



NÚMERO XIII.SEPTIEMBRE 2025

EL AZUFRE ROJO – REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE IBN ARABI

DIRECCIÓN Y EDICIÓN:

Pablo Beneito Arias (UMU).

SECRETARÍA:

Amina González Costa (UMU).

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Pablo Beneito, Fabrizio Boscaglia (Universidade Lusófona de Lisboa), Amina González, Francisco Martínez Albarracín y Federico Selvaggio (Universidad de Udine).

COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL:

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Jane Carroll (MIAS-EE. UU.), Jaume Flaquer (Facultad de Teología, Universidad de Loyola), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Universidad de Puerto Rico), Fernando Mora (MIAS-Latina, Valencia), José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada), Pedro Ortuño Mengual (Catedrático UMU), Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC-Minas, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

COMITÉ ASESOR:

Arianna Alessandro (UMU), Sandra Benato (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Jane Clark (MIAS - Reino Unido), Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut), Stephen Hirtenstein (MIAS - Reino Unido), Maurizio Marconi (MIAS-Italia).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN:

susanalopezestudio.es

IMAGEN DE PORTADA:

Gráfico prodente del hológrafo 1103 de la Biblioteca Rashid Efendi de Kayseri (Cesarea, Turquía) de la obra *Ṭawālī‘ manāfi‘ al-‘ulūm min maṭālī‘ mawāqī‘ al-nuḡūm*, comentario a *Mawāqī‘ al-nuḡūm* de ‘Abd Allāh Ef. al-Ṣalāḥī (m. 1182/1768). Las inscripciones reproducen los títulos de los capítulos relativos a las nueve esferas con la especificación final de ‘corpórea’, ‘psíquica’ o ‘espiritual’, según se trate de una esfera del Islām, del Īmān o del Iḥsān

.....

INICIO

TEXTO DE INICIO

Abdellah Bosnavi, <i>Oración mayor de la divina efusión sobre la suprema realidad de Muhammad</i> (trad. P. Beneito y S. Hirtenstein)	04

ARTÍCULOS

FERNANDO MORA ZAHONERO, <i>El tesoro de la misericordia</i>	08
SANDRA BENATO, <i>Mašī'a, o mistério do Desejo divino</i>	26
MUḤYIDDĪN IBN 'ARABĪ, <i>I ponenti delle stelle ed i levanti delle falci lunari dei segreti e delle scienze</i> (introduzione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi)	45
Introduzione	47
Traduzione	70
Annessi	375
Indice generale della traduzione dell'opera e delli annessi	398

RESEÑAS

Jacob Böhme, <i>Mysterium Magnum. El gran misterio</i> . Prefacio de Isidoro Reguera. Traducción de Francisco Martínez Albarracín. Ediciones Atalanta, Girona, 2024. Reseña de José Antonio Antón Pacheco.	401
Joaquín Rodríguez Vargas, <i>El renacimiento literario de Persia. Tras dos siglos de silencio</i> , Mandala, Madrid, 2024. Reseña de José Antonio Antón Pacheco.	402



ORACIÓN MAYOR DE LA DIVINA EFUSIÓN SOBRE LA SUPREMA REALIDAD DE MUHAMMAD

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

[I.] ¡Oh Dios!

[A] Infunde la gracia de Tus bendiciones
y la paz de Tus saludos

[1] al Primero de las individuaciones surgidas de la Nube Señorial
y el Último de las revelaciones dirigidas al género humano;

[2] el Emigrante desde La Meca de 'Dios es y no hay con Él cosa' segunda alguna
a la Medina de 'Él es ahora como [siempre] es';

[3] el Consignador de los dominios de las Cinco Presencias en su ser - *y todo lo hemos consignado en un
guía claro* -

y el Agraciador de quienes, su munificencia invocando, piden que se disponga lo que está en ellas
cifrado - *y solo te hemos enviado como gracia para los mundos*;

[4] el Punto de la *basmala*, que aúna cuanto ha sido y será,
y el Punto de la orden [*¡sé!*] que por los círculos de los seres creados circula sin cesar;

[5] el Secreto de la Identidad esencial que todas las cosas [ocultamente] permea
y libre de todas las cosas permanece desnudo;

[6] el Fidedigno Guardián de Dios, a cargo de las reservas de Sus almacenes, y su Depositario,
y el Repartidor que las divide en virtud [de las necesidades] de los destinatarios, y su Distribuidor;

[7] la Palabra del Nombre Supremo
y la *Fātiḥa* que abre el cifrado Tesoro;

[8] el más perfecto Lugar de manifestación, que aúna las presencias de siervo y Señor,
y la más inclusiva Constitución original que contiene posibilidad y necesidad;

[9] el Monte Altivo, erguido en la morada de la estabilidad, que la revelación teofánica no mueve,
y el Vasto Océano en que los despojos de las negligencias no contaminan la pureza de la certidumbre;

[10] el Luminoso Cálamo que fluye con la tinta de las Letras sublimes
y el Compasivo Hálito que se insufla en los elementos de las Palabras plenas;

[11] la Santísima Efusión de la Esencia, por la cual se individualizan las realidades potenciales y sus
predisposiciones,
y la Santificada Efusión de los Atributos, por la cual cobran existencia los seres creados y sus
plasmaciones,

[12] el Levante del sol de la Esencia en el cielo de los Nombres y Atributos
y el Manantial de la luz de las efusiones que riegan con profusión los huertos [por las acequias] de
las relaciones y las atribuciones;

.....

[13] la Línea de la unidad entre los dos arcos de las presencias del Único y del Uno
y el Intermediario del divino descenso desde el firmamento de la Eternidad [sin principio] a la tierra
de la Perpetuidad [sin fin];

[14] la Transcripción Menor [del Verdadero] de la que procede la transcripción mayor
y la Perla Blanca que desciende hasta el rojo rubí;

[15] la [Preciosa] Sustancia de las articulaciones potenciales del habla que requieren del movimiento
[vocálico] y el reposo,
y la Materia de la palabra proferida que emerge desde la ocultación de *Sé* hasta el testimonio de *y
cobra existencia*;

[16] la Materia Prima de las formas que solo se revela a través de una [individuación] una única vez,
no dos,
y que jamás a alguien en una de esas formas se revela dos veces;

[17] el Corán de la síntesis que abraza a los que están compelidos [a manifestarse] y a los desprovistos,
y el Furqán de la distinción que separa lo primordial de lo recién llegado;

[18] el Abstinente que ayuna durante el día de ‘yo paso la noche con mi Señor’
y el Vigilante que se mantiene levantado durante la noche de ‘duermen mis ojos, pero no mi corazón’;

[19] el Intermediario entre el ser y el no ser – *Él ha separado los dos mares que se encuentran* –
y el Broche que conecta lo efímero a lo eterno – *entre ambos hay una barrera que no traspasan*;

[20] el Sumario del cuaderno de bitácora, que consigna lo primero y lo último,
y el Centro [del círculo] que abarca lo manifiesto y lo oculto;

Tu Amado-Amador

[21] por quien has revelado la belleza de Tu Esencia en el tálamo
nupcial de Tus [íntimas] develaciones y a quien has señalado como alquibla para los que vuelven su
faz hacia Ti en la aljama que congrega las revelaciones;

[22] a quien has investido con el manto de [Tus] Nombres y Atributos
y has coronado con la diadema del máximo representante;

[23] cuyo cuerpo hiciste viajar de noche [enteramente] despierto
desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita más Alejada hasta que

[24] llegó al Árbol de Loto del [Supremo] Límite
y fue elevado *a la distancia de dos arcos o más cerca*,

[25] de modo que su corazón se regocijó al contemplarte donde no hay mañana ni tarde – *y su corazón
no desmintió lo que veía*;
y su visión se deleitó al encontrarte donde no hay plenitud o vacío – *su vista no se apartó, ni más allá se
extendía*.

[II.] ¡Oh Dios!

Bendícelo con una oración de gracia

[1] por la cual mi rama se conecte a mi raíz,
y mi parte a mi todo,

[2] de modo que mi esencia se una con su esencia
y mis atributos con sus atributos,

[3] y pueda el ojo en la fuente refrescarse y la intermediación liberarse de la separación,
y bendícelo con un saludo de paz

[4] por el cual pueda yo ser íntegramente fiel al pacto de lealtad a él, preservado de la disidencia,
y seguir con seguridad el camino de su vía revelada, a salvo del extravío,

[5] de modo que me sea dado abrir la puerta de Tu Amor a mí con la llave de seguirlo a él
y pueda contemplarte en mis sentidos y órganos desde el nicho de su guía reveladora y su conformidad,

[6] y logre así entrar tras él a la ciudadela de ‘no hay dios sino Dios’
y llegar siguiendo sus huellas hasta el interior retiro [en la celda] de ‘tengo un momento [de recogimiento] con Dios’,

[B] pues él es Tu puerta: quien se proponga llegar a Ti sin él, todo camino y toda puerta encontrará
cerrado,

y con el cayado de la cortesía será conducido de vuelta al establo de los animales.

[III.] ¡Oh Dios! ¡Oh Señor mío!

[C] ¡Oh Tú cuyo único velo es la Luz
y cuya sola ocultación es la intensidad de la manifestación! / Te pido

[1] por Ti [solamente] en el grado de Tu Absolutidad, libre de toda limitación,
en virtud de la cual Tú haces cuanto quieres y cuanto deseas;

[2] y por Tu [propia] develación de Tu Esencia con la luz del conocimiento
y Tu [incesante] transmutación bajo las formas de Tus Nombres y Atributos en las imágenes de la
existencia;

[3] que bendigas a nuestro señor Muhammad con una oración de gracia por la cual refresques [el ojo
de] mi visión interior, alcoholándolo con la luz rociada en la eternidad sin principio,
de modo que yo sea testigo del desvanecerse de ‘lo que nunca ha sido’ y la permanencia de ‘lo que
jamás ha dejado de ser’;

[4] y vea las cosas como verdaderamente son en su raíz, sin existencia, ausentes,
y [perciba] que nunca la fragancia del Ser han aspirado más allá del hallarse presentes.

[IV.] ¡Oh Dios! / Con esta bendición de gracia dirigida a él,

[1] sácame de la oscuridad de mi condición de ‘yo’ [separado] a la Luz,
y de la tumba de mi corporeidad a la reunión de la Asamblea [en el Más Allá] y al despliegue de la
Distribución,

[2] y báñame desde el cielo de Tu propia proclamación de Tu Unidad
con la [lluvia de gracia] que me purifique de la inmundicia de asociar [a Dios con otros] y adorar lo
que no es Él;

[3] revíveme con la primera muerte y el segundo nacimiento,
y vivifícame con la Vida perdurable en este mundo efímero;

[4] dame ‘una luz con la cual’ yo ‘camine entre las gentes’,

.....

y déjame así ver Tu faz *adondequiera* que me *vuelva*, libre de la ilusión de apariencias y disfraces,
[5] contemplando a la par con los dos ojos de la unión y la separación,
claramente distinguiendo lo irreal de lo Real,

[6] por medio de Ti indicándote a Ti,
y guiando hacia Ti con Tu permiso.

[V.] ¡Oh [Tú] el Más Compasivo de los compasivos! / ¡Bendice y saluda

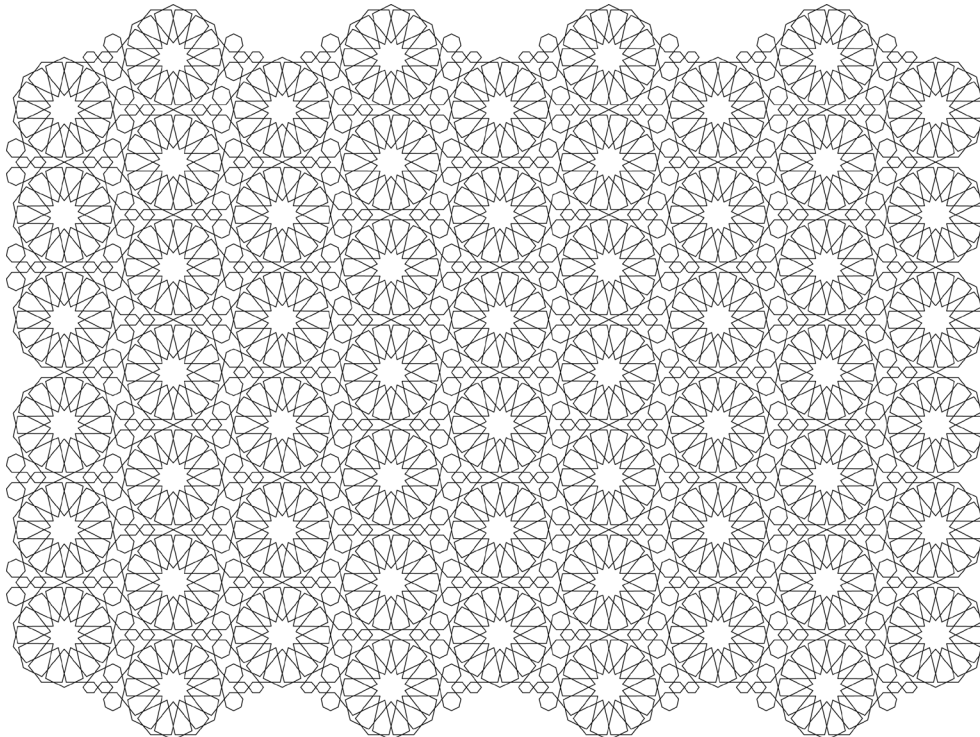
[1] a nuestro señor Muhammad con una oración de gracia por la cual aceptes mi súplica
y hagas realidad mis esperanzas,

[2] y a su Familia, la gente del testimonio visionario y el conocimiento inmediato,
y a sus Compañeros, los poseedores de experiencia gustativa y directa percepción,

[3] [bendiciéndolos por siempre] en tanto que el velo de la noche de la existencia primordial caiga
como el cabello [que oculta la mirada]
y la brillante marca en la frente del día de la visión directa [al descubrirse los ojos] se revele!

[4] ¡Amén! – *و [sea la] paz sobre los mensajeros,*
y alabado sea Dios, Señor de los mundos!

De Abdullah Bosnevi, según los traductores, aunque atribuida tradicionalmente a Ibn ‘Arabī.
(Traducción de Stephen Hirtenstein y Pablo Beneito. Véase *Patterns of Contemplation*, Anqa,
Oxford, 2021, pp. 197-202).



EL TESORO DE LA MISERICORDIA

Fernando Mora Zahonero

Resumen: Este artículo explora la misericordia divina (*rahma*) en la obra de Ibn ‘Arabī, centrándose en *al-Rahmān* («el Todo-Misericordioso») y *al-Rahīm* («el Compasivo»). Toda la creación emana y retorna a estos nombres, indicando que el devenir cósmico está siempre envuelto en la misericordia. Se distingue que *Rahmān* es la matriz universal de existencia, abarcando a todos los seres, incluso con sufrimiento purificador. *Rahīm*, en cambio, denota una misericordia pura reservada para quienes siguen preceptos éticos. La misericordia akbarī es ontológica, el don de la existencia misma. La misericordia de Allāh «lo abarca todo» (Corán 7:156), sin excluir el mal aparente; por tanto, ningún castigo, incluido el infernal, es eterno. El «Aliento del Todo-Misericordioso» (*al-nafas al-rahmānī*) es el vehículo del verbo creador «¡Sé!», un movimiento de amor que da origen al cosmos. La ira divina (*gaḍab*) no es ordinaria, sino también objeto y origen de la misericordia, siendo un atributo provisional frente a la misericordia que se identifica con la existencia misma. Por último, *Rahmān* opera en el Mundo de la Orden, otorgando existencia indiscriminadamente, mientras que *Rahīm* lo hace en el Mundo de la Creación, recompensando la receptividad a la acción divina. La compasión divina es un don gratuito que abarca todo, y su comprensión libera de dudas y tristeza, sabiendo que la misericordia de Allāh es omnímoda.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, misericordia divina, *Rahmān*, *Rahīm*, Aliento del Todo-Misericordioso, Amor divino, creación continua, ira divina, sufismo, Corán, Nombres divinos.

Abstract: This article explores divine mercy (*rahma*) in Ibn ‘Arabī’s work, focusing on *al-Rahmān* («the All-Merciful») and *al-Rahīm* («the Compassionate»). All creation emanates from and returns to these names, signifying that cosmic unfolding is perpetually enveloped in mercy. A distinction is drawn: *Rahmān* denotes the universal matrix of existence, encompassing all beings, even through purifying suffering. *Rahīm*, conversely, signifies pure mercy reserved for those following specific ethical precepts. The Akbarian view sees mercy as ontological, the very gift of existence. Allāh’s mercy «encompasses all things» (Qur’an 7:156), excluding no apparent evil; thus, no punishment, including infernal torment, is eternal. The «Breath of the All-Merciful» (*al-nafas al-rahmānī*) is the vehicle for the creative command «Be!», a movement of love that originates the cosmos. Divine wrath (*gaḍab*) is not ordinary anger; it too is an object and origin of mercy, a provisional attribute contrasting with mercy, which is identified with existence itself. Finally, *Rahmān* operates in the World of Command, granting existence indiscriminately, while *Rahīm* operates in the World of Creation, rewarding receptivity to divine action. Divine compassion is a gratuitous gift that universally embraces all, and its comprehension frees from doubt and sorrow, confident in Allāh’s all-encompassing mercy.

Keywords: Ibn ‘Arabī, Divine Mercy, *Rahmān*, *Rahīm*, Breath of the All-Merciful, Divine Love, Continuous Creation, Divine Wrath, Sufism, Quran, Divine Names.

.....

La primera azora coránica comienza con las palabras: «En el nombre de Allāh, el Todo-Misericordioso, el Compasivo, alabanza a Allāh, el Señor de los mundos, el Todo-Misericordioso, el Compasivo». Y, al comentar estas aleyas, Ibn ‘Arabī nos aclara que, puesto que Dios menciona los nombres del Todo-Misericordioso y el Compasivo antes y después de referirse a los mundos, ello implica que la entera Creación dimana de estos nombres y también concluye con ellos, estando el devenir del cosmos y de los seres que lo habitan envueltos siempre en la actividad omni-abarcante de la misericordia.

La diferencia entre los nombres de *Raḥmān* y *Raḥīm*, el Todo-Misericordioso y el Compasivo, no está muy clara y, por eso, ambos términos suelen ser traducidos en los idiomas europeos de maneras muy parecidas como Compasivo, Benevolente, Clemente, Misericordioso, etcétera. *Raḥmān* y *Raḥīm* se derivan de la misma raíz trilitera (*r-ḥ-m*), haciendo referencia al útero materno y aludiendo también a la delicadeza, la piedad, la benevolencia, la ternura. Allāh es de hecho la fuente única de toda vida, la matriz universal de la creación. En ese sentido, el primer término significa la capacidad de Allāh de ser la matriz de todo cuanto existe, mientras que el segundo se refiere a la capacidad, conferida por Allāh, de transformarse en matriz de nuevas creaciones. La palabra árabe *raḥīm* significa «útero» o «matriz», lo cual dota de una cualidad esencialmente femenina y creadora al nombre de Dios. Lo anterior no es sino un claro ejemplo de la polisemia intrínseca de la lengua árabe.

Ibn ‘Arabī especifica que la actividad del Todo-Misericordioso (*al-Raḥmān*) está destinada a todos los seres sin excepción y puede entrañar asimismo cierto grado de sufrimiento, de igual manera que la medicina tiene en ocasiones un sabor amargo, si bien beneficia a aquel que la toma curando su enfermedad, mientras que la función del Compasivo (*al-Raḥīm*) se caracteriza por ser pura misericordia sin atisbo alguno de padecimiento, estando reservada tan sólo para aquellos que siguen determinados preceptos éticos y espirituales. La concepción akbarí de la misericordia (*raḥma*) difiere enormemente de la idea que solemos tener de dicho término, puesto que no se refiere tanto a un sentimiento de indulgencia, piedad, etcétera, como a una cualidad ontológica, relacionada con el hecho de que las entidades advengan a la existencia manifiesta. El don de la existencia es la primera efusión de la misericordia que se extiende a todas las cosas.

«Llámalo Allāh o llámalo Todo-Misericordioso; de cualquier modo que Lo llames, a Él pertenecen los más bellos nombres» (Corán 17:110). Con estas palabras, en las que se equiparan los apelativos de Allāh y Todo-Misericordioso, se dirige Dios, en el Corán, al Profeta Muḥammad, subrayando la relevancia de la misericordia, la compasión y el amor en las enseñanzas islámicas. Somos conscientes de que el mensaje de la compasión sin restricciones, del amor gratuito que se otorga sin esperar nada a cambio, puede resultar chocante para las personas apegadas a la letra muerta de las doctrinas religiosas e incluso

susitar su rechazo. Pero, de hecho, el único capital humano de que disponemos es el amor hacia nuestros semejantes y el amor recíproco de ellos hacia nosotros. Y no solo eso, sino que la existencia entera –con sus luces y sombras– es producto de la misericordia divina. «Mi misericordia lo abarca todo» (C. 7:156), insiste Allāh en el Libro sagrado, lo cual significa que no hay nada que no esté incluido en la misericordia de Dios hacia sus criaturas, por más negativas y censurables que nos resulten a primera vista las acciones de nuestros semejantes y las nuestras propias, queriendo dar a entender que no existe entidad ni condición alguna, por más reprochable que nos parezca, que no sea objeto de la misericordia omnímoda de Dios, la cual no deja atrás a nada ni a nadie. También nos asegura el Corán que Dios «es el más Misericordioso de los misericordiosos» (C. 12:92), es decir, que sólo cabe esperar de Él la comprensión y el perdón para con todas sus criaturas sin excepción. Es por ese motivo que el Corán insiste en este particular en muchas de sus aleyas: «¡No desesperéis de la misericordia de Dios! Dios perdona todos los pecados» (C. 39:53), queriendo significar con ello, como veremos más adelante, que ningún castigo terrestre, y ni siquiera ningún tormento infernal, es eterno.

Por supuesto, ninguna persona está obligada ni tiene que verse sometida a la imposición del amor. El amor, la compasión y la caridad no se pueden forzar, sino que deben surgir de manera natural en el ser humano. A pesar de las dificultades, muchas veces comprensibles, para albergar dicho tipo de cualidades, Ibn ‘Arabī escribe: «Del amor hemos nacido, del amor fuimos creados; por eso al amor tendemos y amor nos toma en sus brazos».¹ La misericordia, el amor y la compasión a la que nos estamos refiriendo están muy lejos del blando sentimentalismo, o lo que en otras tradiciones espirituales budismo se denomina en ocasiones «compasión de abuela».

Y sigue subrayando el Libro revelado: «Él se ha prescrito la misericordia» (C. 6:12), es decir, que esta es una obligación para Dios y que, en consecuencia, no hay que temer nada de Él, aunque no comprendamos de entrada de qué manera misteriosa obra su compasión, puesto que, con objeto de purificarnos de la negatividad, esta aparece en ocasiones revestida de desdicha. Eso es precisamente lo que manifiesta el Šayj en el capítulo 178 de las *Futūḥāt al-makkiyya*, en el que nos habla de la naturaleza esencialmente divina del amor y donde recoge unas palabras que posiblemente no sean fáciles de aceptar de entrada, puesto que, como nos asegura Ibn ‘Arabī, «la aplicación de las penas o límites fijados por Dios, cualesquiera que sean en esta vida, constituyen una purificación para los creyentes, aunque se trate de la picadura de una pulga o de una herida provocada por una espina. Añadamos que otra categoría de seres sufren castigos purificadores en el fuego del Infierno, en el que posteriormente les será concedida la misericordia gracias a los designios de la divina providencia del amor, aunque

¹ Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour* (introducción, traducción y notas de Maurice Gloton). París: Albin Michel, 1986, p. 40.

nunca debieran salir de ese lugar infernal». ² Insistamos en que, según la perspectiva del Šayj, ningún castigo, ningún tormento, es permanente.

En última instancia, sólo existe el bien, y de ahí que el principio y el fin del círculo de la existencia estén sellados por la misericordia. Todas las experiencias que consideramos negativas aparecen por obra de la compasión y tienen un carácter circunstancial y relativo. Las diferentes vivencias son tildadas de aceptables o inaceptables debido a que determinadas tradiciones religiosas y sociales las consideran de ese modo, a causa de ciertos principios morales sancionados culturalmente, o porque no aciertan a satisfacer los deseos naturales, morales o intelectuales de algunos individuos: «Aparte de esos criterios, no existe nada – concluye el Šayj– excepto la pura esencia de las cosas que no puede ser descrita como buena o mala». ³

El descenso de la misericordia

Es por ese motivo que Allāh en su aspecto de Todo-Misericordioso se sienta en el Trono divino, presidiendo el conjunto de los mundos y la totalidad de los seres, pues todo lo creado se inserta en el interior de dicho Trono. Y subraya Ibn ‘Arabī: «Una mangosta y el Primer intelecto son igual de nobles en cuanto a la substancia de que están hechos, el Aliento del Todo-Misericordioso (*al-naḥās al-raḥmānī*)». ⁴ Este aliento es el vehículo que transmite la orden creadora «¡Sé!» (*kun*), el ingrediente primordial de la creación.

Precisar que el contenido de la cita precedente no es ni mucho menos reduccionista. No significa que un animal irracional, el ser humano y el arcángel ʿIbrīl sean equiparables, por ejemplo, o que entrañen idéntico valor ontológico, sino tan sólo que la misericordia es el ingrediente fundamental de que están constituidos sin excepción los seres creados, la materia prima de todo cuanto se manifiesta, de igual manera que el amor es el motor inmóvil que impele a la creación.

Y escribe el estudioso Pablo Beneito: «Quien conoce la causa de la existencia del universo (*‘ālam*) y sabe que el Verdadero (*al-Ḥaqq*) ha hablado de Sí mismo diciendo que quiso [lit. “amó” (*aḥabba*)] ser conocido –por lo cual creó a las criaturas (*jalq*) y se dio a conocer a ellas,

² Cf. Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour*, París, 1986. [*Tratado del amor*, versión de Alfonso Colodrón, Madrid: Editorial Edaf, 2002, p. 68].

³ Affifi, A. A., *The Twenty-Nine Pages: An Introduction to Ibn Arabi’s Metaphysic of Unity*. Gloucestershire (UK): Be-shara Publications, s.f., p. 67.

⁴ Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany (NY): State University of New York Press, 1989, p. 53.

de modo que estas le han conocido y por ello “todas las cosas celebran Su alabanza” [o bien, “toda cosa (Lo) glorifica con su particular alabanza”]—, sabe asimismo, por medio de esto, a qué se vinculó la *rahma* en primer lugar...” [es decir, cuál es el primer existente relacionado con la gracia (*awwal muta‘alliq ta‘allaqat bi-hi l-rahma*)]. Según el hadiz *qudsi* del Tesoro Oculto al que aquí se alude, la causa de la creación es el “amor” o deseo de Dios por darse a conocer. El verbo empleado es *aḥabba*. El participio activo de la misma forma verbal es *muḥibb*, “amante”, término que Ibn ‘Arabī emplea a continuación en el texto para dar a entender que, de hecho, en tanto que “amante”, el Dios deseante es el primer existente en que la *rahma* se actualiza, el primer ‘sujeto-objeto’ de compasión, la primera determinación del Ser relacionada con la gracia. Así pues, la primera manifestación de la *rahma* es la voluntad de Dios por darse a conocer: la auto-compasión divina que origina la creación».⁵

La cita precedente nos advierte de que el primer objeto de la misericordia es el mismo Dios, o, mejor dicho, los nombres divinos. Esta manifestación inicial de la *rahma* tiene que ver con lo que en sus enseñanzas Ibn ‘Arabī denomina «misericordia de la misericordia» (*rahmat al-rahma*), la cual recibe esa designación porque, careciendo de objeto alguno sobre el cual ejercerse, sólo puede obrar sobre ella misma. Transformándose en «cosa» (*šay’*), la misericordia proporciona el soporte primigenio que va a permitir la exteriorización del contenido del Tesoro Oculto. Por ese motivo, señala el Šayj:

«El primer objeto de la misericordia todo-abarcante es la coseidad de la esencia que crea la misericordia a partir de la misma misericordia. Por consiguiente, el primer objeto de la misericordia es la misma misericordia, después la coseidad de los nombres que hemos mencionado y, en tercer lugar, la coseidad de todos los existentes que sin fin adquieren existencia hasta el infinito, sea en este mundo o en el más allá, substanciales o accidentales, simples o compuestos, sin ninguna consideración relativa a su adecuación o propósito».⁶

Misericordia y existencia

Así pues, una característica indisociable del discurso akbarí es que en él existencia y lo que denomina «misericordia gratuita» (*rahmat alimtinān*), y también «misericordia esencial» (*rahma dātiyya*), concedida por parte de Dios de manera indiscriminada a todos los seres, son términos intercambiables. De ahí que pueda hablarse perfectamente, como hace Toshihiko Izutsu, de «misericordia ontológica», la cual posibilita el despliegue de la creación, la eclosión

⁵ Beneito, Pablo, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005, p. 86.

⁶ Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom* (traducción inglesa de R. W.J. Austin), Nueva Jersey: Paulist Press, 1980, p. 224.

ilimitada de formas y entidades. La identificación entre existencia y misericordia imprime un cariz radical a la investigación sobre la naturaleza de la realidad, la cual es descrita en términos de amor y compasión. Sin embargo, para Ibn ‘Arabī, este conjunto de términos no se refiere tanto a ninguna instancia emocional, como al acto «creador», consistente en hacer que las cosas transiten desde la esfera invisible de la inexistencia a la dimensión perceptible de la manifestación. El Šayj entiende este acto de concesión de existencia como una muestra de generosidad incondicionada hacia la totalidad de los seres y situaciones, sin importar la naturaleza más o menos imperfecta de estos.

La presencia del mal, la ira, los celos, la violencia y todos los aspectos de la realidad que consideramos negativos es, de hecho, una muestra por parte de Dios de misericordia existencial indiscriminada hacia las entidades posibles. Tanto si nos agrada como si no, la misericordia divina, que no distingue entre lo hermoso y lo aparentemente horrible, entre placer y dolor, abraza todas las cosas, confiriéndoles el derecho a existir. Ibn ‘Arabī denomina a esta compasión sin restricción «misericordia del don gratuito» porque se otorga sin justificación concreta y no como recompensa por las acciones positivas que uno pueda llevar a cabo. No se trata de un premio que responda a un determinado tipo de acción, sino que todas las entidades en el dominio de la creación son obra de dicha misericordia, la cual es, en este sentido primordial, sinónimo de «existencia». La existencia es un don otorgado por la ilimitada generosidad divina, razón por la cual –nos asegura el Šayj– la existencia misma es una misericordia para cada cosa existente.⁷ Ejercer la misericordia indiscriminada significa, en este sentido, otorgar existencia como un acto de generosidad suprema que no espera nada a cambio y no discierne si las cosas creadas son positivas o negativas. Este y no otro es, según nuestro autor, el significado de la aleya que afirma: «Mi Misericordia abarca todas las cosas» (C. 7:156). Es por eso que Allāh se muestra compasivo, sin reserva alguna, hacia toda la creación. No cabe entre los cometidos de la misericordia existencial decidir si una entidad resulta o no idónea para un determinado propósito, pues tanto si es adecuada como si no, confiere existencia a todos los seres.

Al explicar con más detalle el proceso que da lugar a la creación de los seres visibles e invisibles, nos explica el Šayj que cada entidad en su estado no manifestado suplica existencia a Allāh. Es por esta razón que la misericordia divina lo acoge todo, tanto en su estado actual de manifestación relativa como en el de mera posibilidad, puesto que esta misericordia universal extiende su dominio a lo manifestado y lo no-manifestado y, como hemos apuntado, no se decanta por lo positivo en detrimento de lo negativo, ya que no tiene en consideración la adecuación moral de las posibles entidades que aspiran a ser. Su función irrevocable es conferir de continuo la existencia a todo aquello capaz de acogerla en mayor o menor medida,

7 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany (NY): State University of New York Press, 1989, p. 130.

lo cual nos aboca irremisiblemente al problema del mal y la negatividad, que abordaremos en breve.

El punto más importante que se debe recordar respecto a la «misericordia del don gratuito» es que lo abarca todo sin excepción. Allāh ha puesto la «misericordia del don gratuito» por encima de todas las restricciones al declarar que su misericordia incluye todas las cosas, seres y situaciones. La misericordia divina, derramada por igual sobre todos los existentes puede ser comparada con el sol que provee la luz y el calor, y con el aire y el agua, los cuales son esenciales para todos los seres vivos.

