11) *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār ihyā' at-turāt al-'arabī, Beirut, seconda edizione 2002, pag. 65-76, copia dell'edizione del 1948 con l'aggiunta dei riferimenti coranici nel testo;
- 12) *Kitāb ayyām aš-ša'n*, edito da 'Abd ar-Raḥīm Māridīnī, Dār al-maḥabba, Damasco 2002 e Dār āyat, Beirut, 2003: non visionata, ma verosimilmente basata su un manoscritto ⁽⁴⁵⁾;
- 13) *Rasā'il Ibn 'Arabī*, edite da Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, al-Intišār al-'arabī, Beirut, 2005,

43 In questa edizione delle *Rasā'il* è stato riprodotto erroneamente due volte il testo della *Risāla ilā l-Imām ar-Rāzī* [XV trattato] e manca il testo della *Risāla fī su'āl Ismā'il ibn Sawdakīn* [XIV trattato], pur essendone riportato il titolo.

44 In questa edizione il numero dei trattati è 28 in quanto l'editore, che si è basato sull'edizione del 1968 e non su quella del 1948, si è accorto della duplicazione della *Risāla ilā l-Imām ar-Rāzī* ed ha soppresso il riferimento alla *Risāla fī su'āl Ismā'il ibn Sawdakīn*, non avendo a disposizione il testo.

45 Nella descrizione del libro viene attribuito al curatore dell'edizione il *tahqīq* del testo, espressione che in genere si riferisce all'edizione di un manoscritto.

⋮

vol. V, pag. 225-252: copia dell'edizione del 1948 con l'aggiunta in nota dei riferimenti coranici e di alcune informazioni bibliografiche sulle opere citate da Ibn ‘Arabī nel testo;

14) *Rasā’il Ibn al-‘Arabī* edite da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb⁽⁴⁶⁾, Širkat al-quḍs, Cairo, 2017, Vol. II, pag. 53-71: edizione critica basata su tre manoscritti⁽⁴⁷⁾, parzialmente vocalizzata e corredata nelle note dai riferimenti coranici;

15) *Aš-šarḥ at-tāmm li-kitāb ayyām aš-ša’n*, ‘Abd al-Bāqī Miftāḥ, Dār Naynawā, Damasco, 2019, pag. 37-59. L'autore non fornisce dettagli sui criteri di edizione del testo, che sembra derivare da una collazione di diverse edizioni, tra cui certamente quella del 1948⁽⁴⁸⁾

16) Raccolta di 5 testi di Ibn ‘Arabī, intitolata *Kitāb aš-ša’n*, edita da Ayman Ḥamdī al-Akbarī⁽⁴⁹⁾, Mu’assasat Ibn al-‘Arabī, Cairo, 2025, pag. 25-72: edizione critica basata su cinque manoscritti⁽⁵⁰⁾, completamente vocalizzata e corredata nel testo dai riferimenti coranici e nelle note dai riferimenti degli *ḥadīṭ* citati.

Almeno otto di queste edizioni riportano lo stesso testo, cioè quello edito nel 1943 sulla base del manoscritto Asafiyya 376, e solo le prime due sono basate sul manoscritto, mentre le successive sono copie della seconda edizione senza alcuna verifica della corrispondenza con il manoscritto.

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

47 Si tratta dei manoscritti Veliyuddin 1759, Carullah 986 e di un manoscritto conservato nella biblioteca Asafiyya di Hyderabad, copiato nell'anno 1323 dall'Egira, di cui sono riportate solo alcune varianti nelle note a piè di pagina. La scelta un po' minimalista di soli tre testi per un'edizione critica è stata certamente dettata dal ricorso al manoscritto olografo, di fronte al quale le discordanze riscontrate in altri manoscritti non hanno in genere alcun valore.

48 In più di quaranta occasioni egli ha adottato la lettura discordante dell'edizione di Hyderabad.

49 Direttore della Fondazione (*mu’assasa*) Ibn al-‘Arabī del Cairo, ha già pubblicato presso la sua casa editrice l'edizione critica di 70 libri ed epistole di Ibn ‘Arabī, alcune delle quali mai edite prima e basate su manoscritti non tracciati da Osman Yahia. Nel 2024 ha pubblicato una nuova edizione critica delle *Futūḥāt*, in 14 volumi, in cui, secondo quanto afferma nella presentazione pubblicata sul sito della Fondazione, avrebbe corretto gli errori presenti nel manoscritto conservato nel fondo Evqaf Müzesi del Türk İslam Müzesi di Istanbul, manoscritto che egli non ritiene sia stato redatto di suo pugno da Ibn ‘Arabī, bensì da un copista, non essendovi prove che la scrittura sia dell'autore, che non avrebbe potuto commettere gli "errori" che egli ha riscontrato nel testo. A questa stessa conclusione è arrivato anche ‘Abd al-Bāqī Miftāḥ che nello stesso anno, in un video diffuso in arabo sul canale You Tube [https://www.youtube.com/watch?v=LW0-hux7cLk&ab_channel=IbnArabiInterreligiousResearchInitiative], ha elencato alcuni di questi "errori", riguardanti soprattutto dei numeri, sia in forma ordinale che cardinale. Ma se i copisti commettono degli errori e si mette in dubbio l'esistenza di un testo olografo di Ibn ‘Arabī come si può essere sicuri delle correzioni proposte dall'editore, soprattutto quando esse non hanno il supporto di alcun manoscritto?