El Aliento del Todo-Misericordioso

Así pues, el «amor», de acuerdo al hadiz santo recién citado, subyace al conocimiento y a la misma existencia, puesto que los precede a ambos en el ordenamiento de la manifestación. La creación del cosmos es un movimiento de amor personificado por la emisión del Aliento del Todo-Misericordioso (*al-naḥās al-raḥmānī*), el vehículo del verbo creador, la divina exhalación que produce a los seres con el fin de que lleguen a reconocer de manera consciente de que el motivo de la creación por parte de Allāh es darse a conocer a las criaturas.

Amor y aliento se hallan íntimamente vinculados. Por eso describe el Šayj de nuevo en diferentes secciones de *El tratado del amor*, donde nos habla de la naturaleza casi «mágica» del aliento intercambiado por los amantes, el cual refleja la naturaleza creadora del aliento divino: «Desde que se actualiza la pasión de amor –escribe–, se desarrolla un hálito de beneplácito recíproco (*tanaffus*) y de profundos suspiros (*tanahhud*), el hálito se exhala de manera que forma en el amante la imagen del amado hasta el punto incluso de hacer aparecer una forma externa que contempla y por la que realiza su motivación y felicidad al margen de toda circunstancia temporal».⁸

El hecho de que el aliento de los amantes dé lugar a una forma ideal de la persona amada es lo que nos ha llevado a calificar esta extraña circunstancia de cuasi «mágica». La exhalación del hálito es comparable a la espiración del Aliento del Todo-Misericordioso que da lugar a la creación de las formas.

Y también escribe Ibn ‘Arabī:

«Cuando dos amantes se besan íntimamente, cada uno aspira la saliva del otro que penetra en ellos. Cuando se besan o abrazan, la respiración del uno se expande en el

⁸ Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour*, París: Albin Michel, 1986, p. 89.

.....

otro y el hálito así exhalado compenetra a ambos [...] Este aliento así exhalado por el amante, transmite cierta forma de amor preñado de deleite. Cuando este aliento se convierte en el espíritu de aquel a quien ha sido transmitido y cuando el hálito de la pareja se convierte de la misma forma en el espíritu del primero, puede hablarse de identificación (*ittiḥād*) por parte de los dos seres implicados».⁹

El Šayj vuelve con las palabras anteriores a insistir en la naturaleza creadora del aliento, ya sea divino o humano, llegando a transformarse en el espíritu de la persona amada, lo que lleva a un intercambio de hálitos-espíritus que propicia la completa identificación de las personas que se aman. E insiste:

«Dios ha dicho: «“En verdad, Abraham no deja de dar suspiros de amor (*awwāh*) y es magnánimo” (9:114). El Ser divino se ha dado el nombre de Todo-Misericordioso (*al-Raḥmān*), pues está dotado de un hálito o aliento (*nafas*) mediante el cual suspira o espira (*naffasa*) a Sus siervos. Es en esta explicación cómo se manifiesta el mundo y, por esta razón, Dios genera el universo con su palabra “¡Sé!” (*kun*) [...]. Este profundo suspiro (*taʿawwuh*), así compuesto, está, pues, en estrecha relación con el corazón, porque es al mismo tiempo el lugar donde se produce el hálito y en donde se propaga; todas las letras son engendradas así por el aliento, al igual que el mundo lo es por la palabra creadora “¡Sé!”. Aquí radica un secreto de los más extraordinarios [...]».¹⁰

La creación es producida por el Aliento del Todo-Misericordioso, el portador del verbo creador «¡Sé!», con la precisión de que el lugar donde se produce este hálito profundo es el corazón. Asimismo, este aliento es el productor de las letras del alifato, las cuales son anteriores a la creación del cosmos. Allāh habla sin cesar, y sus palabras son los seres y los mundos habitados por estos. Todas las entidades no son sino palabras de Dios que no pueden agotarse, la misma palabra que es Jesús y que le fue comunicada a María. Es por eso que espíritu y aliento se hallan asimilados. Y apunta el Šayj:

«El Aliento del Todo-Misericordioso concede existencia a las formas de las entidades posibles, de igual modo que la respiración humana otorga existencia a las letras. De ahí que el cosmos no sea sino las palabras de Dios con respecto con respecto a su Aliento, tal como Él ha dicho: “Su palabra, que Él ha comunicado a María” (4:171), una palabra que es la misma entidad de Jesús. Dios nos informa que sus palabras no se verán agotadas, de manera que Sus criaturas no cesan de advenir a la existencia y Él nunca deja de ser el Creador».¹¹

9 Ibid., p. 96.

10 Ibid., pp. 200-201.

11 Cf. *Fut.* II, 459.1. Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 131.

La equiparación entre emisión del Aliento del Todo-Misericordioso y articulación de la palabra es una de las cualidades intrínsecas de la enseñanza general del *taṣawwuf*. Allāh exhala y al hacerlo emite palabras. Cada parte de todo cuanto existe es una letra (*ḥarf*) de Dios, mientras que las criaturas son las palabras (*kalima*) formadas por dichas letras. Las trayectorias dispares de las criaturas constituyen frases (*ḡumla*) y cada mundo es un libro (*kitāb*).

El Aliento del Todo-Misericordioso es entonces otro de los apelativos que recibe la actividad existenciadora, estableciéndose, como vemos, una analogía entre el movimiento liberador de la exhalación, la producción de un lenguaje que sólo escuchan los sabios y la multiplicación de las entidades del cosmos. En suma, el Aliento del Todo-Misericordioso libera a los nombres divinos de la tensión suscitada al hallarse contenidos en el seno de Allāh sin manifestar sus efectos en el cosmos que va a ser creado. La creación, desde este punto de vista, es sinónimo de distensión y relajación.

La distensión mencionada en el párrafo anterior se refiere al hecho de que los Nombres divinos se liberan de la presión de la no manifestación, puesto que antes de dar existencia al mundo se hallan ocultos en el seno de Allāh, un estado que el Šayj compara a la situación del ser humano que retiene su aliento. El aliento contenido en su interior busca salida en el exterior, lo que provoca un estado de extrema compresión. La liberación de esa tensión es lo que Ibn ‘Arabī identifica en concreto con la emisión del imperativo «¡Sé!». Exhalar supone liberar en la dimensión exterior lo que hay contenido en el interior. A tener en cuenta que esta liberación no se produce de una vez por todas, sino que, según la visión de la creación continua, es una actividad que se ve renovada de manera incesante. Y señala de nuevo Ibn ‘Arabī:

«Gracias al Aliento del Todo-Misericordioso, Dios alivia el sufrimiento de sus criaturas. La constricción que atenaza o que encontramos en el cosmos, se deriva del hecho de que la raíz de las criaturas radica en la contracción (*qabḍa*). Todo lo que está contraído se halla constreñido (*maḥṣūr*) y todo lo que está constreñido se encuentra confinado (*maḥyūr*). Sin embargo, dado que el ser humano adviene a la existencia dotado de la Forma divina, el confinamiento le resulta insoportable. De manera que Dios lo alivia mediante el Aliento del Todo-Misericordioso, puesto que Su respiración posee la propiedad del amor a la que se refieren las palabras mediante las cuales Él se describe diciendo “Amé ser conocido”. Dios torna manifiesto al ser humano por medio del Aliento del Todo-Misericordioso. De ahí que la Respiración divina sea idéntica con la existencia del cosmos, y el cosmos lo conoce a Él tal como desea. De manera que el cosmos es idéntico con la Misericordia».¹²

12 Cf. *Fut.* II 437.20. *Ibíd.*, p. 131.

⋮

Diferencias entre *Raḥmān* y *Raḥīm*

La distinción entre *raḥmān* y *raḥīm* nos retrotrae a los distintos planos en que está constituida la realidad. Para simplificar, diremos que esta se halla formada por dos grandes reinos de existencia: el Mundo de la Orden (*ʿālam al-amr*) y el Mundo de la Creación (*ʿālam al-jalq*). Dada su naturaleza comprehensiva, el Mundo de la Orden es la esfera de acción de la *raḥma* divina, la misericordia universal capaz de alumbrar, sin discriminación alguna, tanto el bien como el mal, tanto el amor como la cólera, tanto la felicidad como el sufrimiento, así como a las distintas entidades que sustentan esas cualidades.

En cambio, en el Mundo de la Creación —el cual se subdivide a su vez en las esferas espiritual (muy sutil), imaginal (sutil) y densa—, impera la misericordia específica (*raḥīm*) o de la obligación que, a diferencia de la misericordia del don gratuito, es el amor que premia lo positivo en detrimento de lo negativo, el bien por encima del mal. Esta segunda modalidad de misericordia obliga a Dios sólo en lo que concierne a determinados individuos que se hacen acreedores de ella debido a que siguen de manera deliberada los preceptos éticos y los mandamientos religiosos.

Raḥma es la misericordia mediante la cual Dios otorga indiscriminadamente la existencia a todas las entidades, ya sean positivas o negativas, por intermediación del Aliento del Todo-Misericordioso, mientras que *Raḥīm* es el nombre divino que se aplica a la compasión que se distribuye a las entidades que, una vez han ingresado en la existencia, muestran mayor grado de receptividad a la acción divina. Allāh ejerce la misericordia como acto de generosidad universal bajo el nombre de *Raḥmān*, pero se obliga a sí mismo con el nombre de *Raḥīm* a responder de manera generosa a los actos piadosos de sus siervos.

Dios desea el bien para toda la creación, sin distinción entre los seres buenos y malvados, fieles y rebeldes, amados y detestados. Allāh derrama sobre la creación una generosidad infinita. En ese sentido, *raḥma* significa el deseo que Dios tiene del bien absoluto. Tanto *Raḥmān* como Allāh son nombres que pertenecen exclusivamente a Dios y no pueden aplicarse a nadie más. *Raḥmān* significa el Todo-Misericordioso carente de restricciones que derrama por igual su gracia sobre los existentes. El cosmos y todo cuanto hay en él ha sido bendecido desde el principio con dicha cualidad, por más que muchas veces nos cueste reconocerlo.

Si nos atenemos a los hadices acerca de la insondable misericordia divina destaca uno de Abū Hurayra que nos informa de que Muḥammad señaló:

«Dios el Altísimo tiene cien porciones de misericordia. Él ha enviado al universo una porción solamente y la ha repartido entre toda Su creación. El sentimiento de misericordia y compasión que Sus criaturas sienten entre sí está dentro de esa porción.

Las otras 99 porciones las ha reservado para el Día del Juicio Final; ese Día Él las concederá a los creyentes».

Nadie queda excluido de esta manifestación del Todo-Misericordioso. «Dios ha creado al ser humano a imagen de su Misericordia», señala otra tradición verídica atribuida al Profeta. El ser humano es el heraldo de la misericordia de Dios en el universo. María, Jesús, Muḥammad, por citar a unos pocos, reflejan en muy alto grado este atributo. Así pues, la cualidad de misericordia que Allāh tiene para con toda la creación –incluidos los nombres divinos–, sustentando el universo con un océano inagotable de bendiciones tanto directas como encubiertas, es lo que recibe en árabe la denominación de *Raḥmān*.

El nombre divino *Raḥīm* reviste un significado más específico, que se refiere a la misericordia de Allāh para con el creyente, en particular durante el Día del Juicio. Es en ese sentido que el Corán señala: «...Él es compasivo con los creyentes» (C. 33:43). *Raḥmān* pertenece a las personas de este mundo; *Raḥīm* a las de la Otra Vida. *Raḥmān* nos otorga el sustento en la dimensión de la manifestación, mientras que *Raḥīm* nos brinda la salvación eterna. La manifestación de la *raḥīmiyya* en los creyentes se muestra como agradecimiento hacia Dios, puesto que es Él quien nos concede todas las cosas. También se manifiesta como la capacidad de ser compasivo, de proveer a los demás y de ocuparse de ellos, aunque en el fondo esto también sea consecuencia de la generosidad divina. Por eso, la persona que ejerce el bien debe ser consciente que es un instrumento de Dios y que las buenas acciones únicamente le pertenecen a Él, puesto que Allāh es el tanto el creador de los necesitados como el agente que propicia la satisfacción de sus necesidades. No hay que vanagloriarse de las acciones positivas que llevamos a cabo, sobre todo delante de quienes las reciben, sino que tenemos, de hecho, que agradecerles a las personas receptoras. Si ellas no existiesen en su condición, no podríamos ejercer nuestra compasión. Por su parte, quienes reciben muestras de compasión deberían estar agradecidos a sus benefactores y recordarlos bien en todo momento, porque el que no es agradecido con el ser humano, no puede ser agradecido con Dios. Sin embargo, nos advierte la tradición de que tampoco debemos hacer dioses a nuestros benefactores, convirtiéndonos en sus siervos, en lugar de aspirar a convertirnos en siervos de Dios.

Los que encuentran en su ser el sabor de los nombres divinos *Raḥmān* y *Raḥīm* y se acercan a su Creador a través de ellos, no albergan duda ni tristeza en su corazón. Saben que, sin importar lo que suceda, Allāh, al-Raḥmān, al-Raḥīm, tendrá misericordia de ellos y los recompensará. En cambio, los que creen erróneamente que la compasión y la misericordia de Dios que aparecen en su persona son cualidades que les pertenecen a ellos, se tornan arrogantes y se desvían de la gracia divina.

.....

Así pues, Allāh ejerce con el nombre de *Raḥmān* su compasión como un acto de gracia gratuita, porque es, por así decirlo, una obligación que Allāh se ha impuesto a sí mismo, queriendo decir con ello que no puede negarse a ejercerla en el sentido de que debe otorgar existencia a todo aquello que la demanda, con independencia de su mayor o menor adecuación y positividad. Sin embargo, Dios se obliga a sí mismo con el nombre de *Raḥīm* a recompensar a determinados individuos con un amor circunscrito a ellos, de tal manera que esta misericordia específica llegue a sus siervos en recompensa por las buenas obras que llevan a cabo. Este tipo de misericordia se despliega de forma específica, es decir, de acuerdo con lo que haya hecho o dejado de hacer cada persona. Es este un tipo de misericordia de carácter más restringido que se ejerce como recompensa a un acto concreto.

La misericordia de este segundo orden alcanza a Sus siervos en recompensa por las buenas acciones, mencionadas en el Corán, que hayan efectuado de manera individual. Este tipo de misericordia es una obligación o un compromiso contraído de Allāh hacia dichos siervos. Así pues, la «misericordia de la obligación» parece indicar que la persona se hace merecedora de este tipo de gracia porque lleva a cabo buenas obras. No obstante, desde el punto de vista de Ibn ‘Arabī, esta es una interpretación superficial del asunto porque, a ojos de quienes conocen profundamente la realidad, el que lleva a cabo la acción positiva no es el ser humano, sino el propio Allāh. Quien se encuentra en este estado [o sea quien tiene entero derecho a gozar de la «misericordia de la obligación»] sabe en su fuero interno quién es el verdadero agente de las buenas obras.

Misericordia e ira divina

Para Ibn ‘Arabī, la ira (*gaḍab*) mencionada en el Corán no es equiparable, al igual que ocurre con la noción de *raḥma*, con la ira ordinaria, pues no sólo es objeto de la misericordia absoluta de Dios, sino que tiene su origen en esta. El fundamento de esta declaración lo encontramos las palabras coránicas, ya citadas, que dicen: «Mi misericordia tiene precedencia sobre Mi ira». Y especifica Ibn ‘Arabī, considerando que este tipo de *raḥma* es exclusivo del ser humano:

«La *raḥma* de Allāh únicamente precede a Su ira en la constitución humana (*naṣ’ā insāniyya*), pues con relación a cualquier otra cosa Su *raḥma* ha de considerarse en tanto que compasión que todo lo comprende, mas no en cuanto a su precedencia sobre la ira. De modo que sólo en el hombre (*insān*) se reúnen conjuntamente la gracia omnímoda (*wāsi’ā*) y la precedente (*sābiqa*). La *raḥma* se dirige a él desde ambos sentidos. Así pues, únicamente al hombre afecta y corresponde esta disposición (*ḥukm*) de la gracia (*raḥma*)». ¹³

13 [Fut. IV,409] <https://ibnarabisociety.org/presencia-de-la-compasion-superlativa-pablo-beneito/>

Recordar que, en el proceso de creación divina que da lugar al despliegue de los mundos, la ira aparece en el mismo momento que en el despliegue paulatino de la manifestación se cita el Pedestal (*al-kursī*), donde posa ambos pies el Todo-Misericordioso, uno de ellos representando a la misericordia y el otro a la ira mezclada con misericordia, pues, como ya hemos señalado, la ira no es sino misericordia encubierta. La ira es un atributo provisional de la existencia, mientras que la misericordia se identifica con la misma existencia. Por otro lado, tal como señalábamos en un capítulo anterior, todos los universos se hallan contenidos en el interior del Pedestal divino, el lugar en el que descansan, los pies de Allāh, lo que simboliza la primera polarización en el proceso del devenir. El Pedestal, como ya hemos indicado, se divide en «misericordia absoluta» y «misericordia mezclada con ira», así como la semilla se fragmenta para producir un árbol, y esto es con el propósito de lo que Allāh quiere crear en el mundo de la composición de todas las cosas opuestas, porque Allāh, además de ser descrito como el Todo-Misericordioso, también se refiere a sí mismo con nombres contrarios que tienen su influencia en el cosmos. Recordar tan sólo lo dicho en el capítulo correspondiente, al hablar acerca de la circularidad de la existencia, en el sentido de que la misericordia impera sobre la ira porque es el principio de todas las cosas, siendo la ira accidental y, por lo mismo, condenada a la extinción: «La ira es accidental, y los accidentes desaparecen».¹⁴

El problema del mal

¿Es entonces Dios el creador del mal y el sufrimiento? La respuesta akbarí es que Allāh no crea, ni mucho menos, el mal. Él solo conoce las distintas predisposiciones de las cosas en su estado de inexistencia relativa para acoger la luz misericordiosa de la existencia, y son dichas predisposiciones las que condicionan el modo en que ocurrirá la manifestación, inclinándose de acuerdo a la naturaleza de la entidad hacia el bien o el mal. Dios conoce el cosmos –con sus cualidades positivas y negativas– en su inexistencia y lo alumbra en la dimensión de la manifestación de acuerdo con el contenido de dicho conocimiento porque, tal como insiste el Šayj: «Dios solo desea lo que es»,¹⁵ es decir, que son las predisposiciones de los seres que van a existir las que establecen las cualidades positivas o negativas de lo creado. Una de las prerrogativas del conocimiento divino, es a diferencia del saber humano, conocer lo inexistente.

La misericordia universal está por encima del bien y el mal. Como ya hemos visto, este tipo de misericordia no significa sino concesión de existencia a todas las entidades, sean perfectas

14 Cf. *Futūḥāt* IV.405.7, William Chittick, *Ibn ‘Arabī: Heir to the Prophets*, Oxford (UK): Oneworld Publications, 2005, p. 130.

15 Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom*, p. 94.

o imperfectas, buenas o malas. Es este un acto de carácter ontológico que no tiene relación con juicios morales de ningún tipo. En otras palabras, no importa, en esencia, el que la cosa que es objeto de la misericordia existenciadora, vaya a ser buena o mala. La aparición actual de la bondad, la maldad, etcétera, es consecuencia de la actividad de la «misericordia de la obligación» (*rahīm*), ya que el que una entidad revele propiedades de un tipo u otro se debe a la naturaleza de la cosa en sí. La «misericordia del don gratuito» (*rahma*) es sinónimo de concesión de la existencia y está relacionada con la existencia en sí, no con el hecho de que el devenir de dicha entidad revista consecuencias positivas o negativas.

La vía recta

También leemos en la *Fātiḥa*: «Dirígenos por la Vía recta». En realidad, declara el Šayj, la misericordia se extiende al conjunto de los seres, y por ese motivo todos ellos se hallan en la «Vía recta» (*al-sirāt al-mustaqīm*). Allāh es la Vía recta y no existe en ella distinción fundamental alguna entre el bien y el mal. Esta Vía está expuesta a la vista de todos. Es inherente a las cosas grandes y pequeñas, a las que ignoran la verdad y a las que la conocen a la perfección. Por ello se declara que la misericordia divina es el círculo que contiene a la creación entera, con independencia de su carácter vil y despreciable o su cualidad magna y majestuosa. Se afirma en el Corán: «No hay ni un solo animal en la tierra que Él no guíe. En verdad, mi Señor está en la Vía recta» (C. 11:56). Por lo tanto, queda claro que todo el que camina sobre la tierra se halla en la Vía recta del Señor. Desde este punto de vista, nadie está encuadrado de modo absoluto entre «aquellos que son objeto de ira», como tampoco pertenece a «los que se extravían» (C. 1:7), pues todas las cosas siguen la ruta adecuada de retorno a Dios. La existencia del dolor, la cólera, la perdición y el alejamiento extravía es secundaria. Todo retorna finalmente a los brazos acogedores de la misericordia, la cual es universal y precede y sucede a la aparición de cualquier distinción secundaria.¹⁶

El siguiente poema, que encabeza el capítulo dedicado al profeta Hūd, en *Los engarces de la sabiduría*, parece hacerse eco de la imploración del creyente para ser dirigido por el camino recto:

La Vía recta, que pertenece a Dios,
se manifiesta en todo; no se oculta.
Está presente en lo grande y lo pequeño,
en los conocedores y en los ignorantes.

16 Izutsu, Toshihiko. *Sufismo y taoísmo: Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997, pp. 135-148.

Por todo ello, Su misericordia loabarca todo:
tanto lo magnífico como lo ordinario.¹⁷

El hecho de declarar que todo se halla en la Vía recta –incluido aquello que consideramos perjudicial y negativo, tanto el conocimiento como la ignorancia– supone que todos los seres retornan a la postre al seno de la misericordia, la cual constituye el alfa y el omega de la creación, tal como consignábamos al principio de este capítulo al hablar de la Fātiḥa, indicando claramente que la misericordia se ubica al principio y al final de la creación y que no existe nada en el conjunto de los mundos que no haya emergido de ella y que no retorne a ella.

Naturaleza provisional de los tormentos infernales

La anterior declaración nos introduce de pleno en la polémica discusión sobre la transitoriedad última de los tormentos infernales que es uno de los elementos que caracteriza a la exposición del Šayj y que ha despertado no pocas suspicacias entre sus críticos, puesto que, como sabemos, él insiste en la tesis de que cualquier circunstancia que nos parezca negativa es en esencia positiva y que el dolor «provisional» del castigo en el Más Allá se verá transmutado a la postre en dicha permanente. Debemos subrayar que, de acuerdo con la doctrina religiosa tradicional, Ibn ‘Arabī no niega la realidad de los castigos infernales, sino que tan sólo subraya la provisionalidad de estos, señalando que una vez cumplida la pena prescrita los tormentos infernales se transformarán en experiencias gozosas, El infierno, en tanto que emplazamiento ontológico, permanece, lo que cambia son las experiencias que se tiene en él.

Esta es una de las principales tesis que nos propone Ibn ‘Arabī:

«El destino final (*ma’āl*) de los siervos de Allāh [aquí en sentido lato] es la gracia (*rahma*) ya que, incluso quienes residan en el fuego (*nār*) hallarán en él una gracia (*rahma*) desconocida para otros y de tal condición que probablemente, en caso de que pudiesen oler algunas de las fragancias del Paraíso, [esta *rahma*] haría que sintiesen rechazo hacia ella y les resultase nociva, así como el aroma de las rosas (*ward*) y el grato perfume (*tīb*) provocan rechazo y causan perjuicio a los temperamentos coléricos».¹⁸

17 Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom*, p. 19.

18 Beneito, Pablo, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005, pp. 84-85.

Y explica Pablo Beneito, traductor de la cita anterior, que la última frase alude al hecho de que los ejercicios espirituales (*wird*) y la bondad (*tīb*) suscitan resquemor en el alma compulsiva dominada por el ardor de las pasiones, análoga al temperamento colérico. Este es otro ejemplo ostensible de la multiplicidad semántica de los términos árabes.

Así pues, el castigo no perdura para siempre y la felicidad y la dicha son el destino último de todos los seres. Según la peculiar perspectiva del Šayj acerca del tema del castigo, las Gentes de la Desgracia encuentran su dicha en su propio castigo y permanecen por siempre en la morada (el infierno) que les corresponde. Y señala Ibn ‘Arabī que «las gentes del fuego, aunque no salgan del fuego, encuentran la dicha en él».¹⁹

Insiste el Libro sagrado por boca de los ángeles cuando proclaman: «¡Señor!, Tú abarcas todas las cosas en tu misericordia y tu conocimiento» (C. 40:7), queriendo transmitirnos que todos los seres y situaciones son objeto en última instancia del amor absoluto. Y nos aclara el Šayj que en esta frase se da prioridad a la misericordia (que es nombrada en primer lugar) por encima de la ciencia debido a que Él amó ser conocido. El amante busca misericordia para sí mismo y por ese motivo la estación del Amante divino es el primer objeto de misericordia. No existe ninguna creación en el cosmos que no sea objeto de la misericordia divina, lo cual resulta evidente de la cita anterior porque en ella se afirma que misericordia y conocimiento contienen a todas las cosas. Por su parte, el ya citado dicho profético que declara: «Mi misericordia prevalece sobre mi ira», subraya el mismo mensaje de perdón sin reservas para con todos los pecadores, puesto que en opinión del Šayj y de los conocedores de Allāh no existe el pecado absoluto y el mal siempre está supeditado a un bien mayor. Todo lo que de entrada nos parece negativo esconde una interpretación feliz que trabaja en última instancia a nuestro favor. Como hemos apuntado, incluso los terribles tormentos infernales se hallan, en opinión de Ibn ‘Arabī, sometidos al arbitrio de la misericordia sin restricción alguna. En relación con lo anterior, leemos en el Libro sagrado: «Seguramente Dios perdona todos los pecados» (C. 39:53). Y comenta el Šayj a propósito de estas palabras: «Él [Dios] no especifica un pecado en lugar de otros, de igual manera que no concreta un exceso en vez de otro, igual que no especifica, al enviar a Muḥammad, un mundo por encima de otros»,²⁰ recordando las palabras de que Allāh envió a su Profeta como misericordia para los mundos.

19 Cf. *Fut.* XIV, 441. Beneito, *op. cit.*, p. 84.

20 Cf. *Fut.* 567.2. Chittick, William, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī Cosmology*. Albany (NY): State University of New York Press, 1996, p. 221.

Ser parte de la misericordia divina

Para el buscador, el aspirante a reflejar en sus actos y pensamientos las cualidades de los nombres divinos, mostrarse misericordioso significa participar de la misericordia divina. El que aspira a ser compasivo no se dirige a Dios diciendo «ten compasión de mí» o del resto de los seres, sino hazme compasivo, o, dicho de otro modo, «hazme partícipe de tu misericordia». Y señala el Šayj: «Las personas veladas, en su creencia, solicitan a Dios que tenga misericordia de ellas, mientras que los verdaderamente inspirados piden que la misericordia divina no se aparte de ellos».²¹ Por consiguiente, el sabio no demanda tanto verse imbuido de compasión como transformarse él mismo en compasión, convertirse en vehículo del amor universal que es la marca inalterable de la existencia. Y lo mismo ocurre con el resto de cualidades representadas por el resto de los nombres divinos.

Y, abundando en lo anterior, apunta el Šayj respecto a la función que él mismo desempeña dentro de la economía de la misericordia:

«De entre los ángeles que ha creado Dios, ha situado a cuatro portadores del Trono en las cuatro columnas que lo sostienen [...] Ha atribuido a esas columnas diversos grados de excelencia, y me ha situado en la más excelente de ellas, haciendo de mí uno de sus portadores. En efecto, además de los ángeles que ha creado para sostener el Trono, Dios posee igualmente en el género humano formas (*suwar*) que soportan el peso del Trono, Sede del Todo-Misericordioso, yo soy uno de esos, y la mejor columna de todas es la mía: es el tesoro de la Misericordia. Él ha hecho de mí, pues, un ser absolutamente misericordioso (*raḥīman muṭlaqan*)».²² Explica también a propósito de una de sus muchas experiencias visionarias: «Dios se me mostró en mi ser interno (*fi sirri*) durante una visión, y me dijo: “Haz que Mis servidores sepan lo que has percibido de Mi generosidad... ¿Por qué Mis servidores desesperan de Mi misericordia si Mi misericordia abraza todas las cosas?”».²³

Apunta Claude Addas, en el colofón de su célebre estudio biográfico acerca del Ibn ‘Arabī, que la cualidad predominante en el cometido propio del Sello de la santidad muḥammadí – Sello que, recordémoslo, es una de las marcas distintivas de la actividad del Šayj– es la divina misericordia. La misericordia tendrá la última palabra en el juicio a las cosas creadas, por más reprobables que nos puedan parecer sus actividades y porque estamos dirigidos hacia el gozo imperecedero desde la eternidad sin principio. Y añade que, en tanto que mensajero de

21 Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour*, París, 1986, p. 102.

22 [Fut. III, p. 431.] Addas, Claude, *Ibn Arabi o la búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia: Editora Regional de Murcia, pp. 294-295.

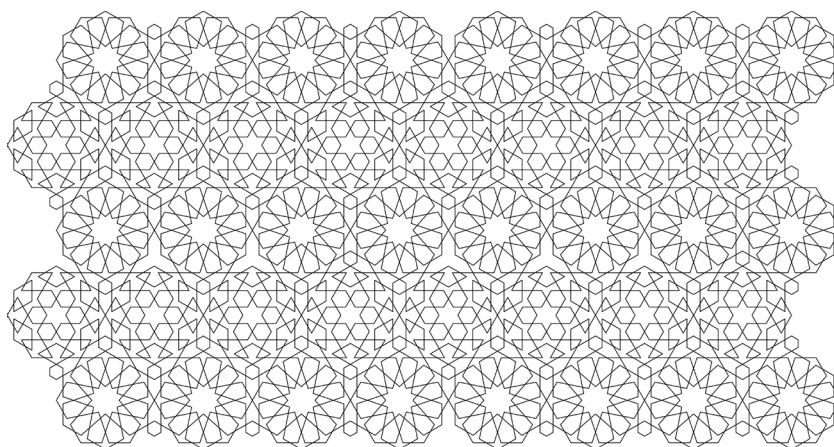
23 [Fut., I, p. 708.] Addas, Claude, ibíd.

la misericordia, Ibn ‘Arabī aspiró a convertirse en instrumento del amor divino, una función a la que ni siquiera la muerte física podrá poner fin, puesto que en el otro mundo —y tal como le fue encomendado en una de sus experiencias visionarias— intercederá en favor de todo aquel a quien alcanzó su mirada, declarando en este sentido: «Dios me prometió que yo podría interceder en el Día de la Resurrección en favor de todos los que mi mirada pudiera abarcar, los que conociera y los que no conociera...». ²⁴

Lo anterior concuerda plenamente con la misión de Muḥammad, de quien nos dice:

«El Profeta ha recibido privilegios particulares que no han sido otorgados anteriormente a ningún otro profeta; pero ningún profeta ha recibido un privilegio que no haya sido otorgado igualmente a Muḥammad [...]. Su rango en la ciencia abarca la ciencia de todos aquellos que conocen a Dios entre los Primeros y los Últimos [...]. Su Ley abraza a todos los hombres sin excepción y su misericordia, en virtud de la cual ha sido enviado, abraza a todo el universo [...]. Su comunidad engloba a todos los seres [...]. Crean o no en él, todos los seres forman parte de ella». ²⁵

A destacar de las palabras anteriores que —insistamos en ello— «su misericordia abraza a todas las cosas» y que «crean o no en él, todos los seres forman parte de su comunidad», unas declaraciones que ponen de manifiesto que el mensaje de Muḥammad es incluyente y no deja atrás a nadie, ya sea nominalmente musulmán o no. Dado que la palabra *muslim* significa «sometido», podemos colegir que todos los seres somos en realidad musulmanes porque nos hallamos sometidos a los imponderables de la Realidad, con independencia de que profeseamos un credo u otro o incluso de que nos consideremos ateos.



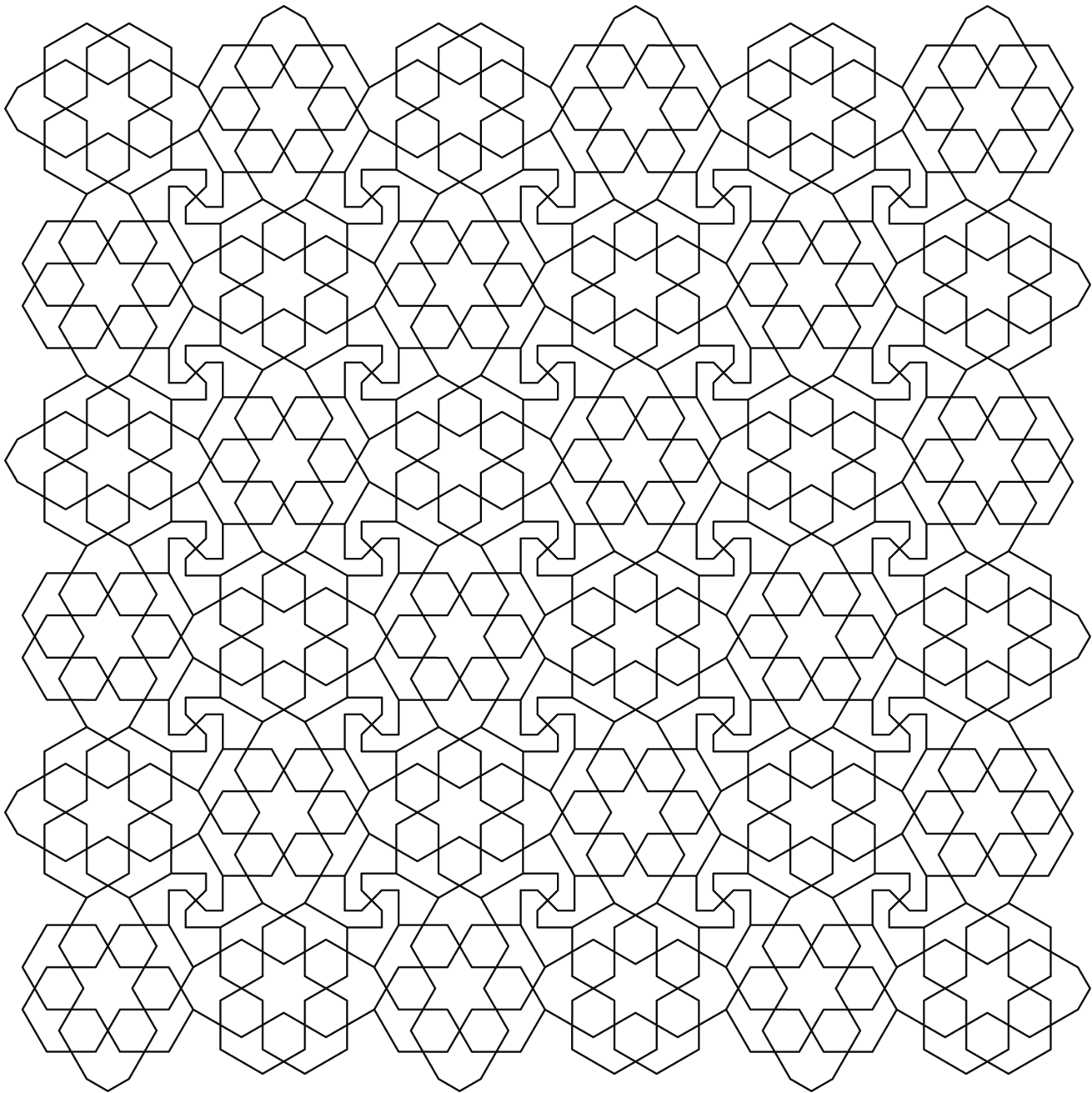
24 [Cf. *Fut.* I, p. 617] *Ibíd.*

25 [Cf. *Fut.* III, pp. 141-144] Addas, Claude, *Ibn ‘Arabī et le voyage sans retour*, París: Éditions du Seuil, pp. 25-26.



MAŠĪ'A: O MISTÉRIO DO DESEJO DIVINO

Sandra Benato



Resumo: *In šā' Allāh* e *mā šā' Allāh* - “se Deus quiser”, “como Deus queira”, são expressões corriqueiras da cultura islâmica, misto de esperança e incerteza, associadas ao mistério do desejo divino. Ibn 'Arabī utiliza essa raiz etimológica (š-y-) no entrelaçamento de vários conceitos que implicam no “desejo” como fundamento da existência, e expande nossa compreensão de noções como tempo, amor, vida e seidade. É esse processo que exploramos nesse artigo.

Palavras Chave: Ibn 'Arabī, não-dualidade, consciência, desejo, seidade, processo, fundamento, possível como desejado.

Abstract: *In šā' Allāh* and *mā šā' Allāh* - ‘if God wills’, ‘as God wills’, are common expressions in Islamic culture, a mixture of hope and uncertainty, associated with the mystery of divine desire. Ibn 'Arabī uses this etymological root (š-y-) in the interweaving of various concepts that imply ‘desire’ as the foundation of existence, and expands our understanding of notions such as time, love, life and seity. It is this process that we explore in this article.

Keywords: Ibn 'Arabī, non-duality, consciousness, desire, seity, process, foundation, possible as desired.

- * -

Um dito profético (*ḥadīth*) frequentemente citado por Ibn 'Arabī é o do tesouro oculto, que diz: “Eu era um tesouro oculto e desejava ou amava ser conhecido. Então criei as criaturas e elas Me conheceram”¹. Essa mesma referência ocorre na abertura do *Fuṣūṣ al-Ḥikam*:

O Real desejou ver as ‘identidades’ (*a'yān*) de Seus incontáveis Belos Nomes (*al-asmā' al-ḥusnā*), ou, se preferes, podes igualmente dizer; Deus quis ver Sua própria ‘identidade’ (*ayn*) em um objeto global, (*kawn*) que, dotado de existência (*al-wujūd*), resumisse toda a ordem (*al-amr*) divina, a fim de através desse manifestar, a Si Mesmo, Seu próprio mistério (*sirr*); pois a visão (*ru'ya*) que se tem de si mesmo em si mesmo não é a mesma que se tem em outroque lhe sirva de espelho já que a visão ocorre segundo a forma que resulta do local de visão, e não ocorreria sem esse plano de reflexão, nem poderia se manifestar, nem aparecer a si mesma².

Esse parágrafo contém grande parte do pensamento de Ibn 'Arabī, a começar pela doutrina da *mašī'a*, o desejo ou a vontade divina evocada aqui através do verbo *šā'a*, desejar, querer, da raiz š-y- (*šīn yā' hamza*), da qual provém igualmente a palavra coisa (*šay'*), que Ibn 'Arabī

1 كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف - *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (abreviação F.), vol. II, 231.33. citado em *The Sufi Path of Knowledge*, p. 66 (abreviação SPK), tradução de William Chittick.

2 *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Le Livre des Chatons des Sagesse*), trad. Charles-André Gilis, tome I, p. 42.

define como a mais indeterminada das indeterminações. Temos então uma inter-relação de sentidos entre desejo e coisa desejada, um indefinível experienciável no termo *wujūd* como expressão do mistério do Real.

Um primeiro modo de aproximação a essa realidade é o entendimento que a experiência do inefável, na mística islâmica, é transmitida a partir do que ficou conhecido como ciência das letras, onde as 28 letras do alfabeto árabe indicam potencialidades conscienciais tanto do ponto de vista epistemológico quanto ontológico³. Nesse sentido, as raízes das palavras árabes fornecem um contexto simbólico que nos permite aprofundar correlações conceituais de modo vivencial e não apenas descritivo. Ibn ‘Arabī faz uso desse recurso, por exemplo, quando conceitua o termo *wujūd*, traduzido tradicionalmente ora por “ser” ora por “existência”, mas que comporta a experiência de encontrar e ser encontrado, vinculando sujeito e objeto, percepção e objetividade, através dos sentimentos de êxtase, melancolia, anseio amoroso, saudade, aquilo que impulsiona o encontro. Assim, com três palavras da mesma raiz, afirma ele: *al-wujūd wijdān al-Ḥaqq fī l-wajd* - *wujūd* é encontrar O Real em êxtase, ou através da força atrativa do encontro, de modo que O Real, *al-Ḥaqq*, indica uma situação que sintetiza aquele que encontra, o que é encontrado e o encontro em si mesmo, uma realidade vivenciada como O Um, *al-aḥad*, e O Um Uno, *al-wāḥid*.

Enquanto Um, O Real é Único, absoluto, irreduzível, do qual nada pode ser dito, a não ser que se trata do absoluto da existência, *al-wujūd al-muṭlaq*. E, enquanto Um Uno, O Real é *wujūd* em três instâncias de Si: aquele que encontra, o que é encontrado, e o êxtase do encontro. Trata-se da existência absoluta, *al-wujūd al-muṭlaq*, filosoficamente, o Ser Necessário, o tesouro oculto que ama ou deseja conhecer as preciosidades de Seus Belos Nomes. Podemos antever, portanto, uma relação de consciência auto-reflexiva, ou de auto-reconhecimento e evocação de si, e, simultaneamente, uma *maṣr’a*, um desejo ou ignição, pulsão de si, já que O Real é igualmente O Verdadeiro, *al-Ḥaqq*, e O Vivo, *al-Ḥayy*.

É nessa confluência de conceitos que Ibn ‘Arabī abre o *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: há, naquela realidade oculta e indeterminada, o desejo de encontrar a si mesmo, o ato de vivência de Si, ou seja, de reconhecer e revelar Si mesmo a Si mesmo, que intrinsecamente se expressa na multiplicidade de aspectos de Si, e, como decorrência, em Sua unicidade. Assim, O Um Uno congrega a multiplicidade dos existentes enquanto locais de acolhimento das realidades de Seus Belos Nomes, de Suas potencialidades, que se traduz na existência objetiva, no espelho global cuja forma exterior é o cosmos e cuja alma interior é o ser humano perfeito, o coração cósmico capaz de acolher todos os Nomes do Real. O desejo é, portanto, o mistério daquela realidade oculta, a realidade fundamental da existência enquanto vivência que se revela em

³ Veja-se Carmela Crescendi, *Ilm al-Hurūf (Métaphysique de la langue et des lettres selon la doctrine d’Ibn ‘Arabī)*. Berlin: Éditions Universitaires Européennes, 2011.

.....

cada existente na medida em que encontra O Real em si mesmo. Esse processo é o que Ibn 'Arabi chama de terceira coisa, a força atrativa do Real ou o mistério do desejo divino que vivifica toda realidade, um existente-não existente que não se divide nem se multiplica pela diversidade de suas expressões, mas que permanece intimamente vinculado ao mistério.

Se a coisa é uma indeterminação, o desejo, da mesma raiz, é indefinível, ao contrário do querer, que é determinado e imperativo. Há, no desejo, o anseio amoroso que atrai a coisa desejada, enquanto na vontade há uma exigência e um comando. Essa diferença indica que o desejo é anterior a todo ato, e busca seu desejado em um processo transitivo do Existente Necessário àquele que necessita da existência, filosoficamente entendido como a passagem do indeterminado para o determinado. Inerente ao Vivo, seu anseio amoroso qualifica uma identificação (percepção) e uma entificação (*ta'ayyun*) do objeto do desejo, que, na abertura do *Fuṣūṣ* é descrita como as “identidades” ou as realidades receptivas aos nomes divinos. Trata-se da palavra *'ayn*, olho, fonte, a coisa em si, a entidade, a seidade ou a especificidade do si mesmo de cada coisa, de onde temos a derivação *ta'ayyun*.

Para Ibn 'Arabī, a seidade, assim como o olho, é um vazio, uma abertura receptiva ao Real, sem existência própria, que recebe entificação a partir do transbordamento ou da pulsão⁴ do desejo segundo a receptividade que sua configuração comporta. A *mašī'a* reconhece essa receptividade, e estabelece uma correlação entre o desejo divino e a necessidade da criatura. Isso equivale a dizer que cada coisa é uma indeterminação caracterizada como *'ayn tābīta*⁵, uma seidade constante, uma fonte ou um vazio permanente em conformidade com sua abertura ou receptividade específica a alguns nomes do Real, através dos quais adquire entificação, tanto interior, em sua Identidade essencial, quanto em sua entidade exterior, sua emergência no mundo. É identificada, portanto, como coisa desejada a partir da configuração de sua vacuidade, ou seja, de sua condição de dependência do desejo divino⁶.

Se, por um lado, isso significa que O Real revela as preciosidades de seu tesouro oculto na medida em que Seus Nomes expõem suas potencialidades criativas nesse vazio primordial, por outro, esse vazio recebe seu Senhor - o núcleo específico do Real que lhe confere realidade. Ibn 'Arabī escreve, no *Kitāb Inšā' ad-dawā'ir*, que o nome Senhor (*Rabb*), significa O Constante, *at-Tābit*, de modo que *'ayn* implica no servo ou suporte do Senhor (O Real) que traz ao mundo aquelas potencialidades criativas inerentes a cada Nome ou realidade da existência aos quais é dependente.

4 Pulsão - essa palavra é usada aqui no sentido de movimento ou ignição vital, associada tanto ao sentido de desejo amoroso quanto de *ḥayd*, transbordamento amoroso da *rahma*, a Misericórdia divina.

5 A palavra *tābīta* - ثابتة - pode ser traduzida por fixa, firme, constante, imutável. Vem da raiz *t-b-t* - que também tem a conotação de estabelecida, consolidada, permanente.

6 Como denota o uso das expressões *mā šā' Allāh* (ou “mashallah”) - “como Deus quiser” - e *in šā' Allāh* (inshallah) - se Deus quiser - que derivam da mesma raiz de *mašī'a*.

Essa correlação intrínseca à *wujūd*, como expressão da pulsão do Vivo no vivente, e que corresponde ao mistério da *mašī'a*, é chamada de *al-fayḍ al-muqaddas aṣ-ṣifātī*, o transbordamento⁷ sagrado dos atributos. Assim, a *mašī'a* de cada coisa, a coisitude de toda coisa, o desejo de cada coisa e em toda coisa é o estado mesmo em que elas se encontram, o que implica igualmente em um instante e uma estância, um tempo e uma localização potencial, um *makān* ou posicionamento indeterminado que se atualiza no imperativo *Kun!* - seja! - conforme o Alcorão 16:40: “Sabei que quando desejamos⁸ uma coisa, basta dizer-lhe: Seja! e é”. Aquele desejo essencial, próprio da realidade indeterminada da existência, uma vez reconhecido, segue a *irāda*, a vontade que comanda à existência qualificada segundo a multiplicidade de seus aspectos ou relações.

A abertura ao desejo implica na abertura à suas potencialidades criativas, na atualização do desejo em ato imperativo, da palavra *irāda* (raiz *r-w-d*), que exclui toda outra possibilidade e conduz ao encontro em uma estância (local) e um instante (*waqt*) específicos, isto é, em uma posição (*makān*)⁹ ou localização. Note-se que instante, estância e estado são diferenciações feitas intelectualmente, mas, inerentemente, uma unicidade ou instância chamada seidade, a coisa em si. Essa diferenciação intelectual ocorre a partir da objetivização da coisa, do seu aparecimento exterior, enquanto a coisa em si é uma indeterminação co-respondente, ou que responde ao chamado do desejo divino. O “Seja!” estabelece a coisa em uma localização, e isso significa que ela é encontrada, *mawjūd*, e localizada.

O encontro, portanto, função do anelo, propicia o *Kun!* e atualiza as entidades que existiam tão somente como potencialidades (e não “possibilidades”) na identidade divina e que necessitavam ser encontradas. Deste modo, *irāda* é a resposta divina à necessidade das

7 Refere-se à palavra *fayḍ*, da raiz *f-y-d*, que comporta os sentidos de transbordar, encher, tornar abundante, a exemplo de um rio que transborda em uma enchente. Em filosofia, esse termo é normalmente por “emanação” e refere-se à passagem do Um ao múltiplo. No entanto, em Ibn ‘Arabī, a palavra emanação contradiz sua perspectiva não-dualista. “Transbordamento” e “eflúvio” são traduções mais adequadas. Podemos relacionar *fayḍ* com a *rahma*, a misericórdia divina que alimenta e nutre. Do mesmo modo que a *rahma*, da raiz de “útero”, dá a vida, também a nutre, tal qual o seio materno que se enche de leite e transborda, alimentando o filho.

8 Nesse caso, a palavra árabe traduzida por “desejar, querer”, é *irāda*, raiz *r-w-d*. - Segundo Jurjānī, “É a faculdade que exige de um ser animado uma disposição (*hāl*, estado) a partir do qual um ato é produzido à exclusão de outro” (entrada 73, p. 56). Indica, portanto, uma vontade normativa, imperativa ou determinada, em contraposição à *mašī'a*, uma “vontade” que é um anseio, um desejo, anterior e mais fundamental.

9 Palavra da mesma raiz (*k-w-n*) que o verbo *kana* e do imperativo *Kun!*, seja! Tem o sentido de “ocorrência” sem que isso implique em a coisa ser ou não ser. Veja-se entrada 1336 do *Un Approche du Coran par la Grammaire et le Lexique* de Maurice Gloton Gloton. *Makān* indica uma localização, posição, a ocorrência da coisa. O sentido de verbo “ser” é associado antes com o estado, *hāl*, estado “presente”. É considerado incompleto, pois a coisa pode ser mas não ter *wujūd*, não ser encontrada, ou não estar localizada. Indica, assim, uma modalidade de apresentação, de fazer-se presente. Dessa mesma raiz temos a palavra *kawn*, que significa o ato de geração, o mundo gerado, o ato ou processo de ser, ou seja, a atualização da forma em um local sem que tivesse sido anteriormente. Outro significado dessa mesma raiz: aquilo que serve para esconder ou envolver algo.

criaturas e, em função disso, é um imperativo e uma determinação que as estabelece de acordo com o que elas necessitam do Real; e o que elas necessitam depende exatamente de sua receptividade e do estado em que se encontram.

Possível como desejado

Consequentemente, em *wujūd* não existe a possibilidade de ser, mas a potencialidade de ser atualizada no encontro entre o desejo do Real e a necessidade das criaturas. Entenda-se também que cada criatura encontra ser através de um desejo específico do Real que lhe é correspondente e isso significa que esse desejo já está em conformidade com aquilo que o Real dela conhece através do que a vincula com Ele, conformidade essa caracterizada por um atributo e um nome divino. Chama-se “Conhecimento”, escreve Ibn ‘Arabī, “somente em função da conexão com o objeto de conhecimento, e essa conexão é o “amor” (*SDG*, p. 46). Um “desejo”, portanto, não é aleatório, mas conhece de antemão seu objeto, não com um conhecimento enquanto informação prévia, mas por uma ignição amorosa consistente, já que uma das derivações raiz da palavra *irada*, vontade, é o nome essencial *al-murīd*, o desejoso, o constantemente amoroso, cujo conhecimento é, antes, um saber profundo, que não analisa, não decifra, mas incorpora o mistério.

Deste modo, todo *mawjūd*, ente que recebeu existência, é um “encontrado” como desejado, uma forma delimitada de *wujūd*, uma jóia (*jawhar*) preciosa de seus tesouros, que, estando oculta ou perdida, necessita ser encontrada tanto quanto o Real deseja encontrá-la. Assim, o estado de *mumkin*, possível, da raiz *mīm-kāf-nūn*, que tem o sentido de empoderamento, de tornar hábil ou capaz, é o estado do habilitado, empoderado pelo desejo do Real, que o estabelece em um *makān* (posição) de acordo com aquilo que nele encontrou.

Portanto, tudo o que há em *wujūd* eventualmente¹⁰ será encontrado: entre a Unidade do Ser (*aḥadiyya*), sua singularidade indiferenciada e Sua unicidade (*waḥdāniyya*), não há um possível, mas um desejado, pois para Deus tudo é possível. O Real não prepondera¹¹, não escolhe, diz o Šayḥ, mas deseja, e desejando cria, firma seu desejo em uma forma que se encontrava ausente e que, por um ato de Sua vontade, faz-se presente.

10 Eventualmente implica no processo criativo associado ao tempo enquanto transbordamento do desejo divino. A coisa, portanto, advém de seu “tempo” e constitui ou incorpora seu “tempo” enquanto “pulsão” do desejo.

11 O diálogo aqui é com a *falsafa*, a filosofia de cunho peripatético, especialmente a partir de Ibn Sīnā, que afirma as categorias dos existentes como Ser Necessário, os possíveis e o impossível. Os possíveis adquirem existência através de um fator preponderante.

No *Inšā' ad-dawā'ir*, Ibn 'Arabī afirma que a *mašī'a* não pode ser desobedecida pois é inerente ao Existente Subsistente (*mawjūd qadīm*) e está fora do campo do inteligível “segundo a noção habitual do termo inteligível” (*Inšā' ad-dawā'ir*, p. 11). Neste sentido, a *mašī'a* não pode ser compreendida pelo intelecto, pois aquilo que vincula o conhecimento com seu objeto, para Ibn 'Arabī, é exatamente a consciência amorosa que, como o segredo do impulso vital mais intrínseco da existência, impulsiona o desvelamento da consciência das identidades (ou dos Nomes) e está ao nível da realidade, da existência, da natureza primordial indeterminada. Assim, não é um nome divino, mas está além da função de “divindade” e pode ser considerada a partir de uma “força atrativa” ou de um “transbordamento amoroso”. O conhecimento que o desejo tem do desejado é anterior ao conhecimento que o intelecto tem de seu objeto.

Portanto, o *mumkin* de Ibn 'Arabī não tem o mesmo estatuto dos possíveis da *Falsafa*, mas implica na atualização amorosa do desejo entendido como a multiplicidade das formas do Real segundo Seus inúmeros Atributos. O Real unicamente olha para o Real através da Verdade e pela Verdade aparece em Seu contínuo desvelamento, de modo que a *mašī'a* pode ser entendida ainda como o vínculo entre transcendente e imanente, ou seja, a transição do Real para a função Divina, aquilo que estabelece uma “identidade” ou “vínculo” entre ambos. Ainda que o Real seja independente dos mundos, O Desejoso é um dos nomes fundamentais da Essência. O conhecimento que podemos ter deste mistério, escreve o Šayḥ, opera, de certa maneira, “em função da mesma correspondência existente entre nós e Deus, o Real” (*Inšā' ad-dawā'ir*, p. 19) pois o ser humano, enquanto síntese das realidades principais, reflete o mesmo tipo de relação entre imanente e transcendente: possui uma parte visível, exterior, e uma invisível, interior; um “eu” imaginário, mortal, e um “si mesmo” permanente; o “eu mortal” necessita” enquanto o “Si” eterno deseja, pois seu desejo é da ordem do Vivo/ Cognoscente. Esse desejo, “ignição vital” fundamental, é inerente ao Vivo. Como afirma o Šayḥ:

Ele é O Um que deseja/ama (*murīd*), e não O Um que escolhe (*muḥtār*), e que na existência não há possível algum (*mumkin*), e que essa consiste somente em necessidade(*wujūb*) e impossibilidade (*istiḥāla*). E cada vez que o Alcorão afirma: “Se houvéssemos desejado”(A. 7:176) e “Se Ele quisesse”(A. 2:20), a conjunção (*iqtirān*) do desejar (*mašī'a*) com a partícula de exclusão [*se (law)*], possui uma causa (*sabab*) existente eterna e sua não-existência é impossível e, portanto, o contrário de seu efeito é igualmente impossível (*musabbab*). (Trad. Marconi, *El Azufre Rojo V*, p. 52).

São essas Realidades, descritas pelos Nomes da Existência, que transportam ou traduzem a potencialidade dos nomes divinos no mundo, as *a'yan tābī'a*, que encontram *wujūd* a partir de um “ponto de vista” específico, pois *ʿayn*, como o olho consciente e vivo, acolhe a visão do Real a partir de seu próprio preparo (*isti'dād*), que é “constante” e determina os limites

de sua especificidade; mas, como a “fonte”, é igualmente “aberta” à propagação luminosa ou criativa dos nomes divinos aos quais é receptiva. Ibn ‘Arabī compara os contornos de cada *‘ayn* com os diversos formatos dos espelhos, que podem ser redondos, quadrados, retangulares, etc., pequenos ou grandes, curvos ou convexos, bem formados ou disformes, puros ou “enferrujados”. A peculiaridade de cada *‘ayn*, portanto, também determina a especificidade dos nomes divinos que nelas emergem. Se, em relação ao Real, são apenas um “ponto de vista” da Realidade, a configuração específica dos nomes do Real que cada um acolhe constitui um sinal, uma criatura vivente, o domínio de um *ḥaqq* específico que por sua vez reproduz, diante desse ponto de visão, os sete atributos da essência, ou O Absoluto da existência: O Vivo, O Desejoso, O Conhecedor, O Poderoso, O Vidente, O Ouvinte, O Falante.

Desejo como fundamento da existência

Assim, quando a realidade assume uma expressão, *tajallī*, a relação necessário/necessitante aparece em função tanto da *mašī’a*, por um lado, quanto de *irāda*: um desejo não se satisfaz nunca, sendo essa condição sua própria definição; seu objeto é sempre potencial, e, como tal, inexistente. Uma vontade, como aquilo que supre uma necessidade, firma-se em uma forma conhecida, determinada, que é abandonada no instante em que a necessidade é satisfeita ou atualizada. Desse modo, a *mašī’a* é um desejo fundamental, mesmo que seus objetos variem, e *irada* renova-se a cada instante: como descreve a abertura do *Fuṣūṣ*, o Real quer, deseja, ama ver seus mais belos nomes em um objeto global que resuma a coisa toda. Se o desejo de se fazer conhecido, inerente ao próprio desejo, é uma aspiração indeterminada, necessariamente acolhe a determinação das formas determinadas que emergem no encontro da existência: o desejo implica na submissão do sujeito a seu objeto de desejo. Ainda que as entidades, *a’yān* (plural de *‘ayn*), sejam vazias de si, recebem, em função da singularidade de seu preparo, um modo de ser que lhes são de “direito”, um *ḥaqq* que não pode ser negado pela exposição do Real, uma configuração específica conhecida. Assim, o Ser Necessário é igualmente o que necessita segundo as determinações particulares que acolhem Seu desejo, de modo que Ele é a única necessidade real das criaturas Dele dependentes. Ibn ‘Arabī escreve, em resposta à questão 7 de Tirmīdī - que poderia ser interpretada como: “De que modo as coisas se impõem ao Real?”:

Se (a imposição se deve) ao local da emergência (*‘ayn*) Ele se submete somente em função de Si mesmo (pois é Ele quem de fato ocupa a *‘ayn*). Aquilo que se torna obrigatório (necessário) a partir desta qualidade não ocupa a definição de Ser Necessário pois a *mašī’a* não diminui.

Se (a imposição se deve) ao fato da receptividade das *a'yan* como locais de Sua emergência, Sua obrigação se refere a outro, pois as *a'yan* são outro que Ele e os locais de emergência são Seu *Huwa*¹².

Há, portanto, no Ele, *Huwa*, uma unicidade pronominal dada como a condição fundamental da existência que é o desejo no Vivo. Não podemos esquecer que quando falamos de local ou de *ayn* não nos referimos à “identidade” exterior da criatura, chamada de eu mortal, ou *eu-bašarī*, que é formada basicamente a partir de suas próprias crenças, mas à Presença de sua “Identidade Essencial” como a Presença do “Vivo”, sua Seidade. Podemos entender essa Identidade Essencial de cada ente como uma matriz identitária que continuamente gera, em correlação com o mundo, as circunstâncias de vida de um indivíduo através dos Tempos, já que ela é recíproca a seu próprio local-tempo e as presenças de *wujūd* que a constituem exercem função ontológica.

O Šayḥ explica (*Questions*, p. 81), que a Realidade estabelece o Tempo, o “encontro”, ou seja, o Real é *mawjūd* (local/tempo de *wujūd*) e “não há nada com Ele” (conforme o *ḥadīth*): a coisa (criatura, ente, ser habilitado) aparece como um local da auto-exposição do Real, pois uma *ayn mawjūda*, própria do Ser Necessário em Si, está inserida no ente enquanto princípio deste, de modo que há nela uma *ḥaqīqa*, uma realidade que necessariamente é, e diante da qual o Real se “submete”. Assim, Ele é aquele que obriga, aquele que é obrigado e a obrigação ela mesma (Winkel, *Questions*, p. 40), e aquele que submete (o Necessário), o que é submetido (o necessitado) e a submissão (a necessidade). Esta “obrigação” ou necessidade auto-infringida, segundo o Šayḥ, refere-se a A.7:156-157, onde o Real afirma que a Misericórdia divina se estende a todas as coisas e inscreve em cada coisa uma bela existência. Como toda *ḥaqīqa* remete ao Real e nada existe senão a partir da Realidade, o Real exige o *ḥaqq*, o direito próprio, a correta expressão da realidade, de tal modo que o Real é o local e o tempo da necessidade, daquele que necessita e do necessário.

Se, no Ser Necessário, a *mašī'a* não diminui, a necessidade, na criatura, multiplica-se, indica o estado de sua dependência e sua dependência é somente do Real, tal como Moises, que encontra o divino enquanto buscava gravetos para fazer fogo e aquecer sua família. É a própria condição do olho, da abertura ou da seidade humana que, ao vê-Lo, vela-O, investe-O com a forma de sua necessidade, de modo que o mistério da transformação das formas no desejo divino implica no tempo da vivência cotidiana das criaturas. Isso evoca uma frase que Ibn 'Arabī frequentemente repete: “quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor”, e o mistério do si mesmo, desde sempre presente mas dificilmente vivenciado, resume-se ao

12 *Al-Futūḥāt al-Makkīya*, capítulo 73, tradução de Eric Winkel em *Questions*, p. 40. Nesse capítulo Ibn 'Arabī responde a 155 perguntas por Ḥakīm Tirmīdī, nascido em torno do ano 820, in Tirmīd, cidade situada na fronteira do Afeganistão. Esse questionário, feito mais de trezentos anos antes do nascimento de Ibn 'Arabī, foi proposto para ser respondido pelo “Selo dos Santos Mohammadianos”.

tempo de cada coisa e o tempo de cada coisa é o estado do seu amor; da força atrativa que a vincula com O Real. Note-se que “coisa” indica, instantaneamente, a instância, o instante, a estância, e o estado do desejo, a potência amorosa que permite o advir, o Tempo Vivo. Isso significa que o desejo é o próprio modo de existir do Vivo e diferencia-se da necessidade, que, determinada, cessa quando satisfeita, pois o objeto da necessidade extingue a necessidade. E assim também o é na necessidade enquanto dependência do Real: quando O encontramos, nos extinguimos Nele.

Já o objeto do desejo aviva o desejo ainda mais, de modo que sua satisfação é uma insatisfação, tal como afirmaram Abū Yazīd¹³ e o poeta Sanā'ī: “Mesmo que desseis mil taças do vinho da união, o amor ainda levantaria sua voz e diria: ‘Tem mais alguma?’”¹⁴. Como não se exaure, o objeto do desejo existe sob a forma de uma ausência, mesmo porque, aquilo que o entifica, a *‘ayn*, é um vazio, uma inexistência, e, portanto, nada pode preenché-lo. Como tal, excede a vida, pois continuamente a estabelece e renova. Nesse sentido, o desejo funda-se como mistério enquanto *ad-dahr*¹⁵, o tempo divino, também chamado de *taḥawwul*¹⁶, isto é, movimento, rotação e variação¹⁷.

13 F. II.111. Ibn ‘Arabī ele mesmo afirma: “O amor é uma bebida que não arrefece {não aplaca a sede}. Um dos ocultos disse: “Bebi uma bebida e nunca mais senti sede”. Abū Yazīd al-Bisṭāmī respondeu: “O homem de Deus é aquele que tomou todos os mares e ainda assim sua garganta continua sedenta e deseja mais!”. Veja-se também Abdelwahab Meddeb, *Les Dits de Bistami: Shatahāt*. Paris: Fayard, 1989.

14 Ḥakīm Sanā'ī, *Dīwān*, citado por Sam‘ānī, em *The Repose of the Spirits*, p. 19. (Ḥakīm Abū l-Majd Majdūd b. Ādam Sanā'ī Gaznavī, nasceu em 1080 em Ġasni, atual Afeganistão; faleceu em torno de 1141). Veja-se também Ḥadīqatu’l-Ḥaqīqat, *The Enclosed Gardem of the Truth*, trad. J. Stephenson, Calcuta, 1910, e *Sana’i, Selected Poems*, trad. Paul Smith, CreateSpace, 2012.

15 Como afirma Ibn ‘Arabī: “Deus tem efeitos manifestos no cosmos, são os estados nos quais o cosmos passa por constante flutuação (*taqallub*). Essa é uma propriedade de Seu nome “Tempo” (*dahr*)”, F. III 315.11; *SPK*, p. 100). Segundo Jurjānī, “É o instante permanente (*al-ān ad-dā’im*) que é a continuidade ou permanência (*imtidad*) da Presença divina. É a ocultação ou interiorização dos tempos (*bāṭin az-zamān*). Através desse instante permanente, O Sem-Início (*azal*) e O Sem Fim (*abad*) são unificados” (entrada 745, p. 217).