50 Si tratta dei manoscritti Veliyuddin 1759, Carullah 986, Carullah 1080 [incompleto], Nūr Osmāniye 2406 e Shehit Ali 1375.

Confrontando questa edizione con il manoscritto olografo si riscontrano più di 110 discordanze: la maggior parte di esse non hanno un particolare impatto sul testo, ma in venti casi ne alterano significativamente il senso e più che varianti sembrano essere errori del copista o dell'editore ⁽⁵¹⁾

Nella più recente edizione non critica, quella di 'Abd al-Bāqī Miftāh, si riscontrano invece più di 150 discordanze con il manoscritto olografo, solo in parte spiegabili con l'utilizzo dell'edizione di Hyderabad: anche se più della metà delle discordanze significative di quest'ultima edizione sono state emendate, vi sono nel testo alcune lacune, riguardanti intere frasi, ed in cinque occasioni la sequenza delle parole usate da Ibn 'Arabī risulta modificata.

Quanto alle due edizioni critiche 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si è discostato otto volte dal testo del manoscritto olografo, quasi sempre per ragioni formali ⁽⁵²⁾, mentre Ayman Ḥamdī al-Akbarī se n'è discostato in diciannove occasioni, il più delle volte adottando la lettura di altri manoscritti per ragioni formali, ma in due occasioni ha modificato il testo senza il supporto dei manoscritti utilizzati ⁽⁵³⁾. Le due edizioni differiscono anche nella vocalizzazione delle parole e dei verbi, poiché in quindici occasioni gli editori hanno adottato letture diverse, ma in questo caso non vi è discordanza con il manoscritto olografo, che è assai poco vocalizzato.

Le traduzioni e gli studi

Del *Libro dei giorni dell'opera* non è finora stata pubblicata una traduzione integrale in lingua europea ⁽⁵⁴⁾, ma solo alcuni estratti nell'ambito di studi che non avevano come oggetto principale questo testo.

51 Ad esempio *gayb*, mistero, al posto di *'ayn*, essenza, visione, *sitta*, sei, al posto di *sana*, anno, *nahār*, dì, al posto di *nūr*, luce, *zawġ*, coppia, al posto di *rūh*, spirito, *aṭar*, effetto al posto di *aṭīr*, etere, [*yawm*] *al-aḥad*, domenica, al posto di [*yawm*] *al-ġum'a*, venerdì, ecc.

52 *Fa-naqūlu* al posto di *fa-taqūlu*, *mūlaġm* al posto di *mūlaġm*, *fa-innā* al posto di *fa-annā*, *fa-hādīhi* al posto di *fa-hādā*, *'aṣar* al posto di *'aṣara*, *ālāf* al posto di *alf*, e l'aggiunta di un *min*. In una sola occasione ha adottato la lettura del manoscritto Carullah 986 per ragioni di contenuto: *al-itnayn* [lunedì] al posto di *as-sabt* [sabato]. Su quest'ultimo punto tornerò nelle note alla traduzione.

53 Il titolo da lui adottato [pag. 35 della sua edizione] è *Il libro dell'opera, che è il libro del sette*, forma che non è attestata da nessuno dei cinque manoscritti utilizzati; nel testo [pag. 49] egli adotta la lettura *ġā'un*, participio plurale del verbo *ġā'a*, venire, al posto di *hāwūn*, participio plurale del verbo *hawā*, raccogliere, afferrare, senza segnalare la discordanza con i manoscritti utilizzati, in cui si legge *hāwūn*. Quest'ultima discordanza può anche dipendere da un errore tipografico, ma la prima sembra proprio voluta. Nell'edizione di 'Abd al-Bāqī Meftāh l'intero passo è mancante.

54 In persiano è disponibile una traduzione commentata a cura di 'Abd al-Rizā Mazāhirī, *Kitāb ayyām aṣ-ṣa'n, tarġumah, ṣarḥ va pīšguftār*, Intiṣārāt nafaḥāt, Teheran, 2023.

⋮

Il primo studio risale a più di 25 anni fa ed è il lavoro già citato di Pablo Beneito e Stephen Histenstein, dedicato alle diverse recitazioni (*awrād*) [o preghiere] dei dì e delle notti dei giorni della settimana, recitazioni che vengono tradizionalmente attribuite ad Ibn ʿArabī e di cui gli autori hanno pubblicato una traduzione commentata, accompagnata nella seconda edizione da una edizione critica del testo arabo. Nelle appendici A e B del loro lavoro [pag. 101-114 della prima edizione] gli autori hanno esposto i risultati del loro studio pionieristico sul *Libro dei giorni dell'opera*, riportando la traduzione di una pagina del testo ⁽⁵⁵⁾ e corredando le loro spiegazioni riguardanti i tre tipi di giorni [dell'avvolgimento, del togliere e del far penetrare] con sei rappresentazioni grafiche circolari e tre tabelle.