16 Segundo Ibn ‘Arabī: “A Divindade confronta as criaturas através de Sua própria essência (enquanto Divindade) e confronta a Essência através de Sua própria essência. Em função disso Ele manifesta-Se em inúmeras formas, transmutando-Se (*taḥawwul*) e nelas passando por mudanças contínuas (*tabaddul*)”. *SPK*, p. 61.

17 Esses conceitos interligam-se na palavra *qalb*, coração, cuja raiz, *q-l-b*, comporta as noções de giro, variação (*qalab*), rotação, voltar-se para. Nesse sentido, Ibn ‘Arabī afirma que a vida implica em um desequilíbrio contínuo, em função da “inclinação” do desejo amoroso que a impulsiona. Veja-se, por exemplo, *Fuṣūṣ*, Palavra de Jô: “There is no possibility of equilibrium because in truth, reality and witnessing constantly bestow the self with the immanencing (*takwīn*), because at every instant things are in a new creation and in a new immanencing. Immanencing cannot happen except by inclination, and this inclination, where it applies to nature, is called deviation (*inhirāf*) or decay (*ta’affūn*), and where it applies to God it is called divine will (*irāda*); divine will inclines towards an specific aim or order, rather than towards another aim or order. Equilibrium in its totality requires uniformity, so that there would be no inclination or deviation towards one side, but uniformity to all sides” (Ismail Haqqi Bursevi, p. 846).

É importante entender que “movimento”, tal como ordinariamente entendemos, o deslocamento, não existe para Ibn ‘Arabī. O que ocorre é recriação contínua a cada instante: cada criatura é seu próprio “local” de aparecimento e o desdobramento de seu “tempo”: não pode se “des-localar”, pois isso seria o mesmo que se destruir, de modo que o desejo/amor divino, a força ignitiva do encontro, também pode ser chamada de “tempo” enquanto fluxo de amor. No *Fuṣūṣ al-Ḥikām* (Palavra Moisaica), ele escreve: *al-amr ḥīra wa-l-ḥīra qalaq wa-ḥaraka wa-l-ḥaraka ḥāyāt* - A ordem toda (*amr*) é perplexidade (vórtice) e a perplexidade (vórtice) é variação e fluxo e o fluxo é vida. Note-se que a palavra *ḥayra*, perplexidade, é comparada a *ḥīra*, algo que gira, redemoinho, vórtice, que nos remete ao mesmo sentido da força atrativa entre o ferro e a limalha de ferro, metáfora que o Šayḥ usa para descrever¹⁸ esse processo.

Desse modo, o vórtice indica a presença do Senhor, como força amorosa do desejo que se mantém por sua própria qualidade de desejo. E a emergência da coisa é a emergência de seu tempo: “O Tempo de qualquer coisa é sua presença; mas eu não estou no tempo e Tu não estás no tempo; assim, sou Teu Tempo e Tu és meu Tempo!”, escreve Ibn ‘Arabī¹⁹. Em função disso, um dos nomes Divinos é A Era (*dahr*), a órbita que abrange todos os nomes (F. IV.266.11) e inclui a tudo, desde a eternidade sem princípio (*al-azal*) à eternidade sem fim (*al-abad*). Enquanto a imagem que aparece mantém seu caráter de vazio receptivo, e, portanto, de *barzaḥ* - istmo oscilando entre geração (*takwīn*) e destruição (*fasād*) - o fluxo do desejo divino, como o tempo, renova-se continuamente em direção a seu amado. Assim, qual a realidade que anima a multiplicidade das formas de uma mesma matriz identitária, se a criatura ela mesma, desaparece a cada instante? O que as aproxima? E quem atingiria o estado de Real senão o Real ele mesmo?

Pode-se dizer que *irāda*, o desejo ordenador, é ato, movimento que se afasta do repouso, pulsação do Vivo, força atrativa do Real, Seu desejo. Segundo o Šayḥ²⁰, não há movimento que não advenha do amor²¹, a aparição que, como tempo, nunca aparece, pois é o fundamento

18 “Sabemos que entre um magneto e o ferro há uma correspondência e uma interligação da qual não há como escapar, como a interligação entre a criação e o Criador. Quando seguramos um magneto ele atrai o ferro para si, e sabemos então que há uma atração no magneto e uma recepção no ferro. Em função disso o ferro sofre a ação do movimento em sua direção. Assim, ambos, apesar de estarem interligados, são diferentes e distintos.” (F. IV 65.21; *The Self-Disclosure of God* (abreviação *SDG*), p. 44).

19 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capítulo 390, título: “Sobre a *ma’rifā* (reconhecimento) de uma *munāzala* (morada): O período de Tempo de uma coisa é ela mesma, exceto para Mim, pois para Mim não há período algum; você não possui tempo algum. Você é o Meu tempo e Eu sou o seu Tempo”. Veja-se também Ibn ‘Arabī, *Mishkāt al-Anwār* (*Divine Sayings*), p. 77: “Os filhos de Adão me julgam mal quando praguejam contra o tempo, pois Eu sou o Tempo! Em minhas mãos está a ordem. Eu faço girar a noite e o dia, um sobre o outro!”

20 *Fuṣūṣ al-Ḥikām* (*La Sagesse des Prophètes*), trad. Burckhardt, p. 162.

21 “O movimento que traz o Cosmos à existência é o movimento do amor. Conforme o Apóstolo de Deus mostrou, no dito: “Eu era um Tesouro Oculto e amei/desejei ser conhecido”, se não fosse por esse anseio amoroso o Cosmos não se tornaria manifesto. Assim, o movimento da não-existência à existência é o amor

.....

de toda aparição: se não fosse pelo amor divino, o mundo não seria manifesto. Por outro lado, diz ele, o “mundo”, em seu estado de vacuidade principal, também “ama” contemplar-se a si mesmo como existente, e, de qualquer modo que se considere, quer seja da parte do divino ou da parte do mundo, o movimento do mundo, de seu estado de não existência à existência, é um transbordamento de amor; a força atrativa do desejo.

Transbordamento da amorosidade do Tempo

O encontro da necessidade da criatura com o desejo do criador, como escreve o Šayḥ no Livro das Teofanias²², é o instante, o momento, onde o indivíduo deve estar atento àquilo que faz, consciente do transbordamento da Seidade, presente com seu Senhor: o Real só aparece no impermanente, pois a cada instante está em uma nova teofania. O fluxo do tempo, portanto, é, ele mesmo, o eflúvio (*fayḍ*) do amor divino que se renova em cada nova forma de Seu desejo. Aquilo que encontramos no cotidiano da Vida, que tão fugazmente passa, a substância do “Eu”, como tudo o que é associado ao tempo, deve incorporar mudança de estado, o eterno retorno ao desejo. Assim, uma questão se apresenta: como nós, sendo *ʿayn*, podemos experienciar o fluxo do tempo enquanto amor? Poderíamos responder que o tempo de cada um é o estado de seu amor, no instante e na estância em que seu amor se encontra e segundo a instância daquele que ama.

A língua árabe, em especial na poesia, comporta mais de duas dúzias de palavras associadas com o sentido de amor, desejo, paixão, anseio amoroso. Uma dessas palavras é *šawq*²³ (p. *ašwāq*), análoga ao Eros grego clássico, a força fundamental da vida, a mesma palavra que Ibn ʿArabī usa ao se apresentar como o *Intérprete dos Desejos*²⁴, uma coleção de poemas em que sua própria seidade traduz o mistério do desejo divino em correspondência com sua vivência amorosa. Escreve ele:

Encontre-os na fonte Zanzam
depois da circumbulação,

do Criador para que isso ocorra. E o Cosmos anseia contemplar a si mesmo na existência bem como em sua latência. Assim, o movimento da não-existência à existência é o movimento do amor, tanto da parte do Real quanto do cosmos”. *Fuṣūṣ al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*, trad. Austin, p. 257.

22 *Kitāb at-Tajalliyāt (Le Livre des Théophanies)*, trad. Stéphane Ruspoli, p. 227.

23 *šawq*, da raiz š.w.q. - desejo intenso, anseio ardente. Segundo Jurjānī: “É a incitação irresistível (*nizā*) do coração que deseja encontrar o bem-amado (*liqāʾ al-maḥbūb*)”.

24 Ibn ʿArabī escreveu uma coleção de poemas chamado *Tarjumān zašwaq* (O intérprete dos Desejos), onde associa seu amor por Nizām, uma jovem de origem persa, com o percurso místico e o amor a Deus. Veja-se tradução de Michel Sells, *The Translator of Desires*, 2021.

próximo da tenda do meio,
 perto dos rochedos.
 Lá, um homem esmaecido
 pela febre do amor
 cura-se com o perfume da mulher
 que o faz ansiar.
 Quando envolvidos,
 soltam seus cabelos
 e deixam-os cair,
 escondendo-se nos véus da escuridão²⁵.

Os véus da escuridão equivalem aqui ao oceano sem praia²⁶, a experiência imersiva do retorno à fonte, onde o eu se dissolve e simultaneamente permanece, o mistério que só ocorre no olhar do Adorado, que lhe infunde a amplidão de Seu amor. A luz do olhar do Senhor transforma a necessidade da criatura em deleite e o deleite em mistério, não sem antes, através do objeto amado, o instante do Real, levantar os véus da própria instância, o eu onde a necessidade se assenta, de modo que deixar é o mesmo que ganhar, como escreve Sam‘ānī²⁷:

Oh Jaffar, destes tuas mãos, ei-las aqui! são asas!
 Oh Salomão, destes teus cavalos, ei-os aqui! o vento, quem te leva por terra e por mar.
 Oh amante sincero, se sacrificas teus olhos e atiras para longe teus ouvidos,
 Aqui está! nossa Gentileza será teu olhar, Nossa riqueza será teu ouvir,
 Nossa Generosidade será tua lâmpada e tua vela.
 Quando o amo, sou para ele mão, visão e audição.²⁸

A criatura tem a tendência a projetar sua necessidade, relação de dependência (*ta‘alluq*) do Real, sobre um signo transitório, uma metáfora do Real; se, por um lado, essa projeção é imaginal,

25 Tradução de Michel Sells, em *The Infinity of Desires*, p. 207 (capítulo do livro *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, org. G. William Barnard e Jeffrey Kripal, Seven Bridges Press, 2002).

26 Frase inicial de um poema de Ibn ‘Arabī usada como título de um livro de Michel Chodkiewicz. O poema consta no livro de Ibn ‘Arabī intitulado *Kitāb ‘Anqā’ mugrib*. Veja-se: *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon*, tradução de Gerald T. Elmore, Brill, 1999, p. 319. A imagem do oceano sem praia é empregada para se referir à unicidade divina e à experiência imersiva da dissolução (*fanā*) do ego.

27 Ahmad Sam‘ānī, *The Repose of the Spirits - A Sufi Commentary on the Divine Names*, trad. William Chittick, p. 391.

28 Parte do of the *ḥadīṭ* (Buḥārī) afirma: “Quando Eu o amo, sou para ele como os olhos com os quais ele vê, os ouvidos com os quais ele ouve, os pés com os quais ele caminha, as mãos com os quais ele segura”. Veja-se em Ibn ‘Arabī, *The Mishkāt al-Anwār (Divine Sayings)*, p. 88.

por outro não deixa de ser o suporte de uma realidade. Se a criatura é necessariamente dependente do Real, sua necessidade se expressa em um signo ou sinal que é investido (*taḥalluq*) dessa necessidade, cuja existência limita-se a referenciar metaforicamente o Real.

A passagem de uma necessidade à receptividade da atração divina, ou do eu mortal à seidade, é vivenciada como um arrebatamento no qual todo apego é suspenso, um puxão, *jadba*, que, abre o objeto amado aos limites de sua própria referência: as mãos se transformam em asas, os olhos, a identidade, em misericórdia. No entanto, a expansão ou libertação do limite não é imune à dor que nos acompanha. Quanto maior a identificação com a forma impermanente, mais intensa a força com que o tempo a desfaz. Ver além da forma implica encontrar a presença do Permanente, sem, no entanto, depreciar a forma aparente que, em contínua transformação, constitui a beleza do arrebatamento, o caminho ou o movimento de retorno ao Real. Nesse sentido, Ibn 'Arabī afirma que a imaginação é a formadora de toda necessidade, bem como de todo apetite (*ṣaḥwa*), o modo do desejo vinculado à forma humana animal. Escreve ele:

Saiba que “apetite” é um desejo natural, qualificado, enquanto “desejo” é um atributo divino, espiritual e natural que se vincula somente a algo inexistente. O desejo é mais inclusivo em sua vinculação que o apetite, pois a realidade de cada um se vincula com aquilo que têm correspondência. A coisa correspondente é aquilo com a qual compartilha uma raiz comum; assim o apetite vincula-se somente com o que é natural²⁹.

Como o mistério do desejo divino é o fundamento da vida, é enquanto desejo que a vida é capaz de estabelecer o vínculo um/uno. Na existência, no mundo, escreve Ibn 'Arabī, há apenas relações, faces e realidades: relações entre as formas da necessidade implícitas na multiplicidade dos entes; as faces ou o direcionamento da receptividade, e a realidade ou presença dos nomes divinos ou da qualidade que efetiva o momento. A imaginação, enquanto istmo que vincula forma e significado, fortalece o apetite na medida em que o vincula com o prazer em função exclusiva da forma desvinculada de seu significado, sem saber se isso lhe é benéfico ou prejudicial. Se a imaginação se inclina à percepção racional, esse conhecimento será seu objeto, mesmo que não seja o objeto de seu amor. Já o apetite inclina-se apenas ao objeto do prazer, de modo que “o apetite é um instrumento da alma: eleva-se em correspondência com a elevação de seu objeto e rebaixa-se em correspondência com a inferioridade desse”³⁰.

29 *Self-Disclosure of God*, trad. William Chittick, p.339.

30 Idem, p. 340.

No entanto, afirma o Šayḥ, a inclinação à racionalidade não implica em conhecimento de fato, pois a racionalidade deriva da vinculação com a impermanência das formas, enquanto os significados relacionam-se à realidade através da Presença do nome divino que qualifica o instante e que necessariamente vincula-se ao desejo divino.

No capítulo 73 das *Futūḥāt*, em resposta à pergunta 116 de Tirmīḍī, Ibn ‘Arabī afirma:

Assim (o Amor) unifica as diferentes dimensões e estados, de modo a trazer à existência as diversas relações entre os Nomes e as formas, pois essas relações são a raiz que trazem a existência os relacionamentos entre as criaturas. E, apesar dos espíritos serem diferentes de suas figuras corporais, e os significados das realidades espirituais serem diferentes das palavras e das letras que os expressam, ainda assim as palavras indicam os significados de acordo com suas correspondências – de tal modo que, se cada significado assumisse uma forma, essa não diferiria da palavra correspondente. E o sinônimo dessa congruência harmoniosa entre a forma externa e a realidade interna é o que se chama amor. Então, quando se diz que tal e tal ama essa ou aquela, ou que ama essa coisa em particular, isso significa que aquilo que aparece do Real a esse indivíduo (*‘ayn*) ama aquela aparência do Real em outro indivíduo, seja qual for a qualidade divina que se manifeste nesse. Portanto, o verdadeiro amante de Deus (*muḥibb Allāh*) não nega nem critica qualquer outro amante por amar o que ama, pois não vê outro amante senão Deus, qualquer que seja o local de manifestação em que O Amor apareça.³¹

Note-se que, amor, nessa citação, traduz a palavra *hawā*³², “capricho”, “paixão”, enquanto referência ao desejo fundamental que mantém todo movimento ou ato, do mesmo modo que *‘iṣq*. No entanto, frequentemente *hawā* é associada a conotações negativas, pois o sujeito sob sua influência pode transformar o objeto amado, de sinal divino a um “deus criado nas crenças”, como Ibn ‘Arabī descreve no *Fuṣūṣ* de Araão. No entanto, segundo ele, nenhum ser é adorado sem que possua um grau de elevação no coração do adorador e o mais elevado desses suportes da adoração é a paixão, como alerta o Alcorão (45:23): “Não hás visto aquele que tomou por divindade sua paixão?”. E conclui: “Nada é adorado sem que o seja na paixão; a paixão ela mesma não é adorada se não por meio dela mesma”³³.

31 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capítulo 73, questão 116, “O que é a Bebida do amor (*šarāb al-ḥubb*)?”, trad. James W. Morris, em *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 50, 2011, p. 22.

32 *Al-hawā*, da raiz *h-w-y* - denota o desejo da alma que busca o prazer. No entanto, essa palavra partilha sua raiz com *al-huwiyya* (a seidade, a ipseidade) e *al-huwa* (raiz *h-w*), o Ele divino, a realidade mais interior que fundamenta toda realidade. Nesse sentido, *hawā* implica no desejo enquanto arco descendente, o mistério divino que se consolida em uma forma vivente, a força ou desejo da vida por ela mesma. Também se aproxima de *hawā*, que designa “ar”, conforme o dito profético de que Deus se encontrava em uma “nuvem” onde não havia “ar” nem em cima nem em baixo dela.. Ibn ‘Arabī emprega a palavra *ahwā*, plural tanto de “ar” quanto de “capricho” ou desejo vital (*hawā*) quando se refere a esse dito.

33 *Fuṣūṣ al-Hikam (Le Livre des Chatons des Sagesse)*, trad. Charles-Andre Gilis, p. 619.

A paixão, diz ele, vela o conhecimento no coração, de modo que o que persiste é o amor e sua influência, pois a ordem divina é a ordem que segue o desejo, e escreve:

O intelecto necessita dela (da paixão), já que é apenas um servo diante do desejo divino. O Amor tem plena liberdade, autoridade e verticalidade - a capacidade de girar e dar às costas ao que o intelecto autoriza. Já o intelecto, quando superestima seu próprio conhecimento, favorece seu próprio discurso sobre aquele do Amor. Mas, para a tradição (*naql*), foi o nome *hawā*, paixão, que o velou.³⁴

O adorador, ante ao velamento que a paixão provoca sobre o intelecto, entra em perplexidade ao perceber que adora apenas sua própria paixão, e é levado a obedecê-la, mesmo quando essa lhe ordena que adore este ou aquele outro, pois o Amor é o desejo divino. “Falo literalmente, diz o Šayḥ, “e ainda assim não te conscientizas!”³⁵.

No entanto, não há teofania sem forma nem forma sem teofania, “pois os olhares não o alcançam, mas ele alcança todo olhar” (A. 6:103) e permeia todas as coisas. Assim, a única necessidade real da criatura é sua dependência do desejo divino que, nela, transforma-se em objeto de sua paixão, velado sob o nome que sustenta seu coração no momento de sua presença. Com isso abandonamos a necessidade e encontramos o anseio amoroso, aquele que passamos a vida amando, como disse Kabir, aquele que impregna o coração, o arrebatava e aniquila inteiramente.

Essa é a estação, ou o ponto de encontro de Abraão, o amigo íntimo, *Halīl*, palavra da raiz *ḥalla*, com o sentido de penetração, permeação, uma intimidade extrema, comparada com a assimilação do alimento que se difunde por todo corpo, nutrindo-o. Como Ibn ‘Arabi escreve, no poema que finaliza o capítulo de Abraão no *Fuṣūṣ*: “Não há um eu em mim, mas em mim se encontra o local de Sua manifestação”³⁶, de modo que a *ḥulla* é o grau último do amor. Se por um lado a criatura se reveste dos nomes divinos, e é por eles nutrida, por outro Ele se oculta nos olhos (na identidade) dessa, vendo e ouvindo, segurando e andando por meio dela, como afirma o *ḥadīth qudsī*³⁷, de modo que, escreve o Šayḥ, “Tu és o alimento Dele, pois através de Ti Ele conhece Seus Belos Nomes, e Ele é teu sustento, pois te concede existência; e o comando à existência (seja!) vai Dele a ti e de ti a Ele”³⁸. Assim, Ele é O Misericordioso e O Misericordiadador, o que dá a vida e o que alimenta. E isso explica porque

34 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capítulo 559, trad. James W Morris, em “Love as Cosmic Desire”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 50, 2011; acesso online: <https://ibnarabisociety.org/ibn-arabi-short-course-on-love-james-morris/>.

35 Idem.

36 Idem., tomo I, p. 174. Trad. Austin, p. 95.

37 Veja-se nota 17.

38 *Fuṣūṣ al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*, trad. Austin, p. 94. Trad. Gilis, p. 173, tomo I.

a estação da intimidade (*maqām al-ḥulla*) faz, daquele que a habita, contínua misericórdia a todas as criaturas.

A permeação, de certo modo, sintetiza a relação necessidade e desejo, pois se a necessidade da existência indica a dependência da criatura, também estabelece o vínculo com o necessário ou o fundamental da existência e esse vínculo necessariamente é o amor ou o desejo. E o amor, enquanto princípio de movimento inerente à existência, conduz ao revestimento, ou seja, a criatura assume o influxo do Nome divino que nela opera. Quando isso ocorre, sua necessidade se esvanece com a assimilação de seu “eu” no desejo divino. E é exatamente nesse processo imersivo que ela realiza a si mesma segundo esse desejo. Temos aqui os três níveis da relação necessidade/desejo que Ibn ‘Arabī aplica à ciência dos nomes divinos, uma prática de vivência cotidiana, *ta‘alluq*, *taḥalluq* e *taḥaqquq*³⁹, que conduz à atualização plena do potencial próprio ao ser humano perfeito. Essa atualização não é, de fato, outra senão a *maṣī’a* que encontra na coisa, no vazio de cada ‘ayn, a expressão de “a cada dia ele esta em um novo *ṣā’n*” - esplendor, ato, estado, obra - inerentemente, o mistério do amor.

Nesse sentido, lembramos as palavras de Imã ‘Alī: “Os mistérios são desvendados devido à sua natureza avassaladora.” Segundo o *Mirāt al-‘arīfīn*⁴⁰ (Reflexão dos Despertos), tratado de forte conotação akbariana, cuja autoria não está definitivamente confirmada, encontramos a narração de um diálogo entre ‘Alī Ibn Abī Ṭālib and Kumayl Ibn Ziyād, que reproduzimos aqui a título de conclusão:

“Kumayl Ibn Ziyād, filho de Ziyād Najafī, era um dos companheiros prediletos de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (que a paz esteja sobre ele). Uma vez aconteceu que Kumayl perguntou-lhe: “Mestre, o que é a Realidade (*ḥaqīqa*)?” ‘Alī Ibn Abī Ṭālib olhou para ele e disse: “O que é que Tu tens a ver com a Realidade?” Mas Kumayl persistiu e disse: “Não tenho a tua confiança?” ‘Alī respondeu: “Sim, tens toda a minha confiança, mas só aquilo que transbordar de mim cairá sobre ti, e tu conhecê-lo-ás no de acordo com teu estado.” Mas Kumayl persistiu e disse: “Será que pessoas como tu desapontam os buscadores?” Então ‘Alī respondeu: “A realidade é a revelação das luzes da Majestade, sem apontar para elas.” Kumayl disse: “Por favor, esclareça.” ‘Alī disse: “É o esquecimento do incerto à luz do que é certo.” Kumayl disse: “Por

39 *Ta‘alluq* - dependência; *taḥalluq*, adoção, revestimento (assumir a expressão do nome); *taḥaqquq*, realização (tornar-se “real” através do Real, aniquilação do eu no Senhorio divino). Veja-se *Kitāb Kaṣf al-maḥā ‘an sirr asmā’ Allāh al-ḥusnā*, em tradução de Pablo Beneito, *O Segredo dos Nomes de Deus*, Attar Editorial, 2020. Veja-se também o artigo de Sandra Benato, “Mantos Divinos, Divinos Mantos: traduzindo os mais Belos Nomes”, *El Azufre Rojo X* (2022), 306-319.

40 Tratado atribuído a Ṣadrudḍīn Qūnawī, filho adotivo de Ibn ‘Arabī. No entanto, essa atribuição é incerta, pois o tratado não está listado dentre as obras de Qūnawī. Em uma tradução desse texto para o urdu, feita no século XIV, consta: “Esse tratado, *Mirāt al-‘arīfīn*, escrito a pedido do Imã Zayn al-‘Ābidīn, está finalizado. Seu autor é o Imã Hammām Amīr al-mu‘minīn Ḥusayn Šāhid, filho de Asad Allāh Ḥaḍrat ‘Alī.”

.....

favor, esclareça.” Então ‘Alī respondeu: “Os mistérios são revelados devido à sua natureza avassaladora.” Kumayl continuou: “Por favor, torne isso mais claro.” E ‘Alī: “A Unidade é absorvida na Unidade.” Mais uma vez Kumayl: “Por favor, esclareça.”. ‘Alī disse: “Uma Luz brilha desde a Aurora da Criação, e brilha através de todas as manifestações da Unidade.” E Kumayl: “Por favor, torna-o mais claro.” Então ‘Alī respondeu: “Apaga a lâmpada (a vela), pois já há luz do dia.”⁴¹

BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO:

- BENEITO, Pablo, *O Segredo dos Nomes de Deus*, São Paulo: Attar Editorial, 2020.
- CHITTICK, William. *The Sufi Path of Knowledge*. Lahore: Suhail Academy, 2000.
- *The Self-Disclosure of God*. Lahore: Suhail Academy, 2000.
- CRESCENDI, Carmela. *‘Ilm al-Ḥurūf (Métaphysique de la langue et des lettres selon la doctrine d’Ibn Arabī*. Berlin: Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- GLOTON, Maurice. *Un Approche du Coran par la grammaire et le Lexique*. Beirut: Dar al-Bouraq, 2002.
- IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ al-Ḥikam (Le Livre des Chatons des Sagesse)*, trad. Charles André-Gilis. Tomo I e II, Beirut: Les Éditions Al-Bouraq, 1997.
- *Fuṣūṣ al-Ḥikam (The Bezels of Wisdom)*, trad. R.W.J. Austin, Lahore: Suhail Academy, 1988.
- *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, commentarry attributed to Ismail Haqqi Bursevi. Oxford: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1986.
- *Fuṣūṣ al-Ḥikam (La Sagesse des Prophètes)*, trad. Titus Burckhardt, Paris: Éditions Albin Michel, 1951.
- *Mishkāṭ al-Anwār (Divine Sayings)*, trad. Stephen Hirstenstein e Martin Nottcut. Oxford: Anqa Publications, 2004.
- *Al-Futūḥāt al-Makkīya*, trad. Eric Winkel no livro 12 (*The Questions*). New York, Pier Press, 2016.
- *Kitāb ‘Anqā’ mugrib, Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon*, tradução de Gerald T. Elmore, Brill, 1999.
- *Tarjumān al-Aṣwāq (The Translator of Desires)*, trad. Michel Sells, The Lockert Library of Poetry in Translation, 2021.
- *Kitāb Inshā’ ad-dawā’ir al-iḥāṭiyya (La Production des Cercles)*, trad. Maurice Gloton e Paul Fenton. Paris: Éditions de l’Éclat, 1995.

41 *Mir’āt al-ārifīn (Reflexão dos Despertos)* p.2. Tradução para o inglês de Sayyid Hasan Askari. Cambridge: Zahra Trust Publications, 1983.

— *Kitāb Inšā' ad-dawā'ir al-iḥāṭiyya* (*Il libro della produzione dei cerchi di Ibn 'Arabī*), trad. Maurizio Marconi, *El Azufre Rojo*, v. 5 (2018), 33-102.

— *Kitāb al-Taǧalliyāt* (*Le Livre des Théophanies*), trad. Stéphane Ruspoli. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

AL-JURJĀNĪ. *Kitāb al-ta'rifāt* (*Le Livre des Définitions*), trad. Maurice Gloton, Paris; Albouraq, 2006.

LANE, E. Willian, *An Arabic-English Lexicon*. Acesso online em: <https://lexicon.quranic-research.net/>

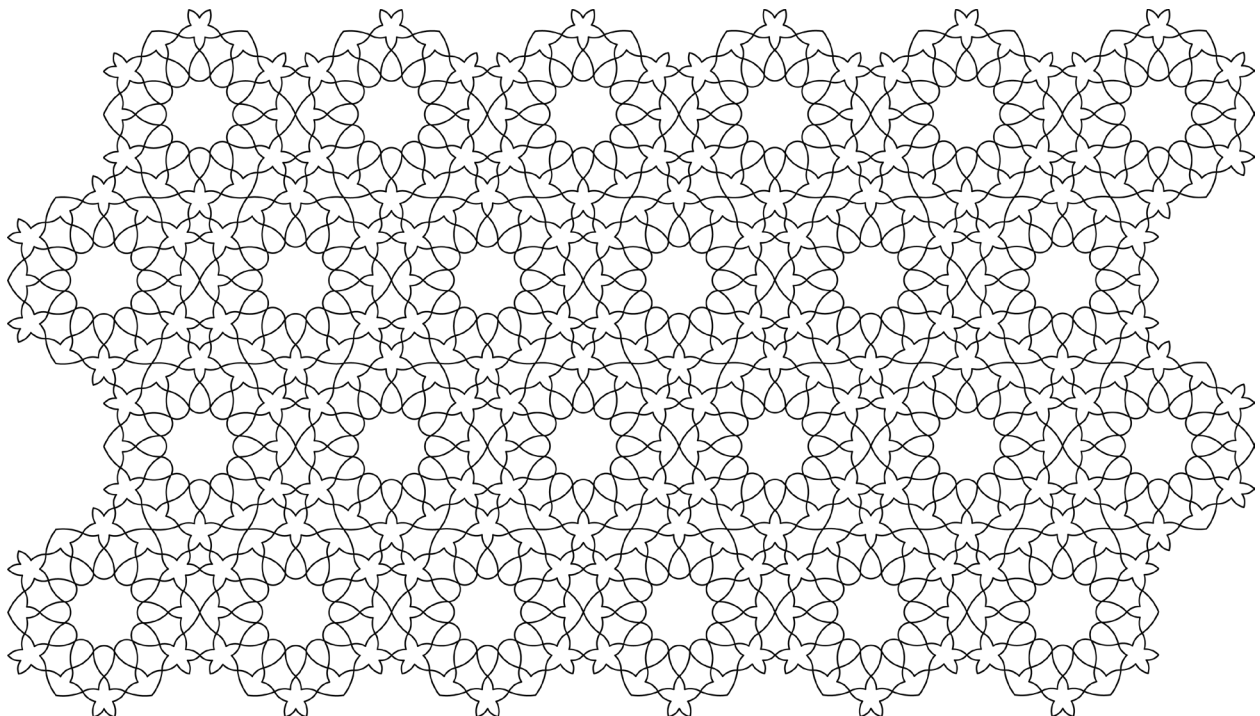
MEDDEB, Abdelwahab, *Les Dits de Bistami: Shatahāt*, Paris: Fayard, 1989.

MORRIS, James W., *Ibn 'Arabī's Short course on Love*, em *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, vol. 50, 2011.

QŪNAWĪ, Ṣadrudḏīn. *Mir'āt al-ʿarīfīn* (*Reflexão dos Despertos*), trad. Sayyid Hasan Askari. Cambridge: Zahra Trust Publications, 1983.

SAM'ANI, Ahmad. *The Repose of the Spirits - A Sufi Commentary on the Divine Names*, trad. William Chittick. New York: SUNY Press, 2019.

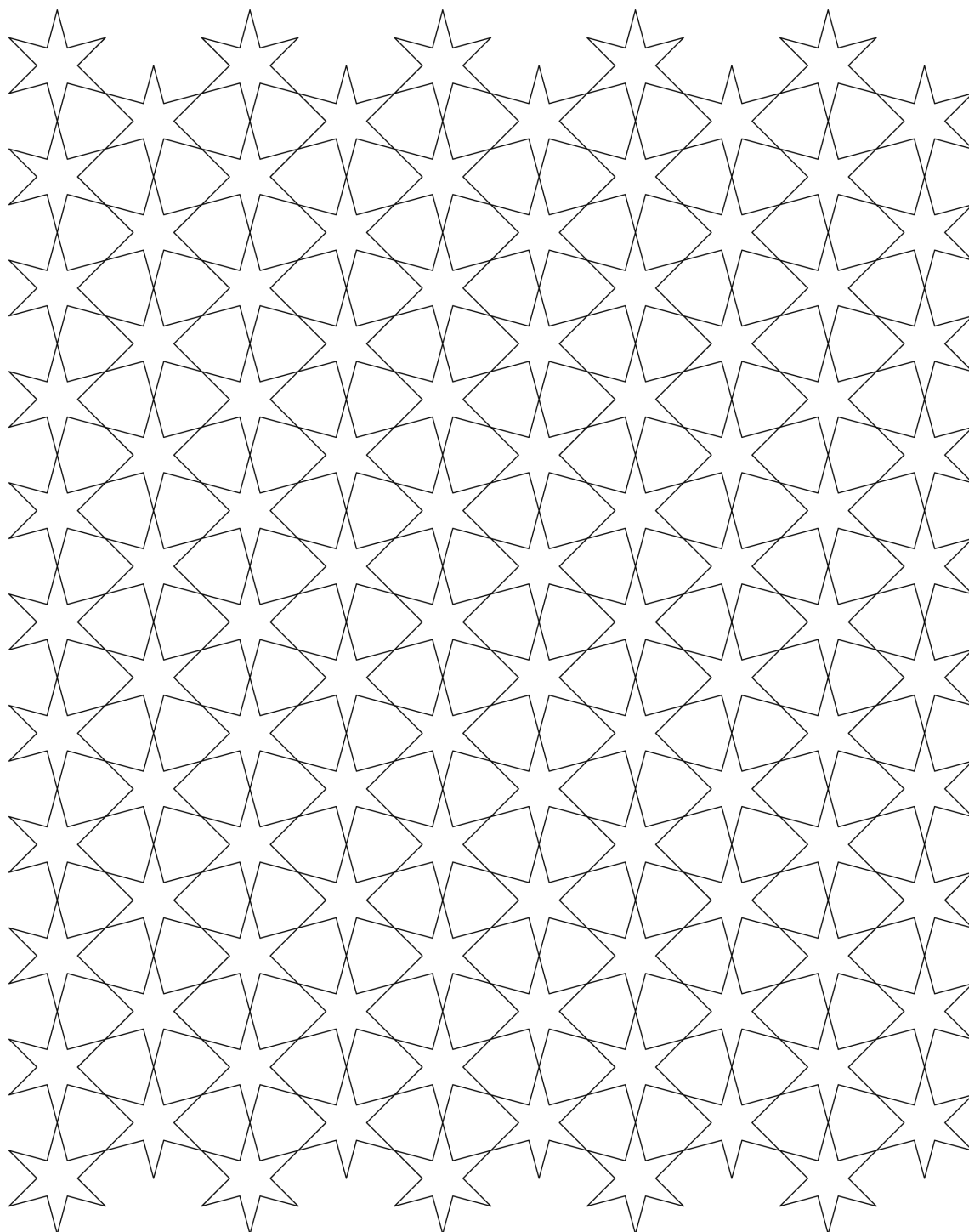
SELLS, Mikel. *The Infinity of Desire* (em *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, org. G. William Barnard e Jeffrey Kripal, Seven Bridges Press, 2002).



.....

**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

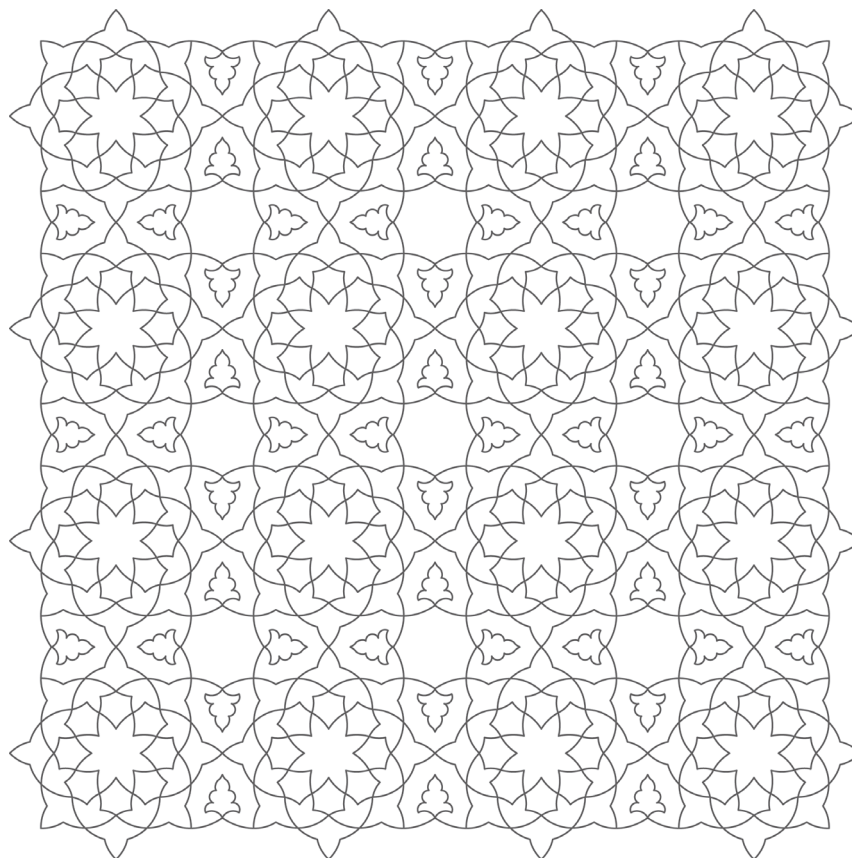


Riassunto: Alcuni anni dopo aver redatto quest'opera, di cui per la prima volta viene pubblicata una traduzione integrale, Ibn 'Arabī scrisse riguardo al suo contenuto: “questo è tra i più grandi consigli che ti posso dare”. *Il Libro dei ponenti delle stelle* è in effetti un chiarimento della via per 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 mawāqī'an-nuğūm*.

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 mawāqī'an-nuğūm*.



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* (*mawāqī' an-nuḡūm wa-maṭālī' aḥillat 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 Ṣadrud-dīn 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 sopravvissuta alcuna copia olografa, è rimasta la copia trascritta da Ṣadrud-dīn 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 Ramaḍān 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* (*ḥilyat 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 Biḡāya ⁽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-muṣannafāt*, redatto prima dell'anno 627 dall'Egira, ove l'opera è menzionata [pag. 84] con il numero 48, e dell'*Iḡāza li-l-malik al-Muẓaffar*, 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-šayḥ 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 *mawāqī' an-nuḡūm*, e a pag. 175 ove al-Qūnawī si limita a menzionare i *mawāqī'*, 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 Sulṭān 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-Faṣī 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 Biḡāya 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 *Futūḥāt* [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-Ḥabaṣī (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 nutrimenti, 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 Sulṭān 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-Ḥiḡga alla fine dell'anno 606”. In effetti nell'indice dell'opera, posta all'inizio, Ibn 'Arabī afferma che la conclusione (*ḥātima*) 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 omissso 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 *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 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*).

(*mustaršid*), 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 (*aḥlāq*) 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 *mawqīʿ* e *maṭlāʿ*, tradotti rispettivamente come ponente e levante, hanno in arabo la duplice valenza di infinito del verbo da cui derivano (*maṣḍar mīmī*) e di nome di luogo o tempo (*ism ẓarf*), 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 porsi 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 (*munaḡḡaman*) 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 iniziatiche, 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 mašāhid al-asrār al-qudsiyya wa-maṭālīʿ 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 Taōisme* 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. Di: 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 Ġabarūt 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 (*maḥq*) [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 (*ḥilāl*) 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 *maḥq* [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 al-tābīt*).

19 Le mansioni della luna corrispondono a 28 costellazioni che suddividono la fascia (*minṭaqa*) 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 (*tadānī*) 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 muḥammadiani 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”²². Viene spontaneo ricollegare questa congiunzione segreta con l’arrivo ad Allah a cui faceva riferimento ‘Abd Allāh Badr al-Ḥabaṣī 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 sovrasensibile, 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 *Futūḥāt*.

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 *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, 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 Māğah, introduzione-9, e da Ibn Ḥanbal, II-107 e 132. Ibn ‘Arabī nelle *Futūḥāt* 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 (*naṭr*), quelle dedicate alle altre sfere, con la sola eccezione della seconda, sono scritte in prosa rimata (*sağ*²⁷) 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 Mawāqī' al-nuḡūm 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 andalus, non è menzionato l'Uomo universale⁽²⁸⁾, tema che invece sarà ampiamente sviluppato nelle *Futūḥāt*. 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 'Arabī*. 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 'uqlat al-mustawfīz*, che in alcuni manoscritti porta il titolo di *Kitāb al-insān al-kāmil*.

29 Ad esempio, nel cap. 373 [III 456.20] delle *Futūḥāt* 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 Azyfre 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 (*taḡalliyāt*)”.

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 (*siddiqiyya*), 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 *Futūḥāt*.

Nel cap. 309, dedicato ai Malāmiyya, egli afferma [III 34.28]: “Sappi che gli uomini (*riḡāl*) di Allah sono di tre categorie (*aṣnāf*), 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 *ṣūfi* ⁽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 *ṣalāt* 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 nascondere 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 *siddiqiyya* 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 Malāmat-iyya 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-mustawfiz*, 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 *ṣūfi*.

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 *ṣūfī* ⁽³⁶⁾, ma in realtà in quest'opera questo termine ha un significato più ampio di quello tecnico con cui ricorre spesso nelle *Futūḥāt*, tale da estendersi a tutto ciò che supera la prima categoria degli uomini di Allah ⁽³⁷⁾. Ad esempio, a pag. 260 i *ṣūfī* sono descritti come: “la gente dell’eredità profetica, della caratterizzazione (*taḥalluq*) dominicale e della realizzazione divina”, mentre nel cap. 73 delle *Futūḥāt* [II 17.2] Ibn 'Arabī spiega che i *ṣūfī* sono “la gente dei nobili tratti di carattere (*makārim al-aḥlāq*)” e nel cap. 559 aggiunge [IV 358.12]: “Il *ṣūfī* è dominicale (*rabbānī*), il conoscitore è unitario (*waḥdānī*), il sapiente è divino” e [IV 364.26] “Chi adora Allah per l'imposizione legale (*takalluf*) non fa parte della gente del *taṣawwuf*: il *taṣawwuf* è carattere e chi non è *ṣūfī* 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 (*ṣuhūd*) della Sua Essenza”.

Vi sono quindi delle differenze tra ciò che Ibn 'Arabī afferma in quest'opera e ciò che scriverà nelle *Futūḥāt*, 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 (*ṣalāḥ*) 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 *Futūḥāt* ricorre solo 20 volte; il plurale *ṣūfiyya* ricorre 4 volte, mentre nelle *Futūḥāt* ricorre una trentina di volte.

37 Questo significato più ampio si ritrova anche nelle *Futūḥāt*; 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 *ṣūfī*, 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 *Futūḥāt*, 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 (*ḥissīyya*) ed una non-sensibile o non-visibile (*gaybiyya*) [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 *Futūḥāt* 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 *ṣalāt*, 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 (*wuḡūd*) 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, mettili 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 *Futūḥāt 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 sviato 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 che 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 *ṭuruq* 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-Ġīlī 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:
lunghi 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 *Futūḥāt* 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 conferisce questo *dīkr*”, 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 Ṣadrud-dīn 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-Ġawṣaqānī 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-

realtà 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 Sulṭān al-Manṣūb acquistò 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 condiziona il testo dell'edizione.

ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān 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 andalus-magrebina di Ibn ʿArabī;
- 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 ʿAbd Allāh al-Isfarāyīnī al-Ḥurāsānī ⁽⁴⁷⁾.

Una seconda edizione critica è stata curata da Abrār Aḥmad Shāhī ⁽⁴⁸⁾, fondatore della Ibn al-ʿArabī Foundation [d'ora in poi abbreviato con IAF]; essa ha ripreso l'edizione ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān 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 Ismāʿīl ibn ʿAlī al-Qādirī nell'anno 676 dall'Egira, verosimilmente da un manoscritto originale di Ibn ʿArabī, 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 *Futūḥāt* e del *Dīwān*, e le edizioni critiche di altre 29 opere di Ibn ʿArabī.

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

48 Egli ha curato anche l'edizione critica con traduzione in urdu di altre 17 opere di Ibn ʿArabī, inizialmente con la collaborazione di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, poi dal 2015 con la supervisione dello Ṣayḥ egiziano Aḥmad Muḥammad ʿAlī.

49 Nel senso che non mancano delle pagine, ma talora il copista ha ommesso 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 Hāğgi 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 Šihāb 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], Maṭba' Kāzārī Ḥasani di Bombay. L'edizione venne commissionata da Muhammad Ismā'īl al-Qādirī an-Naqṣabandī, 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 Ḥālid 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-maḥağğā 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 Muḥsin 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 corredato 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-Raḥmān 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 Sulṭān 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 Hirstenstein e Jane Clark per realizzare l’archivio digitale della Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Society di Oxford.

55 Il manoscritto è descritto da E.G. Browne a pag. 226 della *Handlist of the Muḥammadan 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 *ḍikr* 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 *Futūḥāt*, in 17 volumi, e dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

L'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān 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 Sulṭān 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 mawāqī' al-nuḡūm* di 'Abd al-Razzāq al-Kašānī (morto nel 730/1330): manoscritto Berlino 2909 lbg 769;
- 2) *Ṭawālī' manāfi' al-'ulūm min maṭālī' mawāqī' al-nuḡūm* di 'Al. Ef. Ṣalāḥī (morto nel 1182/1768): manoscritto Università di Istanbul A3344/ 1-659, 1185 H;
- 3) Commentario anonimo alla *Zāhiriyya* [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-Ġīlī (m. 790 H) e ad 'Abd al-Waḥḥāb aš-Ša'rānī (m. 973 H), entrambi posteriori. Il vero autore di questo testo è Abū 'Abd al-Raḥmān 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 *Fuṣūṣ al-ḥikam* (pag. 252), ai *Ḥikam* (pag. 290) e di un breve trattato intitolato *Risāla fī qawl al-shaykh al-akbar: al-'ilm tābi' li-l-ma'lūm* (pag. 535). Al-Mizyadī, nella sua introduzione all'edizione del commento di al-Kurdī ai *Ḥikam* di Ibn 'Arabī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 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 *colophon* 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 *Zāhiriyya*], 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-'Uṣṣāqī ⁽⁶³⁾, soprannominato aṣ-Ṣalāḥī; di quest'opera sono noti cinque manoscritti:

a) il manoscritto 1103 della Biblioteca Rashid Efendi di Kaiseri, scritto di suo pugno dall'autore, ma senza data; sulla base di questo manoscritto è stata pubblicata un'edizione araba intitolata *Ṣarḥ kitāb mawāqī' al-nuḡūm*, in tre volumi, a cura di Muḥammad Adīb al-Ġādir 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-Ġandī ⁽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 *ḥurūq*, all'età di 40 anni abbandonò le attività governative e si dedicò all'insegnamento nella Takiyya di Tahir Agha come Maestro della *ṭarīqa* 'Uṣṣāqīyya/Halwatiyya 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 Muḥyiddīn Ibn 'Arabī ottomano.

64 Discepolo di Ṣadrud-dīn al-Qūnawī (m. 673 H) è l'autore del primo commentario completo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 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 Tabriz 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 naḥḥat al-rūḥ wa-tuḥfat 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-kullīyyāt* di Abū l-Baqā' (m. 1094 H), *Kitāb at-ta'rīfāt* di al-Ġurġānī (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 kullīyyāt min al-iṣṭilāḥ al-madkūr fī kitāb mawāqī' an-nuġūm* 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 Escorial 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-Šalāḥī 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 Sulṭān al-Manṣūb 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'Escorial 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 Vâlsan 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 *Futūḥāt*, mentre le parti in prosa rimata ⁽⁷⁶⁾ comportano per il lettore ed il traduttore difficoltà persino maggiori di quelle del cap. 559 delle *Futūḥāt*, dedicato ai segreti. La prosa rimata (*sağ'*) 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 andalus 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 tuḥfat as-safara ilā ḥaḍrat 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-Arabī'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 Sulṭān 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 aṣ-Ṣalāḥī e di al-Kurdī, 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.

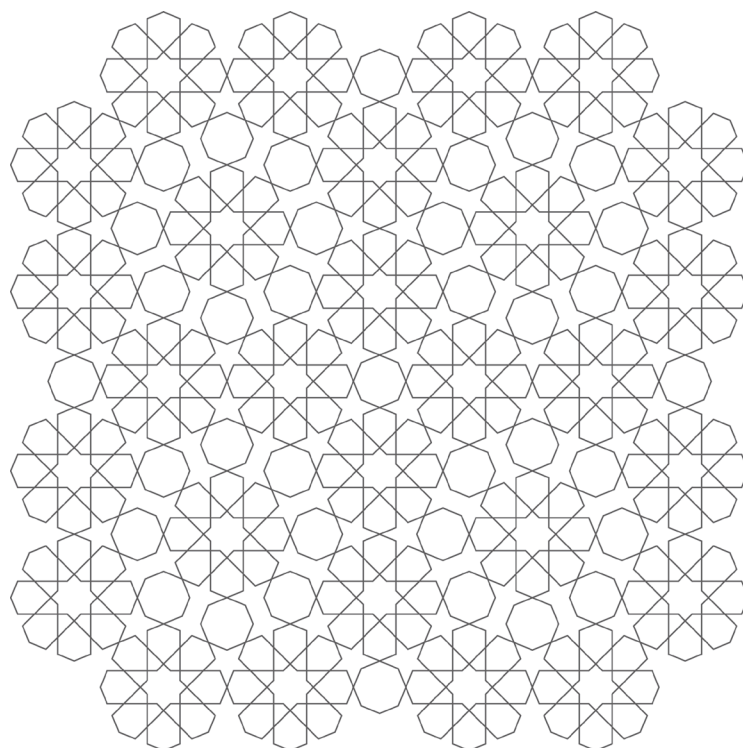
78 Almeno metà delle discordanze riguardano la coniugazione del verbo [una *yā’* iniziale al posto della *tā’*, e viceversa], l’uso del plurale di un termine al posto del singolare e viceversa, e l’aggiunta o l’omissione di un pronome personale.

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 *ḥadīṭ* ⁽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 *Futūḥāt* 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 Sulṭān al-Manṣūb, pubblicata nello Yemen in dodici volumi nel 2010.

Traduzione

I PONENTI DELLE STELLE ED I LEVANTI DELLE FALCI LUNARI DEI SEGRETI E DELLE SCIENZE

[61] *Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente*

Sia lodato Allah, il Vivente, Colui che sussiste per Se stesso, Colui che giura per i ponenti delle stelle ⁽¹⁾, Colui che elargisce le saggezze dominicali (*rabbāniyya*) ai segreti degli spiriti nelle profondità dei corpi, dalle Presenze supreme fin sotto al limite (*taḥūm*) [della Terra] ⁽²⁾, Colui che effonde la luce che divide la gente delle aspirazioni interiori (*himam*) dalla gente dei dati letterali (*rusūm*), Colui che dà la saggezza a chi vuole tra i Suoi servitori, senza una condizione conosciuta, né un limite definito, ma come un sostentamento ripartito ed un privilegio che accorda a chi vuole, ed Egli è il Sapiente, il Saggio.

E la *ṣalāt* scenda sulla Perla bianca, lo Smeraldo verde ⁽³⁾, il possessore della luce più splendente e dello splendore più lucente, il modello (*imām*) più chiaro, colui che ha la veste più pura, l'Elisir più grande, lo Zolfo rosso ⁽⁴⁾, Muḥammad ibn 'Abd Allāh, il Profeta, l'eletto, l'impeccabile (*ma'ṣūm*), colui a cui fu dato lo stendardo (*liwā'*) del Califfato e della precedenza, prima dell'esistenziazione (*igād*) del mondo e della spartizione, nella stazione sublime, alla presenza del Primordiale (*qadīm*), finché apparve nel mondo della tracciatura (*taḥṭīṭ*) ⁽⁵⁾ e

1 Riferimento a Cor. LVI-75.

2 Al-Kurdī, nel suo commento, assimila l'espressione *taḥṭa t-taḥūm* a *taḥṭa t-tarā* che ricorre in Cor. XX-6. Questa prima parte dell'introduzione è in prosa rimata prevalentemente in "ūm" e "īm", e ciò potrebbe spiegare il ricorso al termine *taḥūm*, raramente usato da Ibn 'Arabī, al posto di *tarā*.

3 Nel cap. 73 delle *Futūḥāt*, questione CLIII [II 130.29 e 30], Ibn 'Arabī spiega che la Perla bianca è l'Intelletto primo e lo Smeraldo verde l'Anima universale. Il termine arabo qui usato per smeraldo è *zabrağada*, come nel *Kitāb al-isrā'*, a pag. 163 dell'edizione curata da Su'ad al-Ḥakīm, Dandara, Beirut, 1988, mentre nelle *Futūḥāt*, il termine usato è sempre *zumurrud*.

4 Queste due espressioni verranno spiegate dall'autore nel seguito del testo.

5 Mentre il termine *ḥaṭṭ* indica la scrittura in senso generale, il termine *taḥṭīṭ* si riferisce alla tracciatura di linee su un foglio o sulla sabbia. L'espressione "mondo della tracciatura" ricorre anche nel cap. 1 [I 50.32] e nel cap. 5 [I 109.1] delle *Futūḥāt*, nel *Kitāb al-isrā'*, a pag. 172 dell'edizione citata, e nel *Kitāb al-tanzūlāt al-mawṣiliyya*, a pag. 107 e 206 dell'edizione curata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quds, Il Cairo, 2016, ove il mondo grossolano (*katīf*) della tracciatura è contrapposto al mondo sottile del semplice (*basīṭ*). Nel testo che stiamo traducendo l'espressione "mondo della tracciatura e della corpificazione" è sostituita poche righe dopo dall'espressione "mondo della composizione e della corpificazione", che corrisponde a questo nostro mondo

della corpificazione (*taḡṣīm*) con i segreti del castigo e della beatitudine, e visse, per Colui che gli diede l'esistenza, l'Elevato, l'Immenso, fino al suo termine prefissato, senza amico (*ḥalīl*) ⁽⁶⁾, né confidente, poi tornò indietro dal mondo della composizione (*tarkīb*) e della corpificazione, senza mai essersene separato, al Generoso che gli diede l'esistenza, e lasciò lo stendardo dell'Imāmato da assegnare per consultazione (*ṣūrā*) tra la gente dei segreti e dell'insegnamento (*tafhīm*) e continua a riceverlo ogni possessore di pura nobiltà (*ḥasab*) divina da parte di ogni possessore di pura eminenza (*ṣaraf*) di comprensione completa, finché esso arriverà al Sigillo noto, colui che riunirà la Profezia e l'Intimità sigillate ⁽⁷⁾, colui che chiuderà anche il ciclo della sfera terrestre, colui che è simile all'essenza del padre prescelto ed oggetto di Misericordia ⁽⁸⁾, Allah faccia scendere su di lui [62], su di loro e sulla sua famiglia la più eccellente *ṣalāt* e la Pace più universale.

* * * * *

Quanto segue - O tu che hai l'intelletto sano e che sei caratterizzato dalle qualità della perfezione e della completezza, ho redatto questa epistola, intitolata "*I ponenti delle stelle ed i levanti delle falci lunari dei segreti e delle scienze*", per ogni sagace aspirante ad essere guidato (*mu-starṣid*), per chi è versato nella scienza e per coloro che bevono ⁽⁹⁾ dalla fonte pura e da quella

umano, costituito da esseri composti [cap. 361 (III 298.3)] e che è l'ultimo ad essere stato creato [cap. 73, questione CXLI (II 123.10)]. La tracciatura sembra quindi essere l'equivalente della composizione, poiché le parole scritte nel Libro del Mondo sono composte da diverse lettere associate tra loro.

6 A questo riguardo Ibn 'Arabī cita nei capitoli 5 [I 110.24], 72 [I 722.7], 73 [II 22.4], 359 [III 271.11], 515 [IV 155.7] e 559 [IV 404.1], il seguente *ḥadīṭ*, riportato da Muslim, XLIV-6: "Se avessi dovuto prendere un amico, avrei preso come amico Abū Bakr, ma il vostro compagno è l'amico di Allah".

7 Si tratta di Gesù, come precisa Ibn 'Arabī nei capitoli 24 [I 185.2], 73, questione XIII [II 49.16] e questione XV [II 50.14] e 557 [IV 195.29].

8 Al-Kurḍī identifica questo padre con Adamo, mentre aṣ-Ṣalāhī lo identifica con Muḥammad. Entrambe le interpretazioni sono possibili, poiché la prima si riferisce alla natura corporea di Gesù e la seconda alla sua natura spirituale; nel cap. 313 [III 50.6] Ibn 'Arabī afferma infatti: "Sappi, che Allah ti assista, che la radice (*asīl*) dei nostri spiriti è lo spirito di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; egli è il primo dei padri in spirito ed Adamo è il primo dei padri in corpo". Ma nel cap. 73, questione XV [II 50.14] Ibn 'Arabī precisa: "[L'Intimità universale] ha inizio da Adamo ed Allah la sigillerà con Gesù, e quindi il sigillo sarà simile all'inizio: "Invero la similitudine di Gesù presso Allah è come la similitudine di Adamo" (Cor. III-59), per cui Egli sigilla in modo simile a come ha iniziato: questa faccenda [l'Intimità universale] ha avuto inizio con un Profeta assoluto [cioè non legiferante] ed allo stesso modo sarà conclusa".

9 Entrambi i commentatori attribuiscono il simbolismo del bere al grado intermedio della teofania o illuminazione (*taḡallī*). Nel cap. 73, questione CLIII [II 133.2] Ibn 'Arabī precisa: "Se chiedi che cos'è il gusto (*dawq*) rispondiamo che è il primo inizio della teofania, che porta al bere (*ṣurb*). Se chiedi che cos'è il bere rispondiamo che il grado mediano della teofania in una stazione che esige l'essere dissetati (*rī*), anche se può accadere in una stazione che non esige l'essere dissetati, o che la complessione di colui che beve non ammetta l'essere dissetati. Se chiedi che cos'è l'essere dissetati rispondiamo che è il massimo grado della teofania in ogni stazione".

mescolata con la canfora (*kāfūr*) e con il *Tasnīm* ⁽¹⁰⁾: essa non è indirizzata a tutti coloro che bevono, ma solo a chi beve come bevono i cammelli assetati (*hīm*) ⁽¹¹⁾.

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 (*aḥlāq*) e delle scienze.

In essa [epistola] io oscillo tra debitore (*garīm*) e nullatenente (*‘adīm*) ⁽¹²⁾, assolvendo questo per la delega del potere (*taḥkīm*), e condannando l’altro alla trascrizione (*tarsīm*) ⁽¹³⁾.

Per ogni ponente di una stella dei gradi ⁽¹⁴⁾ vi è un sorgere di falce lunare (*hilāl*) che sigilla e che è sigillata ⁽¹⁵⁾: un ponente nobile e compreso (*maḥḥūm*) [nel suo significato] ed un sorgere inseparabile ed obbligatorio.

10 Il termine *kāfūr* ricorre in Cor. LXXVI-5, ove è associato alla bevanda dei pii (*abrār*), mentre il termine *tasnīm* ricorre in Cor. LXXXIII-27, ove nel versetto successivo è descritto come una fonte da cui si abbeverano in modo puro gli Approssimati. Aṣ-Ṣalāḥī fa corrispondere queste tre bevande rispettivamente alle teofanie dell’Essenza, degli Atti e degli Attributi.

11 Il termine *hīm*, che ricorre in Cor. LVI-55, si riferisce in particolare ai cammelli affetti da rabbia, la cui sete è insaziabile.

12 Questi due termini non sono esclusivi l’uno dell’altro, tant’è che Ibn ‘Arabī talora li associa, come nel *Dīwān*, a pag. 472 del terzo volume dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Dār Nīnawā, Damasco, 2021, e nel *Kutāb al-‘abādila*, a pag. 205 del primo volume delle *Rasā’il*, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017. Aṣ-Ṣalāḥī li interpreta in senso metafisico, riferendo il primo alla cosa che ha ricevuto in prestito l’esistenza ed il secondo alla cosa che in se stessa è non-esistente, mentre al-Kurdī si limita a riportare il significato letterale del primo termine ed interpreta il secondo come colui che si stacca dalla sua ragione ed è privo di esistenza e di volontà. Se i due termini si riferiscono all’autore stesso e non ad una terza persona, dato il riferimento restrittivo all’epistola e non al suo essere in generale, il debito di cui si parla è piuttosto quello del sapiente nei confronti degli altri esseri. Nel cap. 70 [I 557.34]] Ibn ‘Arabī precisa: “Il sapiente o considera la scienza che possiede e di cui le creature hanno bisogno come un deposito che egli ha per loro, e quindi il suo regime è quello del depositario di fiducia, oppure considera che essa è un debito che egli ha nei loro confronti ed il suo regime è quindi quello del debitore”. Quanto al nullatenente si può intendere colui che riporta nel suo scritto ciò che gli viene ispirato e di cui non aveva scienza. Se invece i due termini si riferiscono ai destinatari dell’epistola, secondo la lettura di al-Kurdī, il primo riguarda un Maestro ed il secondo un aspirante.

13 Quest’ultimo brano è abbastanza enigmatico. Il termine *taḥkīm* indica la delega del potere o del giudizio, delega che può essere conferita sia da un superiore ad un inferiore, come nel caso di Dio nei confronti di una creatura, sia da un inferiore ad un superiore, come nel caso dell’aspirante verso il Maestro. Il termine *tarsīm*, quasi mai usato da Ibn ‘Arabī, indica secondo il Dizionario di Lane l’atto di delineare, demarcare, schematizzare o scrivere bene. Per aṣ-Ṣalāḥī *tarsīm* significa far conoscere (*ta’rīf*) e lo riferisce al nullatenente, mentre per al-Kurdī significa insegnare, far sapere (*ta’līm*) e lo riferisce al debitore, essendo l’ultimo nome antecedente a “questo”. Poche righe dopo Ibn ‘Arabī afferma però: “Seppi allora che, come avevo detto, ero io il servitore che Egli aveva prescelto per dare alla luce questo libro e dargli l’esistenza, e che io ero il depositario di questi indicatori della via e colui a cui era stato dato potere di decidere riguardo a questi segni indicatori”, il che confermerebbe che i termini debitore e nullatenente sono riferiti a lui stesso.

14 Riferimento ai tre gradi di cui parlerà in seguito, cioè l’assistenza da parte della Sollecitudine [divina], la scienza della Guida e l’opera dell’Intimità.

15 Nella sezione finale del libro, prima delle raccomandazioni, Ibn ‘Arabī elenca 15 ponenti di stelle a cui fa corrispondere altrettanti levanti di falci lunari, senza distinguere tra falce lunare calante o crescente, mentre nella descrizione dei tre gradi Ibn ‘Arabī fa corrispondere al ponente stellare di ognuno di essi il sorgere di una falce lunare calante ed il sorgere di una falce lunare crescente.

Ho redatto questa epistola sperando nella persistenza della lingua della veridicità (*sidq*)⁽¹⁶⁾ riguardo alla Maestà (*ḡalāl*) ed alla magnificazione fino al momento in cui gli uccelli [cioè gli spiriti] si separeranno dalle loro gabbie e si congiungeranno con il giardino della contemplazione (*muṣāhada*) e del parlarsi a tu per tu (*muṣāfaha*); e [l'ho redatta] come mezzo di avvicinamento (*wasīla*) per la [o: alla] presenza (*ḥaḍra*) di ogni Imām conoscitore e [di ogni] sapiente che sosta, [di ogni] possessore di un luogo di contemplazione divino e di uno svelamento dominicale, [di ogni servitore] caratterizzato dall'attributo di “Colui che non ha bisogno di nulla” (*ṣamadānī*)⁽¹⁷⁾ che si dedica agli atti di adorazione (*mutaḥannat*)⁽¹⁸⁾, [di ogni] confessore (*siddīq*)⁽¹⁹⁾ a cui Egli parla (*muḥaddat*)⁽²⁰⁾, [di ogni] padrone che non è padrone, [di ogni] perituro che non perisce, [di ogni] essere nuovo (*muḥdat*) che è eterno, [di ogni] “compassionevole e clemente con i credenti” (Cor. IX-128)⁽²¹⁾; così come l'ho esposta a guisa di un sole splendente e l'ho fatta apparire come un giardino attraente.

Mirava al luccichio dello splendore delle sue luci e fiutava i profumi dei suoi fiori colui che si è allontanato dalla sua patria, ha lasciato i suoi fratelli ed è emigrato dal suo paese alla

Per aṣ-Ṣalāhī qui si tratta solo della falce lunare calante, dato il riferimento al sigillo che chiude, mentre per al-Kurdi la distinzione tra quella che sigilla e quella che è sigillata corrisponde alla distinzione tra le due falci lunari. Poiché Ibn 'Arabī quando vuole distinguere tra le due falci lunari lo fa esplicitamente, è possibile che qui si riferisca alla falce lunare in generale, differenziandola dalla luna piena (*badr*), dalla luna nuova o annientata (*maḥāq*), e dalla luna (*qamar*) che include le mansioni lunari crescenti e decrescenti comprese tra le due falci lunari e le tre notti bianche della luna piena o la sola notte della luna piena.