Nel 2008 Mohamed Haj Yousef pubblicò uno studio intitolato *Ibn ʿArabī – Time and Cosmology*, edito da Routledge, London & New York, e basato soprattutto sui testi delle *Futūḥāt* inerenti al tema del suo lavoro. Nella quarta sezione del libro, intitolata *The actual flow of time* [pag. 100-113], l'autore affronta il tema dei tre tipi di giorni riportando però solo poche righe del *Libro dei giorni dell'opera* ⁽⁵⁶⁾ inserite nel testo della sua esposizione, che è corredata da quattro tabelle, in parte simili a quelle dello studio precedente ⁽⁵⁷⁾, e tre grafici circolari molto più complessi.

Il lettore occidentale ha quindi a disposizione due studi che approfondiscono il contenuto di quest'opera di Ibn ʿArabī senza però una traduzione integrale del testo arabo, e per questo motivo, oltre che per capire e verificare personalmente i commenti pubblicati, ho intrapreso la traduzione del libro.

In lingua araba, nel 2019, è stato pubblicato il commento già citato di ʿAbd al-Bāqī Miftāḥ, accompagnato dalla sua edizione del testo; nell'introduzione e nelle note al testo, l'autore, che è certamente lo studioso di Ibn ʿArabī più acclamato nel mondo arabo contemporaneo, riporta per esteso numerosi brani delle *Futūḥāt* e di altre opere di Ibn ʿArabī, corredando il suo commento con tre tabelle [a pag. 27, 29 e 36], diverse da quelle dei due studi precedenti, che non sono menzionati.

55 Altri brevi estratti del testo sono riportati e commentati a pag. 3 e 17-18 del loro studio. Le traduzioni sono basate sull'edizione di Hyderabad del 1948.

56 Anche in questo studio la traduzione è basata sull'edizione di Hyderabad del 1948.

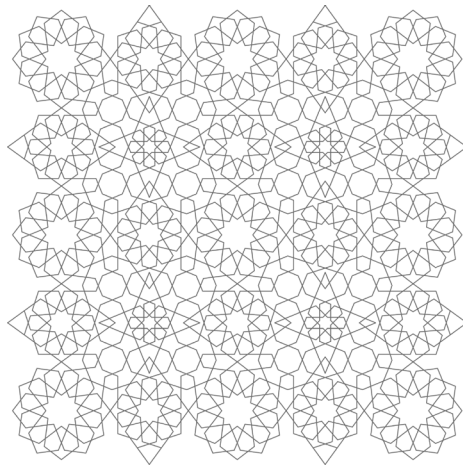
57 Nelle note, a pag. 199, l'autore fa riferimento al lavoro di Pablo Beneito e Stephen Histenstein, definendolo un "buono studio (*a good study*)".



Criteri di edizione

Poiché sono già state pubblicate due edizioni critiche del testo mi sono limitato all’edizione del manoscritto olografo riportando in nota le discordanze che ho riscontrato nell’edizione di Hyderabad, indicata dalla lettera *dāl* (د), e nell’edizione di ‘Abd al-Bāqī Miftāḥ, indicata dalla lettera *hā’* (ح). Si tratta di una procedura inconsueta, poiché normalmente l’apparato critico riporta le varianti riscontrate in altri manoscritti, ma è molto istruttiva: penso che come è capitato a me il lettore in grado di leggere il testo arabo si stupirà della quantità di differenze che si incontrano in queste edizioni, alcune delle quali sono palesemente degli errori. L’edizione di Hyderabad del *Libro dei giorni dell’opera* fa parte di una raccolta di 29 testi di Ibn ‘Arabī ed è più che verosimile che anche negli altri testi vi siano altrettante discordanze ed errori rispetto ai manoscritti originali: molte di queste opere sono state tradotte in passato basandosi su questa edizione, che ancora oggi viene citata da alcuni traduttori come testo di riferimento. Grazie però al lavoro meticoloso di Osman Yahia, ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Ahmed Abrar Shahi e Ayman Hamdī al-Akbarī, per citare solo i principali studiosi arabi, un traduttore ha oggi a disposizione degli eccellenti strumenti di lavoro; certamente anche queste edizioni critiche non sono esenti da errori tipografici o di lettura⁽⁵⁸⁾, e la stessa opera edita da studiosi diversi su manoscritti diversi può comportare delle differenze, ma l’affidabilità del testo è incomparabilmente maggiore rispetto alle edizioni basate su un solo manoscritto tardivo o sulla collazione di diverse edizioni non critiche.

Quanto alla mia edizione araba e soprattutto alla mia traduzione è inevitabile che vi siano errori, ma essi non sono “errori” di Ibn ‘Arabī, bensì solo miei e sarò grato a chiunque voglia segnalarmeli.



58 Nella seconda edizione delle *Futūḥāt*, pubblicata al Cairo, ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha emendato un centinaio di errori presenti nella prima edizione.