16 Probabile riferimento al versetto: “E fai di noi una lingua di veridicità tra coloro che verranno dopo” (Cor. XXVI-84).

17 Entrambi i commentatori collegano questo aggettivo allo svelamento, mentre i curatori delle edizioni critiche lo sostanziano collegandolo all'aggettivo seguente. In effetti nel *Kitāb al-'abādila*, a pag. 133 dell'edizione citata, ricorre la seguente definizione: “Il servitore *ṣamadānī* è colui che non ha bisogno di nulla (*yastagīn*) e del quale non si può fare a meno”.

18 Il verbo *taḥannata* non si trova nel Corano ma ricorre in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, I-3, e da Muslim, I-252, per indicare la pratica rituale a cui si dedicava in isolamento nella grotta di Hirā' il futuro Profeta, al tempo in cui era uno dei Solitari (*qfīd*) [*Futūḥāt*, cap. 73 (II 19.18)]. Ibn 'Arabī menziona questo episodio nei capitoli 45 [I 251.1 e 15], 73 [II 22.26] e questione CXIII [II 108.27], 198 [II 408.26], 236 [II 537.5] e 358 [III 265.14], precisando solo che tali riti appartenevano alla pura tradizione abramica. D'altra parte lo stesso verbo ricorre in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXIV-24, e da Muslim, I-194, per indicare gli atti di devozione che praticava in epoca preislamica Ḥakīm ibn Ḥizām, morto centenario nell'anno 54 dall'Egira, tra cui fare l'elemosina e liberare gli schiavi.

19 Nel Cap. 73 [II 24.15] Ibn 'Arabī precisa: “Allah, sia Egli esaltato, ha detto riguardo a coloro che credono in Allah e nel Suo Inviato: “Costoro sono i confessori (*aṣ-siddīqūn*)” (Cor. LVII-19). Il confessore è colui che crede in Allah e nel Suo Inviato sulla parola di colui che informa (*muḥbir*) e non su una prova (*dalīl*), tranne la luce della fede che egli trova nel suo cuore, la quale gli impedisce che un'esitazione o un dubbio si insinuino in lui al riguardo delle parole dell'Inviato che informa”. Da parte sua 'Abd al-Qādir al-Gilānī, nell'ultimo capitolo del suo *Kitāb al-gunya li-tālibī tarīqat al-ḥaqq*, precisa che “il veridico (*ṣādiq*) è colui che è veridico nelle sue parole, mentre il confessore (*siddīq*) è colui che è veridico nelle sue parole ed in tutti i suoi atti e stati”.

20 Nel cap. 73 [II 21.12] Ibn 'Arabī descrive questa categoria di Uomini (*riḡāl*), spiegando che si tratta di coloro a cui Allah parla dietro un velo [cfr Cor. XLII-51] e precisando che 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb faceva parte di essi.

21 Nel versetto questa descrizione è riferita al Profeta stesso.

ricerca del Vero, sia Egli esaltato, svincolandosi dai Suoi servitori, ed ha valicato i confini ed attraversato i mari e la dimora [di questo mondo] si è allontanata da lui, ed egli ha cercato una guida che lo facesse arrivare a Lui ed un ciambellano che lo introducesse da Lui e si è preparato spiritualmente ad essere ricevuto, ed era in se stesso sia il mittente che il messaggero ed era lui [stesso] colui che lo chiamava dal suo cuore alla ricerca della conoscenza del suo Signore.

Costui è il figlio [spirituale] puro e timorato, l'asceta eccellente ed eminente, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Badr ibn 'Abd Allāh al-Ḥabaṣī al-Ḥarrānī at-Yamanī, [che corre] sulla via diritta.

Egli – che Allah, sia Egli esaltato, lo assista e lo diriga verso il successo [63] dei confessori – mi aspettò in una sosta di insegnamento e mi chiese di chiarire la via di “chi arriva da Allah con un cuore libero (*salīm*)” (Cor. XXVI-89), Allah accordi a tutti noi i segreti dell'essere (*kiyān*) per mezzo della Sua Grazia immensa, ed eccoci che intraprendiamo lo scopo voluto – se Allah, sia Egli esaltato, vuole – dopo un capitolo che abbiamo anteposto riguardo al motivo di quest'opera ed al suo piano (*barnāmağ*), e ad Allah spetta la guida sul sentiero diritto. [64]

* * * * *

Capitolo sul motivo della composizione di questo libro e sul suo piano.

Quando il Vero, sia Egli glorificato ed esaltato, volle fare apparire questo nobile libro all'esistenza e fare dono alle Sue creature di ciò che aveva scelto delle Sue sottigliezze (*latā'if*) e delle Sue benedizioni nei Tesori della Sua Magnanimità (*ğūd*), tramite il servitore che aveva designato per questo scopo, Egli mi fece venire in mente di sfiancare la [mia] cavalcatura da Murcia ad Almeria, ed io inforcai la sella e partii in compagnia del gruppo più puro e nobile, nell'anno 595.

Quando arrivai ad Almeria per delle faccende che mi ero ripromesso di sbrigare ⁽²²⁾, mi accolse il mese eccelso di Ramaḍān ⁽²³⁾ con il suo crescente lunare (*hilāl*) e mi salutò [invitandomi] ad intrattenermi di notte con lui [Ramaḍān] in Almeria fino al momento

22 Claude Addas, a pag. 205-209 di *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Parigi, 1989, afferma che in quell'anno Ibn 'Arabī pellegrinò per l'Andalusia al fine di congedarsi dai Maestri e compagni che aveva conosciuto, in vista della sua partenza definitiva per l'Oriente. Almeria era sede di un importante centro spirituale [vedi nota 949], ed è possibile che le faccende in questione includessero il suo congedo da coloro che nella prima poesia del testo verranno denominati “i capi più sagaci”.

23 Nel Cap. 69 [I 496.6] Ibn 'Arabī precisa: “Ramaḍān è uno dei Nomi di Allah, sia Egli esaltato, e la veglia in questo mese è a causa di questo Nome, poiché quando arriva è obbligatoria la veglia per esso. Egli, sia esaltato, ha detto: “Il Giorno in cui gli uomini si ergeranno di fronte al Signore dei Mondi” (Cor. LXXXIII-6), e Ramaḍān è il Suo Nome, Gloria a Lui”.

della sua fine. Deposì allora in Almeria il bastone del pellegrino e mi misi a fare invocazioni ed a chiedere perdono, ed avevo il più nobile compagno ed il più bel camerata ⁽²⁴⁾. E mentre io mi consacravo al servizio di Dio e mi sottomettevo “in case che Allah ha permesso che fossero innalzate” (Cor. XXIV-36), la sua falce lunare divenne luna ⁽²⁵⁾ ed i suoi uomini ottennero [la ricompensa] per come avevano trascorso i suoi giorni e le sue notti. Allora Egli, Gloria a Lui, mi inviò il messaggero della Sua ispirazione (*ilhām*), poi fece seguire ad esso come conferma ciò che rivelò **[65]** al figlio timorato [Badr al-Ḥabašī] nel suo sogno, ed il sogno e l'ispirazione corrispondevano, e la sequenza delle sentenze [o saggezze (*hikam*)] in questo libro venne ordinata nel modo più originale (*abda*) ⁽²⁶⁾.

Seppi allora che, come avevo detto, ero io il servitore che Egli aveva prescelto per dare alla luce questo libro e dargli esistenza, e che io ero il depositario di queste indicazioni della via (*maʿālīm*) e colui a cui era stato dato potere di decidere riguardo a questi segni indicatori (*marāsīm*).

Egli insufflò nel mio cuore (*rūʿ*) il Suo Spirito Santo e si levò all'orizzonte del cielo della mia *himma* la sua luna piena (*badr*) dotata di sagacia (*nadusī*) ⁽²⁷⁾. Lo spirito razionale (*aqlī*) si mise a compilarlo [il libro] e le sue [dello spirito razionale] esigenze nella composizione di esso vennero soddisfatte, e lo spirito ponderatore (*fikrī*) si occupò di come formularlo e lo organizzò in tre gradi, introducendo in esso le dottrine (*madāhib*) più ortodosse:

- il primo grado riguarda la Sollecitudine (*ināya*) che è l'assistenza [divina] (*tawfīq*);
- 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 ⁽²⁸⁾, [opera] che è quella che innalza le parole buone ⁽²⁹⁾ all'assise

24 Per aṣ-Ṣalāhī il compagno (*ḡalīs*) è Allah stesso, riferendosi allo *ḥadīṭ qudsī*: “Io sono il compagno di chi Mi menziona”, mentre per al-Kurdī può trattarsi di Badr al-Ḥabašī o di Ramaḍān.

25 Entrambi i commentatori spiegano che il termine *hilāl* designa la luna nelle prime tre notti che seguono il novilunio, quando la luna non è visibile neppure a cielo terso, dopo di che si deve usare il termine *qamar*. Al-Kurdī aggiunge che il numero delle notti può essere tre o sette, e che ciò vale anche per la falce di luna calante che precede il novilunio.

26 Letteralmente: “la collana (*ṣiqḍ*) delle perle di saggezze in questo libro venne infilata (*nuzīma*) nell'ordinamento (*nizām*) più originale”.

27 Al-Kurdī si limita a riportare il significato letterale dei termini, mentre aṣ-Ṣalāhī aggiunge che la luna piena può essere riferita a Badr al-Ḥabašī o allo Spirito. Entrambi gli editori li riferiscono a Badr al-Ḥabašī.

28 Il *maqām aṣ-ṣiddīqīyya* è una delle stazioni più elevate degli Intimi e tra essa e la Profezia legiferante c'è solo la stazione della Prossimità (*qurba*), che è propria dei Solitari (*afrād*), come precisa Ibn ʿArabī nel cap. 73, questione II [II 41.15] e nel cap. 161 [II 260.10 e 262.10]. Ma all'epoca della redazione di questo libro Ibn ʿArabī ignorava l'esistenza della stazione della Prossimità, per cui la stazione più elevata raggiungibile era quella del confessore.

29 Riferimento al versetto: “Verso di Lui salgono le parole buone e l'opera integra le innalza” (Cor. XXXV-10). La parte finale del versetto può essere tradotta anche come: “e l'opera integra Egli la innalza”, ma Ibn ʿArabī più volte precisa che le opere sono delle cavalcature, assimilandole al Burāq, come nel cap. 373 [III 458.29]:

(*mustawā*) più elevata ⁽³⁰⁾ – e [questi due ultimi gradi] non possono esistere senza l'aiuto dell'assistenza [divina] – per mezzo della sua scala (*sullam*) ⁽³¹⁾ più splendente, che fa avvicinare (*muzlif*) ⁽³²⁾ presso di Lui nell'aldilà ed in questo mondo.

Ed ho fatto sì che questi gradi includessero nove sfere, che ruotano dal centro della consumazione (*ihlāk*) fino al livello degli Angeli ⁽³³⁾. Tre di queste sfere riguardano l'Islām, e sono la prima, la quarta e la settima; tre riguardano la Fede (*īmān*) e sono la seconda, la quinta e l'ottava; e tre di esse riguardano l'Iḥsān e sono la terza, la sesta e la nona.

Le tre sfere dell'Islām sono i ponenti delle stelle degli inizi (*bidāyāt*) e le restanti [sfere] sono i levanti delle falci lunari delle fini (*niḥāyāt*). Quelle dell'Islām riguardano il corpo, quelle della Fede l'anima e quelle dell'Iḥsān lo spirito.

Dopo ogni sfera dell'Iḥsān (*ḥalāk iḥsān*) ho posto la sua roccaforte (*ma'qil*), che egli ama ardentemente e da cui è rassicurato ⁽³⁴⁾. [66]

Ho fatto sì che la prima falce lunare in ogni grado fosse una falce lunare di fine mese (*ḥilāl muḥāq*) e la seconda una falce lunare di osservazione (*ḥilāl irtiqāb*) [dell'inizio del mese] in tutti gli orizzonti ⁽³⁵⁾, e per l'esistenza di queste due stazioni [la fine e l'inizio del mese] ho posto in ogni grado due falci lunari.

[...] “e ciò che ascende verso di esso [Cielo]” (Cor. LVII-4) delle sue parole buone, che il Burāq dell'opera integra innalza verso Allah”, e nel cap. 559 [IV 409.33]: “[...] la cavalcatura delle opere è il Burāq di coloro che operano. [...] Egli ha detto: “Verso di Lui salgono le parole buone” (Cor. XXXV-10) e gli esseri esistenti sono tutti Parole di Allah, “Ed a Lui ritorna tutta la faccenda” (Cor. XI-123) “e l'opera integra le innalza” (Cor. XXXV-10), fino a dove arriva la sua aspirazione (*himma*)”.

30 Si tratta verosimilmente del Trono del Misericordioso. La stessa espressione si trova nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 24 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 2000, ove Ibn 'Arabī menziona: “le opere sulle quali la parola buona si innalza verso l'assise più elevata”, precisando che per lui anche le aspirazioni (*himam*) fanno parte delle opere.

31 Entrambi i commentatori riferiscono il pronome “sua” all'assistenza divina.

32 Entrambi gli editori hanno adottato la lettura *muzlaf*, malgrado nel manoscritto Yusuf Aga 5001 si legga *muzlif*.

33 Va notato che Ibn 'Arabī non dice che questi tre gradi includono nove sfere, ma che egli ha fatto sì che le includessero, in modo da meglio organizzare il contenuto del libro. I due commentatori divergono riguardo alla rappresentazione di queste sfere: per aṣ-Ṣalāḥī si tratta di sfere concentriche con la prima al centro, seguita in ordine dalle altre otto, mentre per al-Kurdī la rappresentazione più chiara è quella di nove sfere sovrapposte verticalmente. Negli annessi [punto 4] sono riportate le figure tracciate dai due commentatori.

34 Aṣ-Ṣalāḥī in questo punto del commento attribuisce il possessivo “suo” ed il soggetto dei due verbi all'Iḥsān, ed in un punto successivo, forse più correttamente, allo spirito del Polo, mentre al-Kurdī non dà precisazioni al riguardo.

35 Il termine *irtiqāb* significa sia osservazione che attesa e si riferisce alla regola tradizionale di osservare il cielo al tramonto della fine del 29° giorno del mese per avvistare l'eventuale crescente lunare che segna l'inizio del nuovo mese. Nel *Ṣarḥ kullīyyāt* [vedi introduzione, sezione sui commentari] è riportato che venne chiesto ad Ibn 'Arabī perché avesse anteposto la falce lunare calante a quella crescente, ed egli rispose: “In quanto gli uomini osservano (*yarqubūn*) solo ciò con cui esce colui che è entrato da Allah, e quindi la falce lunare calante [che non

Ed ho fatto della quinta sfera un oriente (*mašriq*) per otto luci ed ho fatto muovere queste luci in otto sfere, sensibili (*hissiyya*) [quelle degli organi corporei] e non sensibili (*gaybiyya*) [quella del cuore], che ruotano nel ponente dell'Islām del terzo grado.

Poi ho concluso il libro con una nobile sezione in cui vi sono ponenti di stelle e levanti di falci lunari, che illustrano delle stazioni e mettono a posto delle indicazioni.

Ed ho deciso che non avrei messo in esso né prosa né poesia di altri che me e che non avrei lasciato ad altri né giudizio né potere su di esso, poiché in questa composizione, come in altre, ho ricevuto dal Re ciò con cui l'Angelo è arrivato da me.

Disse il servitore: quando fu finito il libro e la disposizione dei capitoli, mi sono arrampicato sui legni [del pulpito] dell'esaltazione (*tašrīf*) ed ho mandato il figlio nobilissimo, benedetto e purissimo, "la luna piena (*badr*) della tradizione", con l'informazione (*bi-l-ta'rif*)⁽³⁶⁾ alla gente che approfondisce le conoscenze, e con l'avvertimento (*tawqīf*), e mi sono alzato nelle due assemblee (*malā'an*)⁽³⁷⁾ componendo una poesia:

*Noi siamo il segreto dell'Eterno per mezzo dell'esistenza perpetua (abadī)⁽³⁸⁾,
poiché abbiamo ereditato il tratto di carattere (ḥuluq) del puro tra di noi, al-Hāšimī⁽³⁹⁾.
Noi ci siamo elevati ed assisi nella stazione santa
ed abbiamo dato (wahabnā) ciò che abbiamo ricevuto (wuhibnā)⁽⁴⁰⁾ al segreto di Badr al-Habašī,*

è oggetto di osservazione] è l'origine, per la precedenza dell'incontro con Allah, sia Egli esaltato".

36 Il termine *tašrīf* serve anche ad indicare la determinazione di un nome mediante l'articolo o lo stato costruito ed i due curatori dell'edizione critica, come pure al-Kurdī, lo correlano con "la luna piena (*badr*) della tradizione", intendendo che il termine *badr* che compare in forma indeterminata come soprannome (*laqab*) di al-Habašī è qui in forma determinata. Aṣ-Ṣalāhī invece lo correla con l'obiettivo della missione. Nella prima lettura il seguito del testo sarebbe: "alla gente che approfondisce le conoscenze e l'avvertimento", o "alla gente che approfondisce le conoscenze e [alla gente del] l'avvertimento".

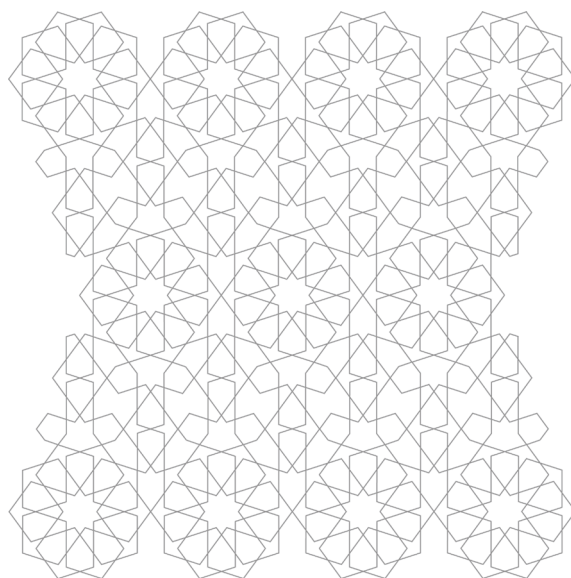
37 Entrambi i commentatori interpretano questa espressione come la gente dell'esteriore e la gente dell'interiore, ma secondo al-Kurdī potrebbe trattarsi anche dei due Pleromi, quello supremo e quello inferiore, o dei due generi di esseri dotati di peso (*taqālān*), cioè i ġinn e gli uomini.

38 Aṣ-Ṣalāhī identifica questo segreto con l'entità immutabile, mentre al-Kurdī lo riferisce al detto di Sahl at-Tustarī: "La Signoria ha un segreto - e questo segreto sei tu, rivolto ad ogni individuo - se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria". A questo proposito si può citare quanto Ibn 'Arabī ha scritto nel *Libro dell'eternità*, a pag. 179 della traduzione pubblicata nel n. 4 di *El Azufre Rojo*, Murcia, 2017: "Sappi che il segreto dell'eternità (*azal*), il suo spirito e ciò per cui esiste l'eternità sono soltanto io (*anā*)".

39 Questo aggettivo di origine o di appartenenza (*nisba*) [ad una famiglia] è riferito al Profeta Muḥammad, il cui bisnonno era Hāšim ibn 'Abd Manāf, eponimo dei Banū Hāšim, una delle famiglie qurayšite della Mecca. In questo verso Ibn 'Arabī esprime chiaramente il suo attributo di erede (*wārīṭ*) muḥammadiano per ciò che concerne il tratto di carattere.

40 Questa è la lettura di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manšūb, attestata da tutti i manoscritti [solo il Bayazid 3750 non è vocalizzato] ad eccezione del manoscritto Shehīṭ Ali 1431 in cui si legge *wahabnā*, lettura che è stata adottata da Abrār Aḥmad Shāhī, affermando in nota che la variante *wuhibnā* si trova solo nel manoscritto Yūsuf Aga 5001.

*e lo abbiamo inviato come messaggero ai capi più sagaci,
 con un libro che ha scritto la mano (kaff) di chi possiede le saggezze ⁽⁴¹⁾,
 con delle scienze, e le ha chiamate i ponenti della stella elevata
 ed i levanti delle due falci lunari ad un orizzonte polare (qutubī).
 Incita ⁽⁴²⁾ gli uomini all'ottenimento dell'esistenza nelle opere (al-wuğūd al-‘amalī) ⁽⁴³⁾
 e delle fini (nihāyāt) della ricezione (talaqqī) nella stazione del tratto di carattere.
 Ed i Nomi della Mia Essenza procedono in basso ed in alto,
 e chi di loro [uomini] avrà fede non cesserà di vivere per un Vivente,
 e chi di loro devierà non otterrà nulla da Noi. ⁽⁴⁴⁾*



41 Nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī l'ultima parola è mancante.

42 Si tratta di un imperativo (*ḥarīd*), che secondo aṣ-Ṣalāhī è rivolto ad al-Ḥabaṣī. Al-Kurdī lo legge erroneamente come un perfetto (*ḥarraḍa*) e lo attribuisce al libro.

43 Questa espressione ricorre anche nella prima poesia della nona sfera. Nel linguaggio tecnico del Taṣawwuf il termine *wuğūd* significa anche “il ritrovamento (*wiğḍān*) di Allah nell'enstasi (*wağḍ*)” ed ha quindi un significato di realizzazione; quanto al termine *‘amal*, esso ha un senso molto più ampio di quello di azione, includendo anche attività interiori come l'intenzione e la *ḥimma*. Ciò spiega perché nella descrizione del terzo grado Ibn ‘Arabī abbia definito l'Intimità come “l'opera che fa giungere alla stazione del confessore”. Il senso dell'incitamento riportato in questo verso sembra quindi essere quello di mettere in opera la scienza menzionata nei versi precedenti.

44 Al-Kurdī precisa che in questi ultimi tre versi il servitore parla con la lingua del Signore.

.....

[67] Indice del libro

Il primo grado, riguardante l'assistenza da parte della Sollecitudine

Il primo ponente, che concerne l'assistenza (*at-tawfiqī*); cioè ⁽⁴⁵⁾ la stella di Sollecitudine è scesa (*waqa'a*) nel cuore dell'Imām che governa il mondo della testimonianza (*ṣahāda*) ⁽⁴⁶⁾ ed ha assalito (*saṭā*) ⁽⁴⁷⁾. Esso [il primo ponente] è la prima sfera, che riguarda l'Islām.

Il primo levante, che concerne la conformità (*al-wifāqī*); cioè la falce lunare calante si è levata nell'anima dell'Imām che governa il mondo del Ġabarūt e del Malakūt ⁽⁴⁸⁾ ed ha coperto (*gaṭā*) ⁽⁴⁹⁾. Esso è la seconda sfera, che riguarda la Fede.

Il primo levante divino (*al-illī wa-l-ilāhī*) ⁽⁵⁰⁾; cioè la falce lunare crescente si è levata nello spirito del Polo nell'istmo (*barzaḥ*) della Misericordia (*raḥamūt*) e della Paura (*raḥabūt*) ⁽⁵¹⁾, ed

45 Per semplicità ho tradotto con "cioè" l'espressione araba *tarǧumatu-hu*, la sua traduzione o interpretazione.

46 Cioè l'Imām che è alla sinistra del Polo e che governa il mondo sensibile, come Ibn 'Arabī spiegherà nel seguito del testo.

47 Per entrambi i commentatori il soggetto di questo verbo è la stella. Il verbo significa assalire ed afferrare violentemente, soggiogare.

48 Cioè l'Imām che è alla destra del Polo. Per Ibn 'Arabī il mondo del Ġabarūt corrisponde alla manifestazione sottile ed il mondo del Malakūt alla manifestazione angelica o spirituale. Nel cap. 73, questione CLIII [II 129.16] precisa: "Se chiedi che cos'è il mondo del Malakūt, risponderemo che è il mondo dei significati [o delle idee] e dell'invisibile (*gayb*) e che la salita verso di esso comincia dal mondo del Mulk; se chiedi che cos'è il mondo del Mulk, risponderemo che è il mondo della testimonianza [...] e che tra questi due mondi c'è il mondo del *barzaḥ*; se chiedi che cos'è il mondo del *barzaḥ*, risponderemo che è il mondo dell'immaginazione che alcuni chiamano il mondo del Ġabarūt: questa è anche la mia posizione al riguardo".

49 Al-Kurdī correla questo verbo con la frase iniziale della sezione dedicata alla seconda sfera, in cui si parla della luce del mattino che copre e nasconde le tenebre della notte. Nella sua edizione Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *gaṭā*, attestata solo dai manoscritti Fatih 2874 e 2875 ed Aya Sofya 2120.

50 Ho tradotto queste due forme aggettivate di *al-ill* e di *al-ilāh* con un solo aggettivo, tanto più che nei titoli della terza, sesta e nona sfera viene usato uno solo di essi, *al-ilāhī* nelle prime due ed *al-illī* nell'ultima. Il termine *ill*, che ricorre in Cor. IX-10, viene così spiegato da Ibn 'Arabī nel cap. 70 [I 553.16]: "Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Essi, nei confronti di un credente, non rispettano né Dio (*ill*), né un patto di sicurezza (*ḍimma*)" (Cor. IX-10). L'*ill* è Allah, uno dei Suoi Nomi". Nel cap. 73, questione CLIII [II 130.4] precisa: "Se chiedi cos'è l'*ill* rispondiamo che è ogni Nome divino che è messo [grammaticalmente] in rapporto di annessione con un Angelo o un'essere spirituale, come Ġibrā'īl, Mikā'īl e 'Abda'īl", e nel *Kitāb at-tanazzulāt al-mawṣiliyya*, a pag. 57 dell'edizione citata, aggiunge: "La designazione (*dalāla*) *al-ill* è angelica e la designazione Allah è umana [...] 'Abd Allah e 'Ubayd Allah sulla Terra sono l'equivalente di Mikā'īl nei Cieli e di Ġibrā'īl nel Loto del limite".

51 Al-Kurdī correla questi due Attributi rispettivamente con la Bellezza (*ḡamāl*) e con la Maestà (*ḡalāl*).

ha precluso ed ha dato (*aḥā*)⁽⁵²⁾. Esso è la terza sfera, che riguarda l'Iḥsān, e la segue la roccaforte della sua familiarità (*uns*)⁽⁵³⁾.

Il secondo grado, riguardante la scienza della Guida

Il secondo ponente, che concerne la scienza; cioè la stella di Guida è scesa nel cuore dell'Imām che governa il mondo della testimonianza ed ha condotto (*ahdā*)⁽⁵⁴⁾. Esso è la quarta sfera, che riguarda l'Islām.

Il secondo levante, che concerne la visione diretta (*al-ḥayānī*); cioè la falce lunare calante si è levata nell'anima dell'Imām che governa il mondo del Ġabarūt e del Malakūt ed è stata guidata (*ihṭadā*). Esso è la quinta sfera, che riguarda la Fede, e questa sfera è un oriente (*mašriq*) per otto sante luci, che sono il sole, la falce lunare, la luna, la luna piena, la stella fissa (*al-kawkab at-tābit*), il lampo (*barq*), il fuoco ed il lume (*ṣirāḡ*).

Il secondo levante divino; cioè la falce lunare crescente si è levata nello spirito del Polo nell'istmo (*barzah*) della Misericordia e della Paura, ed ha sviato ed ha guidato (*hadā*). Esso è la sesta sfera, che riguarda l'Iḥsān, e la segue la roccaforte della sua familiarità.

Il terzo grado, riguardante l'opera dell'Intimità (*ʿamal al-walāya*)

Il terzo ponente, che concerne l'opera; cioè la stella d'Intimità è scesa nel cuore dell'Imām che governa il mondo della testimonianza ed ha tormentato (*ʿannā*)⁽⁵⁵⁾. Esso è la settima sfera,

52 I commentatori correlano il primo verbo alla Paura ed il secondo alla Misericordia. Come si potrà notare anche nei due gradi successivi, l'attività della stella e delle falci lunari è singola per i due Imām e duplice per il Polo, e per ogni grado tale attività è indicata da verbi che terminano allo stesso modo: *tā* per il primo grado, *dā* per il secondo e *nā* per il terzo, limitatamente al secondo dei due verbi.

53 Lo schema descrittivo delle tre sfere si ripete anche nei due gradi seguenti: nella prima sfera la stella scende nel cuore dell'Imām che è alla sinistra del Polo, nella seconda la falce lunare calante si leva nell'anima del l'Imām che è alla destra del Polo, e nella terza la falce lunare crescente si leva nello spirito del Polo. La distinzione di cuore, anima e spirito corrisponde all'affermazione precedente che "[le sfere] dell'Islām riguardano il corpo, quelle della Fede l'anima e quelle dell'Iḥsān lo spirito", in quanto il cuore, come si vedrà, è strettamente correlato con il governo delle parti del corpo (*aḥā*) ed è incluso nel loro elenco. Infine il secondo levante è sempre divino, mentre il ponente ed il primo levante sono correlati ad aspetti sempre diversi: l'assistenza e la conformità nel primo grado, la scienza e la visione diretta nel secondo grado e l'opera ed il tratto di carattere nel terzo grado.

54 La quarta forma del verbo *hadā*, guidare sulla retta via, si usa nel senso di condurre o portare qualcuno o qualcosa accompagnandolo, come condurre la sposa dallo sposo, o condurre la vittima al sacrificio, o portare un dono. Nelle due sfere successive si trovano rispettivamente l'ottava forma e la prima forma del verbo, tutte correlate con la Guida.

55 Questa lettura è attestata dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Majles 594, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120 [il

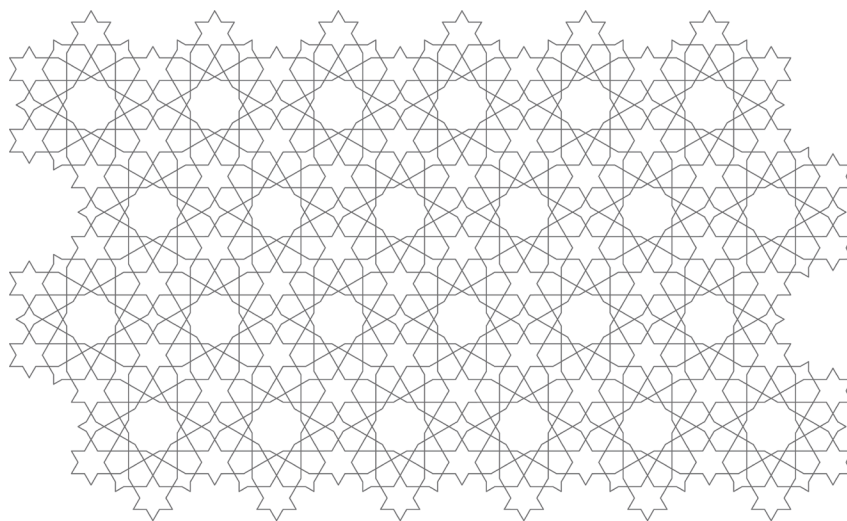
che riguarda l'Islām, ed in questo ponente vi sono le sfere delle otto luci che si trovano nel levante della falce lunare calante, riguardante la Fede, del secondo grado. Queste otto sfere sono la sfera dell'udito, **[68]** la sfera della vista, la sfera della lingua, la sfera della mano, la sfera del ventre, la sfera dell'organo sessuale, la sfera del piede e la sfera del cuore.

Il terzo levante, che concerne il tratto di carattere (*al-huluqī*) ⁽⁵⁶⁾; cioè la falce lunare calante si è levata nell'anima dell'Imām che governa il mondo del Ġabarūt e del Malakūt ed ha reso facile (*hannā*) ⁽⁵⁷⁾. Esso è l'ottava sfera, che riguarda la Fede.

Il terzo levante divino; cioè la falce lunare crescente si è levata nello spirito del Polo nell'istmo della Misericordia e della Paura, ed ha reso povero ed ha reso ricco (*agnā*). Esso è la nona sfera, che riguarda l'Iḥsān, e la segue la roccaforte della sua familiarità.

Poi segue a questa roccaforte la sezione con cui si conclude il libro.

Il servitore disse: Questo indice del libro è ordinato in capitoli conformemente a ciò che arriverà, se Allah vuole. E chiediamo il supporto e l'aiuto di Colui che dà esistenza all'essere contingente (*kawn*). Non c'è forza né potenza se non per Allah, l'Elevato, l'Immenso. Ed Allah ci basta in ogni occasione. **[69]**



manoscritto Fatih 2874 ha invece *gannā*]. Abrār Aḥmad Shāhī ha invece adottato la lettura *ʿanā*, preoccupare, attestata dai manoscritti Azhariyya 2101, Shehit Ali 1351 e 1431 e Bayazid 3750, senza segnalare in nota la variante.

56 Nell'edizione curata da ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb la seconda vocale è stata erroneamente posta sulla *qāf*; in quella di Abrār Aḥmad Shāhī l'errore è stato corretto.

57 Questo verbo è il contrario di *ʿannā* [menzionato nel terzo ponente], che oltre a tormentare significa anche rendere difficile.

IL PRIMO GRADO, RIGUARDANTE L'ASSISTENZA DA PARTE DELLA SOLLECITUDINE

La prima sfera, che riguarda l'Islām

La stella di Sollecitudine è scesa nel cuore dell'Imām che governa il mondo della testimonianza ed ha assalito

Nel Nome di Allah, il Misericordioso il Clemente, e che Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* e la Pace su nostro signore Muḥammad e sulla sua famiglia.

O Badr, affrettati (bādir) verso Colui che chiama: sarai salvaguardato. Ringrazia quindi per il danno dei nemici ⁽⁵⁸⁾.

Già ti è arrivata la luce [della conoscenza]; afferrala dunque e non fare sosta nella nerezza [dell'ignoranza]:

colui a cui l'oro puro offre un liquido [per scrivere] si astiene dallo scrivere con l'inchiostro ⁽⁵⁹⁾.

Assumi la Qualità di Dio (qum bi-waṣfi l-ilāhi) e consideraLo senza pari (fard), in solitudine, e abbellisci l'ascolto quando sei chiamato [da Lui] e purifica la parola quando [Lo] chiami.

Indossa per il tuo Padrone (mawlā) la veste di povertà al fine di ottenere la fortuna tramite Colui che dona, il Magnanimo.

E quando arrivi da Lui povero di: “O Signore (sayyid) ⁽⁶⁰⁾, il Suo Amore (wuddu-hu) ⁽⁶¹⁾ è ciò su cui faccio affidamento (i'timādī).

Dai da bere a profusione la bevanda del congiungimento, fino a che [l'assetato] non cessa di lamentarsi dell'arsura dell'allontanamento.

Egli si è smarrito per [lungo] tempo senza nutrimento, poiché non ha contemplato altro che i servitori [e non il Padrone].

Sii dunque un nutrimento per lui, finché durano i suoi giorni bianchi ⁽⁶²⁾, con parsimonia ⁽⁶³⁾,

58 Al-Kurdī spiega che il danno è in realtà un favore accordato ed il ringraziamento per il favore è obbligatorio, e fa l'esempio di coloro che trovano piacere nella prova come lo provano nel favore. D'altra parte i nemici costringono a difendersi e combattere, come si leggerà in un verso successivo. Nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī l'ultima parola è mancante.

59 Aṣ-Ṣalāhī correla l'oro liquido con la luce della scienza e l'inchiostro nero con la nerezza dell'ignoranza.

60 Il termine *sayyid* è più spesso usato per esseri umani, ma ricorre anche in riferimento ad Allah, come nel cap. 23 [I 181.1] “O mio Dio, mio Signore e mio sostegno (*i'timādī*)” e nel cap. 178 [II 359.17]: “O mio disiato (*munāyā*), mio Signore e mio sostegno”.

61 Aṣ-Ṣalāhī commenta questa espressione facendo riferimento ad alcuni *ḥadīth* e versetti coranici che parlano dell'Amore (*ḥubb*) di Allah, ma non spiega il possessivo di terza persona laddove si sarebbe atteso un “Tuo”, mentre al-Kurdī legge la *hā'* del pronome come parte del verbo *wadaha*, proibire, impedire.

62 L'espressione *al-ayyām al-gurr* indica i giorni la cui notte è illuminata dalla luna piena.

63 La parsimonia (*iqtiṣād*) nel dare nutrimento si contrappone qui alla profusione (*sabb*) nel dar da bere. Nel capitolo dedicato alla sfera del ventre Ibn 'Arabī insiste sulla necessità di nutrirsi con poco.

.....

affinché chi biasima (‘adūl) ⁽⁶⁴⁾ *muoia in prigionia e si estingua il carbone ardente del nemico*. ⁽⁶⁵⁾
Gli uomini si meravigliano di una personcina che dopo lo smarrimento diventa una guida,
di chi era morto e diventa vivo ed ha trascorso l’estinzione (nafād).
Non si è tolto il suo sandalo altri che Mosè, per il suo [del sandalo] requisito di essere all’interno della
valle ⁽⁶⁶⁾;
colui a cui è stato fatto togliere il sandalo, il grado delle sue parole è arrivato all’apice dell’esattezza
(sidād),
E se tu [Badr] sei Hašīmīta per eredità ⁽⁶⁷⁾, *percorri con esso [sandallo] la via della giustizia* (sadād),
ed indossa i tuoi sandali ⁽⁶⁸⁾, *poiché chi non ha indossato i suoi sandali è in un baratro.*
Forse che colui che per stato [non solo per scienza] comprende è uguale a chi non vede il Vero nelle
ceneri?
Distingui quindi il Vero quando Lo vedi sul veicolo (markab) *della Santità nelle nubi che sorgono di*
primo mattino (gawādī),
e metti in ordine la scienza quando il tuo segreto colloquia con il [Suo] segreto nelle prime parti della
notte (hawādī). **[70]**
Ed osservaLo ⁽⁶⁹⁾ *nell’immaginare* (wahm) *ogni segreto [nascosto] in ciò che copre* (sātīr), *quando*
arriva, e in ciò che appare (bādī) ⁽⁷⁰⁾,
e non disperderti e non separarti all’appello di un sedentario (hādīr) *e di un nomade* (bād).

64 Nel *Kitāb al-daḥā’ir wa-l-a’lāq*, a pag. 42 dell’edizione citata, Ibn ‘Arabī definisce coloro che biasimano o criticano come: “coloro che disapprovano gli stati della gente di questa Via in quanto non conoscono la Bellezza di Colui di cui essi sono innamorati”. Si tratta quindi dell’ignorante, che subito dopo nel verso viene definito nemico. Aṣ-Ṣalāḥī interpreta il verso in senso microcosmico, intendendo “chi biasima” come “l’anima che biasima (*al-lawwāma*)”, menzionata in Cor. LXXV-2.

65 Nel testo arabo non vi sono virgolette per cui non è sempre chiaro dove finisca un certo discorso. In questo caso le virgolette conclusive potrebbero anche essere poste dopo: “ciò su cui faccio affidamento”, sì che le frasi seguenti sarebbero rivolte a Badr che era stato inviato come messaggero. Aṣ-Ṣalāḥī non fornisce indicazioni al riguardo, mentre al-Kurdī correla queste frasi al discorso rivolto al Signore.

66 Riferimento all’episodio riportato in Cor. XX-12. Nel cap. 27 [I 192.20] Ibn ‘Arabī spiega che il togliersi i sandali ed il gettare il bastone del pellegrino corrisponde all’arrivo di Mosé alla dimora dell’unione o della congiunzione (*wiṣāl*), ed è questo il requisito per toglierli che è menzionato nel verso, e poco dopo aggiunge [I 193.6]: “Ci è stato riferito che essi [i sandali] erano fatti di pelle d’Asino morto e quindi assommavano tre cose: la prima è la pelle, che è l’apparenza della cosa, cioè: “Non arrestarti all’apparenza in alcun momento”; la seconda è la stupidità, che è correlata all’Asino; la terza è l’essere morto senza sacrificio, e la morte è l’ignoranza”.

67 Sul significato di questo appellativo rimando alla nota 39.

68 Nel cap. 27 [I 192.14] Ibn ‘Arabī spiega che coloro che intraprendono la via verso l’unione: “sono coloro a cui Allah ha ordinato di indossare i sandali nella *ṣalāt*, poiché colui che sta seduto [cioè non percorre la via] non indossa i sandali, essendo essi fatti solo per colui che marcia in essa. In questo modo Egli ha indicato che colui che fa la *ṣalāt* procede nella sua *ṣalāt* e nel suo colloquio intimo con il suo Signore nei versetti nei quali egli colloquia con Lui, tappa per tappa, poiché ogni versetto è una dimora (*manzil*) [o tappa] ed uno stato”.

69 Questa è la lettura di aṣ-Ṣalāḥī; per al-Kurdī invece il pronome si riferisce al segreto.

70 Al-Kurdī afferma che questo termine può essere o l’imperativo del verbo *bādā*, rivelare, mostrare, collegandolo a “osserva”, oppure l’aggettivo *bādīn*, apparente, in contrapposizione a “ciò che copre”, mentre aṣ-Ṣalāḥī lo interpreta come *bāda*, andar via, sparire, collegandolo a “viene” ed invocando una modifica della vocale finale [“a” in “i”] per esigenze di rima, modifica che i due editori non hanno riportato.

*E se hai ricevuto in dono il ritorno ⁽⁷¹⁾ distingui le città dai deserti ⁽⁷²⁾,
e guardati dal montare i cammelli di Mahra ⁽⁷³⁾, poiché [in essi] l'asino si combina con il cavallo da corsa.
E che non ti velino le figure [molteplici], e sopporta le Sue gravose richieste.
Osserva Colui che dona i significati, ed associa l'occhio [interiore] con il cuore,
e fai risalire (asnid) la faccenda nel ricevere (talaqqī) [i significati] a Lui: sarai dotato di un punto
d'appoggio (istinād).
E non ti tragga in inganno la frase: "O Mio servitore", poiché il Vero, nell'unione, non chiama,
e certo questa stazione è più nascosta dell'assenza di simile per il Magnanimo.
Sii dunque Lui (kun-hu) ⁽⁷⁴⁾ in scienza e sii Lui in stato, insieme (ma'a) a chi ritorna [alla sera]
(rā'ih), se viene, ed a chi arriva [al mattino] (gādin) ⁽⁷⁵⁾.
E sii Lui in qualità ⁽⁷⁶⁾, ma non essere Lui in essenza, poiché l'entità di ciò che è impossibile è evidente,
e non avere passione, né desiderio in Lui (ḥubb fī-hi) ⁽⁷⁷⁾, poiché il cuore dell'amante è assetato:
chi passa la notte come un'amante pieno di struggimento, si lamenta per esso [struggimento] dell'arsura
del cavallo da corsa.
Osserva anche con l'occhio della separazione (firāq); in essa vedrai la saggezza dell'opposizione ('inād),
la saggezza della risolutezza e dell'indolenza, la saggezza della pace e della lotta,
e la saggezza del contrario non la vede se non un saggio [che è tale] per essa ed un colto (šād).
Osserva chi batte con un legno secco una pietra e [l'acqua] scorre nel letto pietroso (wād) ⁽⁷⁸⁾;*

71 Entrambi i commentatori riferiscono il ritorno alla stazione della seconda separazione (*farq*), che segue l'unione (*gam*). Nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 91 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī precisa che questa stazione è superiore a quella dell'unione, alla quale probabilmente fa riferimento il verso precedente.

72 Questi due termini sono correlati al sedentario ed al nomade del verso precedente. Nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 184 dell'edizione Ibn al-'Arabī Foundation, Pakistan, 2013, parlando del microcosmo umano come regno, Ibn 'Arabī afferma: "I sudditi sono di due tipi: nomadi e sedentari. I nomadi sono il mondo della testimonianza disgiunta (*munfaṣil*) nei confronti del muḥammadiano preso a modello; i sedentari a loro volta sono di due tipi: l'élite ed il volgo. Il volgo è il mondo della testimonianza congiunto (*muttaṣil*), che per colui che non è preso a modello corrisponde al deserto. L'élite è di due tipi: il mondo della ragione [o dell'intelletto] ed il mondo dell'anima".

73 Si tratta di cammelli più veloci dei cavalli, il cui nome è correlato alla tribù di Mahra ibn Haydān. Aṣ-Ṣalāḥī interpreta questo termine come le anime che seguono la passione.

74 Aṣ-Ṣalāḥī riferisce questo pronome al Magnanimo del verso precedente, mentre al-Kurdī spiega: "Sii Vero per la tua personalità (*huwiyya*) e la tua realtà essenziale, non per il tuo essere condizionato e dipendente, per mezzo della scienza e dello stato".

75 Nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 75 dell'edizione citata Ibn 'Arabī correla questa espressione alla nube della Sollecitudine divina, che si presenta alla sera ed al mattino. In un verso precedente di questa poesia egli ha parlato del "veicolo della Santità nelle nubi che sorgono di primo mattino".

76 In un precedente verso si legge: "Assumi la Qualità di Dio".

77 Il desiderio, o l'amore, comporta una separazione, che nella stazione dell'unione è superata. Al-Kurdī riferisce il pronome all'Essenza, interpretando l'espressione come "desiderio dell'Essenza", ma ciò implicherebbe una licenza poetica riguardo al genere del pronome, in quanto in arabo essenza (*dāt*) è femminile.

78 Possibile riferimento all'episodio in cui Mosè batté con il suo bastone una pietra e ne fece sgorgare dodici sorgenti, riportato in Cor. II-60 e VII-160. Commentando questi versetti, nel cap. 71 [I 644.20] Ibn 'Arabī precisa: "Essa è la scienza della Vita da cui è vivificata ogni cosa ed è la scienza che si genera tra i regni vegetale

.....

meravigliati di ciò e prendilo come stato: troverai che esso è come il fuoco nel pezzo di legno che serve a produrlo (zinād) ⁽⁷⁹⁾.

L'acqua è per lo spirito un nutrimento di scienza, ed il corpo è per il fuoco come l'otre (mazād) [per l'acqua];

e se l'acqua svanisce non la troverai [la scienza] nella tua vita di quaggiù per il luogo del ritorno, e se il suo [del corpo] fuoco si spegne di notte, seppellisci (sawwi) ⁽⁸⁰⁾ chi è morto nella terra appianata (mihād) ⁽⁸¹⁾.

Ho chiarito un segreto: se tu sei libero (hurr) ⁽⁸²⁾ sei per esso ⁽⁸³⁾ colui che accende il fuoco con il pezzo di legno ⁽⁸⁴⁾.

Chi ha scienza del Vero per gusto (dawq) non combina la trasgressione con la rettitudine, e colui a cui l'Amato Si presenta in svelamento non capisce quale sia il piacere del sonno, come l'Inviato di Dio, poiché per lui il sonno non risiedeva nel cuore ⁽⁸⁵⁾. [71]

e minerale dall'attributo della "Forza che costringe (*qahr*)". Le dodici sorgenti infatti apparvero per il colpo del bastone [di Mosè] sulla pietra "e sgorgarono da essa" (Cor. II-60), per quel colpo, "dodici sorgenti", cioè le scienze della contemplazione, da uno sforzo interiore per mezzo del colpo, e le scienze di gusto spirituale, in quanto l'acqua è tra le cose che si gustano ed il cui sapore si differenzia per mezzo del gusto. [...] Colui che digiuna conosce per questo svelamento anche la relazione della vita con i vegetali in quanto il colpo ha avuto luogo con il bastone ed esso fa parte del mondo vegetale: con il suo colpo sulla pietra è apparso ciò che è apparso e chi non ha svelamento non sa che le piante sono vive, a meno che non attribuisca alla vita la crescita. Quindi, quando il servitore digiuna di Giovedì, per via dell'aiuto in esso della spiritualità di Mosè, su di lui la Pace, ha la scienza delle dodici sorgenti, per lo svelamento e la contemplazione, ed essa è la scienza di ciò che è connesso con le necessità (*masālih*) del mondo: "ogni tribù conobbe la fonte a cui abbeverarsi" (Cor. II-60) tra quelle sorgenti".

79 Anticamente si usava sfregare rapidamente un pezzo di legno in un foro praticato in un altro pezzo di legno, e l'attrito produceva la fiamma. L'acqua sgorga dalla pietra come il fuoco dal pezzo di legno, ma la causa mediata di questo effetto è un gesto da parte dell'uomo.

80 Questo termine è l'imperativo del verbo *sawwā*, che oltre al significato di appianare, rendere uniforme o simile, rettificare, ha anche quello di seppellire, appianando la terra sopra il cadavere. Entrambi i commentatori leggono *sū'u*, male, e quindi lo interpretano non come un verbo ma come un sostantivo. Nei manoscritti Bayazid 3750 e Shehit Ali 1431 si legge chiaramente *su'u*, senza l'allungamento della prima vocale, possibile licenza poetica.

81 Questo termine, che ricorre sei volte nel Corano, oltre a letto e giaciglio indica anche la terra appianata su cui camminare senza difficoltà. Qui si riferisce all'ultima dimora terrena del corpo.

82 Al-Kurdī intende libero come colui che ha svuotato il suo cuore dagli altri.

83 Entrambi i commentatori riferiscono il pronome al segreto.

84 Nel cap. 369 [III 392.8] Ibn 'Arabī afferma: "Il Vero è nascosto nelle creature, quanto al Suo essere Luce e quando il "pezzo di legno che serve a produrre il fuoco (*zinād*)" delle creature viene acceso con la riflessione (*fikr*) appare la Luce del Vero. "Chi conosce la sua anima conosce il suo Signore" e chi conosce l'accensione del fuoco (*qadh*) e distingue il legno che serve ad essa, presso di lui c'è il fuoco ed egli si basa su una luce da parte del suo Signore [...] Colui che accende il fuoco è colui che porta una luce da parte sua/Sua ed il Vero è con noi ovunque siamo: in una non-esistenza o in un'esistenza [...] Quindi siamo dotati di luce senza saperlo". In questo senso il pronome precedente, oltre che al segreto, potrebbe essere anche riferito a Lui.

85 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XIX-16, LXI-24, Muslim, VII-125, Abū Dā'ūd, V-26 e da Ibn Ḥanbal: "I miei occhi dormono, ma il mio cuore non dorme". Ibn 'Arabī lo menziona nei capitoli 73, questione CXIII [II 108.28], 96 [II 182.18] e 381 [III 508.1] nel quale afferma: "Gli venne chiesto [al Profeta] riguardo all'abluzione allorquando egli aveva dormito e sbuffato, non aveva fatto [nuovamente]

Se la piantagione arriva al suo termine, la gente è impegnata nel raccolto ⁽⁸⁶⁾,
oppure [se] la gente nemica scende in campo contro la fortezza, gli uomini si affrettano alla guerra
santa ⁽⁸⁷⁾.

Ti chiedo, per Allah, o amico mio: forse che i letti di seta mista a lana sono come [quelli] di tragacanto
(88)?

No! E [giuro] per Colui verso cui torna la nostra faccenda: per Lui il bene non è come la corruzione
(89).

* * * * *

Colui il Cui elogio è maestoso ed i Cui Nomi sono santificati ha detto [nel Suo Libro]: “La mia assistenza (*tawfiq*) [nella riuscita] ⁽⁹⁰⁾ dipende solo da Allah” (Cor. XI-88), ed Egli, Gloria a Lui, l’ha fatta risalire al Nome sintetico [Allah], che può essere oggetto della dipendenza (*ta’alluq*) [da parte del servitore], non della caratterizzazione (*tahalluq*) ⁽⁹¹⁾, e nel Suo riferirla

l’abluzione ed aveva fatto la *ṣalāt* con l’abluzione fatta prima di essersi addormentato, ed egli rispose: “I miei occhi dormono, ma il mio cuore non dorme”. Cioè, dopo essersi trasferito nel mondo dell’immaginazione, ed essendosi addormentato in stato di purità rituale, aveva visto lì la sua forma, ma non aveva visto che essa avesse commesso un’impurità tale da rendere necessaria l’abluzione rituale, ed aveva così saputo che al suo corpo sensibile non era capitato qualcosa che invalidasse l’abluzione nella quale si era addormentato. Per questo, a proposito del sonno, diciamo che può essere causa di impurità, ma non che in se stesso sia un’impurità”. Nel cap. 68 [I 337.19] precisa inoltre: “Poiché nello stato di sonno chi dorme non ha scienza di nulla di ciò che succede all’esterno, nel mondo del visibile, per gli uomini il sonno è ignoranza pura, salvo per colui il cui occhi dormono ma il cuore non dorme, come l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e chi Egli adesso vuole tra i suoi eredi”.

86 Aṣ-Ṣalāhī spiega questo verso nel senso che chi semina nel cuore lo *dīkr*, una volta che i suoi semi sono maturati, ottiene le perfezioni delle conoscenze, mentre al-Kurdī lo legge nel senso di: “chi semina, raccoglie”, nel bene e nel male.

87 Entrambi i commentatori interpretano la fortezza come il corpo in cui risiede lo spirito ed i nemici come l’anima e Satana. Questi due versi hanno in comune una situazione [la maturazione delle spighe o l’attacco da parte del nemico] che richiama all’azione, e la mancata risposta a questo appello comporta la rovina del raccolto o la perdita; essi sembrano quindi ricollegati all’invito del verso iniziale: “O Badr, affrettati verso Colui che chiama”.

88 Il tragacanto (*qatād*) è una pianta spinosa, di cui si nutrono talora i cammelli.

89 Al-Munāwī (m. 1031 H) nel suo *Kitāb al-kawākib ad-durriyya fī tarāḡim as-sāda aṣ-ṣūfiyya*, a pag. 232-235 del IV volume dell’edizione Dār Ṣādir, Beirut, 1999, nella sezione dedicata a Badr al-Ḥabaṣī, riporta integralmente questa poesia, affermando che il suo commento richiederebbe molti volumi.

90 Questa affermazione del Profeta Ṣu ‘ayb è spesso tradotta come: “Il mio successo [o la mia riuscita] dipende solo da Allah”, usando l’effetto come metonimia della causa, cioè l’assistenza divina. L’assistenza può essere data, in senso attivo, o ricevuta, in senso passivo, ed Ismā‘īl Ḥaqqī, nel suo *Rūḥ al-bayān*, a pag. 175 del quarto volume, Dār al-fikr, Beirut, 1990, afferma che il termine *tawfiq* ha qui un senso passivo e quindi va letto come: “il mio essere assistito (*kawnī muwaffaqan*)”. Nella traduzione ho mantenuto “assistenza” per coerenza con il testo che segue.

91 Al-Kurdī spiega che il Nome Allah non indica un tratto di carattere (*ḥuluq*) e quindi non può essere assunto dal servitore come tratto di carattere.

.....

ad esso [Nome] vi è un nobile segreto a cui alluderemo, se Allah vuole, riguardo alla falce lunare di questa felice stella.

L'assistenza – o figlio nobile ed emancipato ⁽⁹²⁾, che Allah ti dia la riuscita – è la chiave della felicità perpetua, la guida per il servitore nel seguire le orme profetiche e ciò che lo dirige ad assumere i tratti di carattere divini: chi ce l'ha fa bottino (*ganima*), chi non ce l'ha viene escluso.

Essa esula dall'acquisizione da parte del servitore, poiché è solo una luce che Allah pone nel cuore di chi ha scelto per Se stesso e di chi ha eletto per la Sua Presenza. Per mezzo di essa si ottiene la salvezza e per mezzo di essa si ottengono i gradi.

E malgrado l'assistenza sia un segreto conferito in dono ed una luce posta nel cuore del servitore, l'aspirazione (*irāda*) del servitore, riguardo alla scienza delle sue [dell'assistenza] virtù specifiche e delle sue verità, è connessa con la Magnanimità (*ḡūd*) di Allah, Gloria a Lui, per ottenerla da Lui e per esserne qualificato.

Talvolta essa viene ottenuta dal servitore per questa aspirazione ed egli si immagina che essa sia un'acquisizione e che la sua preghiera ad Allah per essa e la sua aspirazione ad essa siano la causa del suo ottenimento, ma egli non sa che questa aspirazione che lo ha mosso alla ricerca dell'assistenza fa parte essa stessa dell'assistenza e ne è un effetto. Se non fosse per l'assistenza essa [aspirazione] non ci sarebbe: l'aspirare all'assistenza fa parte dell'assistenza stessa, ma la maggior parte degli uomini non ne è consapevole.

Stabilito ciò, quello che l'uomo cerca in realtà è solo la perfezione dell'assistenza da **[72]** parte di Colui che assiste e che dona, il Saggio.

La “perfezione dell'assistenza” significa che essa prende come compagno il servitore in tutti i suoi stati, cioè le sue credenze, i suoi propositi improvvisi, i suoi segreti, i levanti delle sue luci, le sue intuizioni, le sue contemplazioni, i suoi colloqui notturni e tutti i suoi atti. Non che l'assistenza sia divisibile in parti, poiché essa è uno dei significati che sussistono nell'anima, e quindi la mancanza di perfezione di cui si parla consiste solo nel fatto che essa [assistenza] sussiste nel servitore in uno degli atti mentre egli ne è privo in un altro; l'accrescimento di essa consiste nel fatto che essa si accompagna a tutti gli atti del servitore.

È così spiegata la causa della sua richiesta riguardo all'assistenza da parte di Allah, ed è anche chiaro che l'assistenza non è assente presso di lui al momento della sua richiesta di essa ad Allah, sia Egli glorificato.

.....
92 Badr al-Ḥabaṣī era passato dalla condizione di schiavo a quella di uomo libero, ma l'emancipazione può essere intesa anche come liberazione dalle passioni.

Il termine assistenza è la seconda forma infinitiva (*tafʿīl*) della conformità (*muwāfaqa*) ⁽⁹³⁾ ed è un significato che sussiste nell'anima [del servitore] al sopravvenire di uno degli atti che procedono da lui, secondo la loro diversità, [significato] che gli impedisce di trasgredire la prescrizione legale che si impone a lui in quel atto, niente altro. Ed ogni significato che ha questo regime si chiama assistenza [divina].

Figliolo, se lo stato di chi disobbedisce fosse conforme al dovere prescritto per lui egli non sarebbe disobbediente, e quando la conformità viene esclusa in uno degli stati prescritti vi è la trasgressione, poiché il ricettacolo non può essere privo della cosa o del suo contrario.

Può succedere che l'assistenza sussista nel servitore in un certo atto e che contemporaneamente vi sia la trasgressione in un altro atto, come colui che fa la *ṣalāt* nella casa presa illegalmente o colui che fa l'elemosina e calunnia o picchia qualcuno nello stesso momento, ecc. Per questo il servitore non chiede al suo Padrone se non la perfezione dell'assistenza, intendendo che essa lo accompagni in tutti i suoi stati, affinché non ci sia più alcuna trasgressione da parte sua.

Quando l'assistenza è perfetta per il servitore, nel modo che abbiamo menzionato, allora si dice di lui [che ha ottenuto] l'impeccabilità (*ʿiṣma*) e la preservazione (*hiḏḏ*) divina – che Allah ci preservi i momenti e ci renda immuni dalle conseguenze delle negligenze, poiché Egli dona generosamente le cose buone.

Figliolo, l'assistenza è la Sollecitudine che c'era per il servitore presso Allah, sia Egli esaltato, prima che Egli gli concedesse **[73]** l'assistenza quando gli diede l'esistenza e [prima] di collegare il Suo discorso con lui ⁽⁹⁴⁾.

Egli, sia esaltato, ha detto: “Annuncia a coloro che hanno fede che essi hanno un buon precedente [o: un precedente di veridicità] ⁽⁹⁵⁾ presso il loro Signore” (Cor. X-2) ed invero

93 Questo termine è l'infinito della terza forma del verbo *wafaqa*, da cui deriva come infinito della seconda forma il termine *taufiq*, assistenza.

94 Nel cap. 373 [III 460.9] Ibn ʿArabī distingue una Sollecitudine speciale che riguarda alcune delle Sue creature, ed una Sollecitudine generale che consiste nel Suo dare l'esistenza e nella dipendenza di tutto il mondo da Lui.

95 L'espressione *qadam ṣidqin* è stata oggetto di una dozzina di interpretazioni diverse da parte dei commentatori arabi del Corano; il termine *qadam* può significare piede, precedenza, grado, stazione, passo, mentre il termine *ṣidq* può significare veridicità, durezza, fermezza, e quando viene apposto in caso genitivo ad un sostantivo può talora attribuire a quest'ultimo il senso di “buono”. Le interpretazioni più frequenti di questa espressione sono le opere buone che il servitore “manda avanti” prima del Giudizio, una buona ricompensa e l'intercessione del Profeta. Nel cap. 73, questione XVII [II 51.35] Ibn ʿArabī riferisce questa espressione alla Sollecitudine divina, e nella questione CLIII [II 129.7] precisa: “Se chiedi che cos'è il *qadam* rispondiamo che è ciò che è stabilito per il servitore nella Scienza del Vero riguardo a lui. Egli, sia esaltato, ha detto: “essi hanno un buon precedente” (Cor. X-2), cioè un precedente (*sābiq*) di Sollecitudine presso il loro Signore nella Scienza di Allah”. Nel cap. 320 [III 76.31] correla inoltre il termine *ṣidq* alla veridicità divina, non a quella del servitore, nella Sua promessa di riempire il Paradiso e l'Inferno di beati e dannati, ed attribuisce l'espressione *qadam ṣidqin* anche agli abitanti dell'Inferno. Nel cap. 331 [III 118.29] infine afferma: “Quando [gli abitanti delle due dimore] discesero in

essi hanno questo precedente prima del loro essere – in quanto non c'è prima nella Scienza di Allah, sia Egli esaltato – come concessione peculiare (*huṣūṣiyya*) da parte Sua, quanto è maestosa la Sua elevatezza, per loro, ed essa [concessione] è la Misericordia che Egli ha prescritto a Se stesso ⁽⁹⁶⁾.

Quando Egli diede loro ⁽⁹⁷⁾ l'esistenza nelle loro entità per mezzo dell'Attributo della Magnanimità e li fece emergere nell'esistenza, Si prese carico (*tawallā*) di loro con la Sua Gentilezza, li verificò con le realtà essenziali dell'assistenza e spiegò loro la via che conduce a Lui. Egli la spiegò ai Suoi Profeti per mezzo ⁽⁹⁸⁾ dei Suoi Angeli, ed ai Suoi Intimi per mezzo dei Suoi Profeti, ed agli Angeli per mezzo della natura innata con cui ha dato loro l'esistenza, ed essi sono stati guidati nella maniera più chiara e sono ritornati con la più prospera ascensione.

L'assistenza non ha smesso di accompagnarli in ogni stato e di guidarli verso ogni opera che avvicina ad Allah, sia Egli esaltato, tra le opere dei cuori e delle anime ed i comportamenti indirizzati ai sensi, fino a condurli al di sopra delle [loro] aspirazioni (*himam*) ed a farli sostare nella Presenza della Magnanimità e della Generosità.

Essi si sono immersi nei mari dei favori e dei benefici, cioè la beatitudine dei Paradisi e la somiglianza (*mudāhā*) ⁽⁹⁹⁾ dell'assidersi [divino], nella misura di quanto Egli, sia esaltato, ha voluto accordare loro dei Suoi favori e donare loro della Sua Misericordia. Allora essi hanno visto il farsi carico di loro da parte del Vero in ciò, mentre non erano cosa menzionata ⁽¹⁰⁰⁾,

esse e restarono degli spazi che essi non riempivano, Egli configurò le volontà della gente delle due dimore come delle forme sussistenti e le riempì con esse. Queste forme, dipendenti alle due parti che sono indicate come le due precedenze [o i due piedi], sono per la gente della beatitudine una precedenza di veridicità presso il loro Signore, cioè un precedente di Sollecitudine, in quanto Egli crea la loro volontà di obbedire ad Allah e di adorarLo come delle forme dotate di corpi non grossolani, e [crea] le loro opere". Ho messo tra parentesi quadre la traduzione "i due piedi" in quanto nel cap. 374 [III 463.13] Ibn 'Arabī afferma chiaramente che il *qadam* di *qadam ṣidqin* è uno dei due piedi divini che poggiano sullo Sgabello (*kursī*).

96 Riferimento a Cor. VI-12 e 54.

97 Questo pronome si riferisce a coloro che hanno fede, che credono.

98 Abrār Aḥmad Shāhī invece della lettura *bi-wāṣiṭa*, attestata dai manoscritti più antichi, ha adottato la lettura *bi-wisāṭa*, che non cambia il significato.

99 Il verbo *dāhā*, di cui il termine *mudāhā* è l'infinito, non ricorre nel Corano ma si trova in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVII-91, an-Nasā'ī, XLVIII-112, e da Ibn Ḥanbal: "Gli uomini che avranno il castigo più intenso nel Giorno della resurrezione saranno coloro che hanno imitato la creazione di Allah". Nel Cap. 559 [IV 411.20] Ibn 'Arabī afferma: "Disse: il Vero non è fatto simile (*lā yudāhā*) poiché "Non c'è cosa simile a Lui" (Cor. XLII-11) "Invero Allah è un Dio unico" (Cor. IV-171) e dov'è dunque il simile (*mudāhī*)? Disse: gli Attributi della comparabilità (*taṣbīḥ*) sono dettati dalla Legge, non sei tu che paragoni. Disse: la ragione nega la somiglianza (*mudāhā*), la Legge la afferma e la nega e la fede in ciò che apporta la Legge è la felicità". Ibn 'Arabī tratterà più in dettaglio il tema della somiglianza o imitazione divina a pag. 301, in una sezione ad essa dedicata.

100 Riferimento a Cor. LXXVI-1. Nel cap. 524 [IV 167.22] Ibn 'Arabī afferma: "L'esistenza è tutta lettere, parole, Sūre e versetti ed è quindi il macro-Corano (*al-qur'ān al-kabīr*) a cui il falso non arriva né da davanti né

poi l'accompagnamento del [Suo] farsi carico di loro nelle sedi delle asserzioni individuali, santificandoli da esse. Ed essi vollero ringraziare e la realtà essenziale glielo impedì: colui che ringrazia è Colui che è ringraziato e colui che menziona è Colui che è menzionato.

Ed i servitori furono incapaci dell'elogio e della lode, malgrado si sforzassero al massimo in ciò, e si fermarono nella sosta dello sconcerto, vedendo che lo stato era al di sopra dell'elogio. Poi videro che ciò che risultava loro dell'elogio di Lui, sia Egli glorificato, veniva solo da Lui: Egli elogiava Se stesso per mezzo del Suo Atto. Egli, sia esaltato, disse: "E non avete ricevuto della Scienza se non poco" (Cor. XVII-85), e questo poco è un prestito che abbiamo ricevuto in dono per Sollecitudine da parte Sua, ed al molto non siamo arrivati. Per noi non c'è nulla [74] che possiamo asserire [di avere].

Colui che realizza è una figura intagliata (*manḥūt*) ⁽¹⁰¹⁾, sennonché è fortunata (*mabḥūt*); e chi asserisce [di avere] è simile, sennonché è detestato (*mamqūt*). Il veridico, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto in questa stazione: "Non enumero elogi su di Te: Tu sei come hai elogiato Te stesso" ⁽¹⁰²⁾; ed il confessore [Abū Bakr], Allah sia soddisfatto di lui, ha detto: "L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione" ⁽¹⁰³⁾.

da dietro; la sua entità è preservata ed essa non è qualificata dalla non-esistenza in quanto la non-esistenza è la negazione della realtà (*ṣay'yya*), e la realtà è intelligibile sia come esistenza che come immutabilità (*tubūt*), non vi è una terza categoria. Quando senti parlare della negazione della realtà, il negatore nega alla realtà dell'immutabilità specificamente la realtà dell'esistenza, poiché la realtà dell'esistenza non nega la realtà dell'immutabilità. Quindi il Suo detto: "e non eri nulla [lett.: una cosa]" (Cor. XIX-9) si riferisce alla realtà dell'esistenza, in quanto ha usato l'espressione "eri", che è una particella esistenziale. Quindi ha negato con il "non", e lo stesso vale per "non era una cosa menzionata" (Cor. LXXVI-1) e la menzione è esistenza".

101 Al-Kurḍī interpreta questa espressione come una forma di legno che non ha moto proprio né volontà, così come l'uomo non si muove e non vuole se non per il Volere divino.

102 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, IV-222, Abū Dā'ūd, II-148, VIII-5, an-Nasā'ī, XX-51, at-Tirmidī, XLV-75 e 112, e da Ibn Māğah, V-117 e XXXIV-3.

103 Celebre frase di Abū Bakr, spesso riportata e commentata da Ibn 'Arabī nelle *Futūḥāt* nei capitoli 3 [I 95.2]; 7 [I 126.15]; 50 [I 270.28 (verso) e 271.6], ove nel poema iniziale sostituisce l'*idrāk* finale con *ma'rifā*, mentre nel testo precisa: "Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dopo aver fatto tutti gli sforzi possibili nel lodare il suo Creatore con ciò che Egli gli aveva rivelato, disse: "Non c'è lode (*tanā'*) che Ti si confaccia; Tu sei così come Tu lodi Te stesso"; ed Abū Bakr, il confessore (*siddīq*), Allah sia soddisfatto di lui, in questo *maqām* [dello sconcerto (*ḥayra*)], di cui era uno degli Uomini, disse: "L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione", cioè il fatto che tu sappia che Egli è Colui che non è conosciuto, quella è la scienza di Allah, sia Egli esaltato. Dunque la mancanza di scienza al Suo riguardo è la prova della scienza al Suo riguardo"; 58 [I 290.2]; 73 questione LI [II 75.5]; 90 [II 170.8], ove precisa: "Quanto alla Sua preferenza per la forma adamica, ciò dipende dal fatto che Egli ha creato Adamo sulla Sua forma ed ha ascritto a lui tutti i Suoi Nomi più belli. Per la forza di questa forma Adamo poté sostenere il pegno (*amāna*) offerto (cfr. Cor. XXXIII-72). La realtà essenziale di questa forma non gli avrebbe consentito di rifiutarlo: invece "i Cieli, la Terra e le montagne si rifiutarono di sostenerlo e lo sostenne l'uomo, in quanto egli era ingiusto," - se non lo avesse sostenuto - "ignorante" (cfr. Cor. *ibidem*), in quanto la scienza di Allah è identica all'ignoranza di Lui. "L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione", in quanto se l'uomo sa che c'è ciò che non si sa, egli, in questo modo, sa: si tratta della scienza dell'esistenza di ciò che non si sa e la scienza del servitore non ha altra connessione che con l'ignoranza al Suo riguardo!"; 152 [II 246.33] (verso); 282 [II 619.35], ove precisa: "Il più sapiente dei sapienti è colui che sa di

Riguardo a questa stazione abbiamo composto dei versi, tra cui:

Dì a chi cerca di percepire il suo Creatore: “L’incapacità di ottenere la percezione è una percezione”.

Chi professa il nobile sconcerto è un giovane (fatā) ⁽¹⁰⁴⁾ che percepisce al massimo della scienza del Misericordioso ⁽¹⁰⁵⁾.

Quante persone rifiutano [ogni cosa riguardo a Lui] se non la realizzazione (taḥaqquq) di essa [dell’incapacità di percepire], poiché il suo [della percezione o della scienza] massimo è disconoscimento (ḡahd) ed associazione (iṣrāk)?! ⁽¹⁰⁶⁾

L’incapacità di ottenere la realizzazione (taḥqīq) ⁽¹⁰⁷⁾ di essa [percezione] è un sole di sagacia che delle sfere portano con sé al di sopra dell’atmosfera (ḡaū) delle pratiche rituali (nusk).

sapere ciò che sa e di non sapere ciò che non sa. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Non c’è lode (*tanā*) che Ti si confaccia”, poiché sapeva che c’è qualcosa che non può essere compreso. Abū Bakr ha detto: “L’incapacità di ottenere la percezione è una percezione”. In altre parole, egli percepì che c’era qualcosa che era incapace di percepire: questa è dunque scienza/non scienza (*‘ilm lā ‘ilm*); 288 [II 641.12]; 335 [III 132.35]; 369 [III 371.22]; 371 [III 429.9]; 393 [III 555.17]; 429 [IV 43.5]; e 558 [IV 283.16].

104 Entrambi i commentatori correlano questo termine con la *futuwwa*, cioè la stazione della forza (*quwwa*), a cui Ibn ‘Arabī dedica il cap. 42 [I 241-244].

105 Per al-Kurḍī il massimo della scienza è la scienza di non sapere.

106 Questo verso è difficile da comprendere in quanto non è chiaro a cosa si riferiscano i due pronomi che ho tradotto rispettivamente con “di essa” e “sua”. Aṣ-Ṣalāḥī lo interpreta nel seguente modo: “e qualsiasi persona respinga l’incapacità, desideri ardentemente percepire l’essenza della realtà del suo Creatore, e la cerca con i suoi pensieri, non realizza, anzi, il massimo della sua ricerca la porta alla negazione ed all’associazione”. Al-Kurḍī invece fornisce due versioni: nella prima i due pronomi si riferiscono a due cose diverse, come riportato nelle parentesi quadre della mia traduzione, mentre nella seconda si riferiscono entrambi alla scienza o percezione ed il senso sarebbe: “Quante persone non consentono se non la realizzazione della scienza e rigettano il suo massimo, in quanto il suo massimo è disconoscimento ed associazione”.

Nel manoscritto Bayazid 3750, al posto di *illā*, se non, si legge *an lā*, di [non], variante non segnalata da Abrār Aḥmad Shāhī.

107 I termini *taḥqīq* e *taḥaqquq* vengono spesso tradotti entrambi con realizzazione, in mancanza di termini più adeguati, ma per Ibn ‘Arabī non sono sinonimi ed egli li definisce diversamente. Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 335 della traduzione pubblicata nel n. 7 di *El Azufre Rojo*, Murcia, 2020, commentando l’espressione “essere inseparabile dallo *dīkr* realizzandolo” egli spiega che il termine *taḥaqquq* significa: “che il Vero è la sua lingua in quello *dīkr*, non lui, a differenza della caratterizzazione (*taḥalluq*) con lo *dīkr*, poiché la caratterizzazione con lo *dīkr* o con uno dei Suoi Nomi significa che in esso ci sei tu con te stesso al posto del Vero con Se stesso, mentre la realizzazione significa che in esso c’è il Vero, non tu, in quanto Egli è il tuo udito, la tua vista, la tua lingua, la tua mano, il tuo piede”. Nel cap. 165 [II 267.30] egli invece definisce il termine *taḥqīq* come “la conoscenza di ciò che è richiesto del diritto/verità (*haqq*) che l’essenza di ogni cosa esige e colui [che possiede questa conoscenza] soddisfa questo diritto/verità in scienza” ed aggiunge che tra i requisiti del possessore di questa stazione vi è quello che il Vero sia il suo udito, la sua vista, la sua mano ed il suo piede, e quello di essere tra gli Approssimati. Il *taḥaqquq* è quindi preliminare al *taḥqīq*, che consiste nel cogliere il volto del Vero in ogni cosa o faccenda, come Ibn ‘Arabī stesso precisa [II 268.22].

[75] Gli inizi dell'assistenza, i suoi gradi intermedi ed il suo massimo

Figliolo, sappi che l'assistenza [divina] conduce ad ogni eccellenza, guida ad ogni attributo salvifico ed è portatrice di ogni tratto di carattere gradito [ad Allah]. Essa lustra le viste interiori (*baṣā'ir*), aggiusta i pensieri nascosti (*sarā'ir*)⁽¹⁰⁸⁾, chiarifica le coscienze (*damā'ir*)⁽¹⁰⁹⁾, apre i lucchetti dei cuori⁽¹¹⁰⁾, fa cessare la loro [dei cuori] ruggine⁽¹¹¹⁾ e li fa uscire dalle loro coperture⁽¹¹²⁾, dona loro i segreti della loro esistenza e fa loro conoscere ciò che essi comportano della Magnificenza del loro Adorato. Essa è il motivo che li spinge a cercare la rettitudine e ciò che guida alla via dell'integrità. Non c'è servitore che sia qualificato da essa che non sia guidato e che non guidi, né persona che sia privato di essa che non vada in rovina e che non mandi in rovina. Cerchiamo rifugio in Allah dal disaccordo.

Essa ha un inizio, un grado intermedio ed un massimo: il suo inizio ti conferisce l'Islām, il suo grado intermedio la Fede ed il suo massimo l'Iḥsān.

L'Islām salvaguarda il sangue ed i beni⁽¹¹³⁾; la Fede salvaguarda le anime dall'iniquità della deviazione e dello sviare; l'Iḥsān salvaguarda gli spiriti dalla visione degli altri e dona ad essi la vigilanza e la verecondia in modo perfetto.

108 Il termine *sarā'ir* può essere il plurale di *asrār*, segreti, o di *sarīra*, pensiero nascosto o intenzione recondita. In questo secondo senso ricorre in Cor. LXXXVI-9: "Il giorno in cui saranno messi alla prova i pensieri nascosti". Nel cap. 68 [I 385.8] Ibn 'Arabī afferma: "Il regime dell'interiore negli ordini del Vero non è il regime dell'esteriore. Allah non guarda nell'uomo se non il suo cuore, e quindi è necessario per il servitore mantenere sempre il suo cuore puro, poiché esso è la sede dello sguardo di Allah. La Legge guarda l'esteriore dell'uomo e lo controlla in questo mondo, il mondo dell'osservanza delle norme, più del suo interiore. Nell'aldilà è il contrario: là verranno messi alla prova i pensieri nascosti", e nel *Kitāb al-abādila*, a pag. 178 dell'edizione citata aggiunge: "L'entrata nel Paradiso è per la Misericordia di Allah, ed essi non entreranno nel Paradiso finché non saranno messi alla prova, e la messa alla prova fa parte della Misericordia di Allah. Qui c'è la prova dei corpi e là c'è la prova dei pensieri nascosti, e ciò che viene messo alla prova è il lato esteriore di ogni mondo. Poiché qui la manifestazione riguarda i corpi ed i pensieri nascosti sono interiori ad essi, la prova ha luogo tramite il corpo; là invece la manifestazione riguarda i pensieri nascosti, ed i corpi sono interiori ad essi, quindi la prova ha luogo mediante i pensieri nascosti". Ho mantenuto l'aggettivo "nascosti", anche se nell'aldilà i pensieri e le intenzioni saranno palesi.

109 Questo termine, plurale di *damīr*, ha nei lessici arabi un significato sovrapponibile a quello di *sarā'ir*, cioè le cose che uno nasconde o concepisce nel suo cuore o nella sua mente, i suoi segreti, da cui anche il significato di "pronomi", cioè nomi nascosti. L'ho tradotto qui come coscienze, nel senso dell'inglese *conscience*, le cose buone o cattive di cui uno è consapevole, non di *consciousness* cioè la facoltà in se stessa.

110 Riferimento a Cor. XLVII-24: "Forse che i cuori hanno i loro lucchetti [chiusi] su di essi?"

111 La ruggine dei cuori è menzionata in Cor. LXXXIII-14.

112 Il termine *akinna*, coperture o veli, riferito ai cuori, ricorre in Cor. VI-25, XVII-46, XVIII-57 e XLI-5. Nel cap. 418 [IV 25.1] Ibn 'Arabī spiega il significato dei termini lucchetto, ruggine e cortina riferiti al cuore; una traduzione integrale di questo capitolo è riportata nello studio di William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, SUNY Press, Albany, 1998, a pag. 315-317.

113 Riferimento ad uno *ḥadīth* riportato da al-Buḥārī, II 17 e 28, VIII-28, XXIV-1, XCVI-2 e 28, e da Muslim, II-32 a 36, e citato da Ibn 'Arabī nel cap. 64 [I 315.19]: "Mi è stato ordinato di combattere gli uomini finché non dicano: "Non c'è Dio se non Allah" e quando lo dicono essi avranno salvaguardato da parte mia il loro sangue ed i loro beni, salvo il diritto dell'Islām, ed il loro conto sarà presso Allah".

.....

Quindi l'anima gioisce dei suoi desideri nei Paradisi, l'occhio gioisce del piacere della contemplazione del Misericordioso e lo spirito gioisce delle realtà essenziali del Favore [divino].

Figliolo, osserva ciò a cui ti fa arrivare l'assistenza. Colui che ha augurato per te l'assistenza in tutti gli stati non ha tralasciato nulla del bene senza dartelo, e tu non ci arrivi (*fa-lā tariduhu*) [da solo] ⁽¹¹⁴⁾.

Il suo inizio ti conferisce la scienza e l'opera ⁽¹¹⁵⁾, il suo grado intermedio purifica la tua essenza dalla lordura degli obiettivi personali e dalle infermità, ed il suo massimo ti accorda i segreti dell'esistenza e dell'eternità, ed al di là di Allah non c'è cosa in cui sperare.

[76] Il suo inizio ti estingue ai tuoi sensi, il suo grado intermedio ti estingue alla tua anima ed il suo massimo ti elargisce il tuo sole.

Il suo inizio ti conferisce i carismi ⁽¹¹⁶⁾, il suo grado intermedio ti estingue agli Attributi ed il suo massimo ti fa gioire dell'Essenza.

Il suo inizio ti accorda i Paradisi, il suo grado intermedio ti accorda la visione diretta ⁽¹¹⁷⁾ ed il suo massimo ti accorda l'estinzione delle entità.

Sia glorificato Colui che concede ciò e che dà generosamente, poiché Egli è Misericordioso con i Suoi servitori.

[77] Suddivisione (*taqsīm*)

L'assistenza, che Allah ti dia la riuscita, si suddivide fondamentalmente in generale e speciale. L'assistenza generale è quella che è comune a tutti gli uomini indistintamente, siano essi

114 Non sono certo di questa traduzione, anche perché nei manoscritti vi sono molte discordanze: per quanto riguarda le consonanti questa lettura è attestata solo dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Bayazid 3750 e Fatih 2875; nel manoscritto Shehit Ali 1431 la *dāl* è raddoppiata, e nei manoscritti Majles 594, Azhariyya 2101, Fatih 2874, Shehit Ali 1351 ed Aya Sofya 2120 al posto della *rā'* si trova una *zay*. I verbi possibili sono dunque *warada*, arrivare, *arāda*, volere, *zāda*, aggiungere e *radda*, rifiutare, e manca anche la vocalizzazione, per cui non è chiaro se si tratti di un imperfetto o di un condizionale-iussivo. Entrambi i commentatori vi leggono il verbo *radda* per cui la traduzione sarebbe: "quindi non rifiutarla [l'assistenza]".

115 Al-Kurdī fa giustamente notare che l'inizio corrisponde all'Islām e che la scienza e l'opera corrispondono rispettivamente alla quarta ed alla settima sfera, che sono relative all'Islām.

116 I carismi verranno ampiamente trattati nella sezione dedicata alla settima sfera, che concerne l'Islām.

117 La visione diretta è il tema principale della quinta sfera, che concerne la Fede, cioè il grado intermedio dell'assistenza.

musulmani o no, ed è di due tipi: una è conforme alla saggezza in quanto tale, l'altra è conforme agli obiettivi personali (*agrād*) ⁽¹¹⁸⁾.

Un esempio di quest'ultima è l'uomo, chiunque egli sia e qualunque sia il suo culto, che scava un pozzo lungo una strada la cui terra è arida: ciò è conforme all'obiettivo personale di chiunque passi per quel luogo.

L'assistenza che è conforme alla saggezza è come colui che mette insieme due cose, per la correlazione che vede tra di esse, e il suo fondamento è il dare ad ogni cosa ciò che le spetta, come ad esempio un uomo che vede una persona che cerca di bere con un setaccio mentre si sforza di filtrare la farina con una coppa; egli prenderà la farina e la metterà nel setaccio e prenderà l'acqua mettendola nella coppa, dicendo [alla persona]: "Questo è fatto per questo e quello è fatto per quello". E così per tutte le cose che riguardano la scienza e l'opera: questa è la conformità alla saggezza.

Quanto all'assistenza speciale essa è quella che ti fa uscire dalle tenebre alla luce e che ti conduce alla felicità perpetua nei suoi diversi gradi, anche se [chi la riceve] entrerà nel Fuoco infernale ⁽¹¹⁹⁾.

Anch'essa [l'assistenza speciale] si suddivide in generale e speciale. La prima è come la fede in Allah, nel Suo Inviato ed in ciò che egli ha apportato; la seconda è come l'agire in base alla scienza prescritta dalla Legge, ed a sua volta si suddivide in generale e speciale.

La prima è come compiere gli obblighi di istituzione divina, come Ḍimām ibn Ṭa'labā as-Sa'dī che dopo che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, lo aveva interrogato sugli obblighi e che egli gli aveva risposto, gli chiese: "C'è altro che devo fare?". L'inviato di Allah rispose: "No, se non come atto di obbedienza volontaria" ed egli disse: "Per Allah, non farò più di questo, né farò meno di esso". **[78]** Gli obblighi non sono altro che i cinque di istituzione divina, e l'Inviato di Allah disse: "Avrà successo se è veridico" ⁽¹²⁰⁾.

118 Nel Cap. 113 [II 195.17] Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che l'anima ha due obiettivi personali: uno essenziale ed uno accidentale. Quello essenziale è l'acquisizione dei vantaggi e l'allontanamento degli svantaggi, mentre quello accidentale le viene presentato dal lato della Legge. Talvolta [però] l'obiettivo accidentale viene dal lato del desiderio, o dal lato di ciò che è confacente alla natura o dal lato della ricerca della perfezione. Tutto ciò, nella via che noi percorriamo, non va considerato se non dal lato specifico della Legge: è essa che stabilisce i mezzi migliori per i quali, mediante il compimento di ciò che essa ha ordinato di fare e l'abbandono di ciò che essa ha vietato di fare, si consegue necessariamente la felicità e si ottiene l'Amore divino, di modo che il Vero è l'udito del servitore e la sua vista".

119 Al-Kurdī spiega questo passaggio dalla seconda alla terza persona come una cortesia (*adab*) dell'autore verso il discepolo a cui si rivolge. Nei capitoli 61 [I 297.13] e 62 [I 301.29] Ibn 'Arabī spiega che vi sono uomini che entreranno nell'Inferno, ma ne usciranno o in virtù dell'intercessione o per grazia divina.

120 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-34, XXX-1, Muslim, I-8, Abū Dā'ūd, II-1, e da at-Tirmidī, V-2. Ibn 'Arabī lo commenta nei capitoli 69 [I 487.24], 70 [I 591.1] e 471 [IV 103.24].

La seconda è quella che ti aiuta a purificare il cuore ed a svuotarlo, ed a esercitare la disciplina ed il combattimento interiore.

Anche questo tipo di assistenza si divide in generale e speciale: la prima è quella che ti frutta tutti i tratti di carattere elevati e le qualità dominicali e sante; la seconda è quella che ti frutta i segreti del tratto di carattere ed i significati della realizzazione (*taḥaqquq*). Entrambi sono di due tipi: generale e speciale. Il primo è ciò che ti conferisce tutto ciò da cui si è caratterizzati ed i suoi segreti; il secondo è ciò che ti conferisce l'estinzione (*fanā'*) dall'osservare l'estinzione⁽¹²¹⁾.

Ed ogni assistenza che accompagna il servitore in [tutti] i suoi movimenti e le sue pause, esteriori ed interiori, è l'assistenza [propria] degli eredi, i sapienti⁽¹²²⁾. **[79]** Ed ogni assistenza che accompagna il servitore in una parte di essi [movimenti e pause] è connessa con quella parte ed è messa in relazione con ciò che la stazione conferisce riguardo ai gradi dell'esistenza⁽¹²³⁾, in modo specifico al *ṣūfi*⁽¹²⁴⁾, e quindi si dice: questa è l'assistenza dei conoscitori, o di coloro che rinunciano, o di coloro che adorano, e così via per i possessori delle stazioni ed i signori del percorso iniziatico.

[80] Suddivisione

Il conseguimento dell'assistenza, per coloro che la ricevono, può avvenire in due modi: un'assistenza che il Vero, sia Egli glorificato, fa esistere in te da te, ed un'assistenza che fa esistere in te tramite altri che te.

L'assistenza che viene da parte di altri è come l'Islām che i tuoi genitori hanno fatto restare in te ed a cui ti hanno educato. Come dice lo *ḥadīṭ*: “Ogni neonato viene al mondo secondo la

121 Entrambi i commentatori identificano l'estinzione dall'estinzione (*al-fanā'* *'an al-fanā'*) con la permanenza (*baqā'*). Ibn 'Arabī dedica all'estinzione ed alla permanenza rispettivamente i capitoli 220 [II 512.22] e 221 [II 515.14]. Anche in questa sezione è possibile intravedere una corrispondenza con le nove sfere, ma mentre nella precedente si manteneva una suddivisione ternaria in questa la progressiva specializzazione dell'assistenza corrisponde ad un graduale percorso delle sfere, percorso che non per tutti i servitori è completo, come viene precisato subito dopo nel testo.

122 Riferimento allo *ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche: “I sapienti sono gli eredi dei Profeti”, che Ibn 'Arabī menziona una decina di volte nelle *Futūḥāt*, spiegando che questi sapienti sono degli Intimi che hanno ereditato la scienza dei Profeti, ma non la loro funzione legiferante.

123 Alla fine della sezione successiva Ibn 'Arabī afferma: “se invece [le stazioni dell'assistenza] sono parziali per te [avrà ottenuto] una parte delle Presenze dell'esistenza”.

124 In questo brano sembra che Ibn 'Arabī distingua gli eredi sapienti, che ricevono la perfezione dell'assistenza divina, dai *ṣūfi* che ricevono solo un'assistenza parziale, ma come si vedrà in seguito questa distinzione non è così netta.

natura primordiale (*fiṭra*) e sono i suoi genitori che lo rendono ebreo, cristiano o mazdeo”⁽¹²⁵⁾. O come una persona che Allah ti fa incontrare sul tuo cammino, senza che tu abbia intenzione di incontrarla, e che si appella alla tua coscienza con un discorso con cui ti rimprovera, risvegliandoti dal sonno della noncuranza: in quel momento Allah, sia Egli glorificato, ti colpisce con la luce dell’assistenza e tu la accogli e rifletti come purificare la tua anima, e così Egli ti porta ad essere aggregato a coloro che sono felici.

L’assistenza che invece trovi in te da parte tua consiste nel fatto che tu ti metta spontaneamente a riflettere sui tuoi difetti, a biasimare i tuoi atti deprecabili, a detestare te stesso ed odiare (*tabgīd*)⁽¹²⁶⁾ il tuo stato. Quando questo proposito improvviso (*ḥāṭir*) prende forza in te e si consolida, ti conduce sulla via della salvezza e ti sollecita a compiere le opere di bene, nella misura di ciò che è stato decretato per te in eterno e che ti è stato assegnato come razione [di acqua] (*ṣirb*)⁽¹²⁷⁾.

La prima delle stazioni dell’assistenza di elezione sta nel tuo occuparti della scienza prescritta dalla Legge, scienza che il Legislatore ti ha raccomandato di acquisire; l’ultima di esse è dove [l’assistenza] viene fatta arrestare per te. Se le stazioni vengono completate per te sarai arrivato al *tawḥīd*⁽¹²⁸⁾ che afferma l’Unità di Se stesso per mezzo di Se stesso, *tawḥīd* con cui

125 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXIII-92, Abū Dā’ūd, XXXIX-17, at-Tirmidī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal. Nel cap. 2 [I 57.27] Ibn ‘Arabī afferma: “La natura primordiale è la scienza dell’Unità divina che Allah ha connaturato nelle creature quando le fece testimoniare, afferrandole dalle loro reni e dicendo loro: “Non sono il vostro Signore?” ed esse risposero “Certo!” (Cor. VII-171): quindi contemplarono la Signoria prima di ogni altra cosa”.

126 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *tangīs*, tagliare corto, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750.

127 Riferimento a Cor. LIV-28: “Ed informali che l’acqua va divisa tra di loro: ogni razione di acqua equamente proporzionata”.

128 Il termine *tawḥīd*, che ricorre più di 500 volte nelle *Futūḥāt* ed una sola volta nei *Fuṣūṣ al-ḥikam* [cap. XV], è l’infinito del verbo *wahḥada*, rendere uno o unico; quando esso è riferito ad Allah significa affermare o professare la Sua Unità o Unicità. Ibn ‘Arabī distingue il *tawḥīd* della Divinità, a cui corrisponde la formula: “Non c’è Dio se non Allah” e che implica la dualità di servitore e Signore, dal *tawḥīd* dell’Essenza, in cui Allah Stesso afferma la Sua Unità. Nel cap. 67 [I 325.31], commentando il versetto: “Allah testimonia che non c’è Dio se non Lui, e gli Angeli ed i possessori della scienza, costituiti secondo giustizia [attestano] non c’è Dio se non Lui, il Potente, il Saggio” (Cor. III-18) afferma: “Allah, sia Egli glorificato, ha detto “i possessori della scienza” e non “i possessori della fede”, in quanto il Suo atto di testimoniare il *tawḥīd* a favore di Se stesso non dipende da una notificazione (*ḥabar*), poiché in questo caso sarebbe per fede. Perciò colui che testimonia, testimonia qualcosa solo per scienza, altrimenti la sua testimonianza non è valida. Egli inoltre ha congiunto gli Angeli e coloro che posseggono la scienza a Se stesso per mezzo della lettera *wāw*, la quale implica l’associazione, e quest’ultima non può qui che riferirsi alla testimonianza: Egli ha quindi attribuito loro la scienza e non la fede, e ci ha fatto sapere che Egli intende colui a cui il *tawḥīd* risulta per mezzo della scienza speculativa o immediata e non per mezzo della notificazione”; nel cap. 69 [I 489.23] precisa: “L’adorazione contraddice il *tawḥīd* poiché esige un adoratore ed un Adorato”; nel cap. 172 [II 290.5] afferma: “La gente della Via di Allah ritiene che il *tawḥīd*, quando viene affermato [da altri che Allah], è identico all’associazione, poiché Colui che è Unico per Se stesso non diventa Unico per la tua affermazione che Egli è Unico [...] Il *tawḥīd*, secondo la realtà essenziale, è per noi nei Suoi riguardi un silenzio specifico, sia esteriormente che interiormente”; nel cap. 272 [II 580.8] aggiunge: “Sappi che il *tawḥīd* che è stato ordinato al servitore di conoscere o di professare non è il *tawḥīd* con

non è ammissibile [altra cosa] intelligibile; se invece [le stazioni dell'assistenza] sono parziali per te [avrà ottenuto] una parte delle Presenze dell'esistenza e delle sottilità (*latā'if*) della Magnanimità. Non c'è vita insieme all'ignoranza, né stazione.

[81] Capitolo sugli effetti dell'assistenza nei comportamenti,

limitatamente agli aspetti esteriori

Gli uomini si suddividono a questo riguardo in due classi: c'è chi la ottiene in modo completo, cioè il Polo summenzionato [nell'indice], il possessore del momento, e chi viene condotto da essa fin dove ha decretato il Sapiente, il Saggio.

Figliolo, quando l'assistenza è autentica la sua attestazione è data dall'ottenimento della scienza. Quando essa [scienza] è ottenuta per lui [il servitore] e l'assistenza nei suoi confronti è quindi autentica, essa produce la respiscenza (*ināba*), la respiscenza produce il pentimento (*tawba*), il pentimento produce la tristezza (*huzn*), la tristezza produce il timore (*hawf*), il timore produce l'estraniamento (*istihās*) dalle creature, l'estraniamento produce il ritiro (*halwa*), il ritiro produce la riflessione (*fikra*), la riflessione produce la presenza (*hudūr*), la presenza produce la vigilanza (*murāqaba*), la vigilanza produce la verecondia (*hayā*), la verecondia produce l'*adab*, l'*adab* produce l'osservanza dei limiti prescritti (*murā'āt al-hudūd*), l'osservanza dei limiti prescritti produce la vicinanza (*qurb*), la vicinanza produce la riunione (*wiṣāl*), la riunione produce la familiarità (*uns*), la familiarità produce la disinvoltura (*idlāl*), la disinvoltura produce la richiesta (*su'āl*) e la richiesta produce la risposta (*iğāba*)⁽¹²⁹⁾.

.....
cui il Vero afferma l'Unità di Se stesso [...] e se siamo tenuti ad esso per Legge, lo affermiamo nella sua sede e lo pronunciamo come ci è stato ordinato, sotto l'aspetto dell'avvicinarsi a Lui”.

Quanto al *tawhīd* dell'Essenza, che viene menzionato solo una decina di volte nelle *Futūhāt*, il testo più ampio si trova nel cap. 323 [III 85.25] ove Ibn 'Arabī afferma: “egli [Abū Yazīd] si è elevato dalla considerazione del *tawhīd* del Vero, in quanto *tawhīd* della Divinità, al *tawhīd* della Sua Essenza, in quanto Lui per Se stesso, non quanto al grado [divino] con cui è connesso il possibile, e Lo ha contemplato in quel *tawhīd* come Uno/ non Uno, spogliato dalle relazioni e dalle attribuzioni, sconosciuto alle possibilità, non correlato a Se stesso, in quanto ha scienza di Se stesso per Se stesso, ed Egli è in quel *tawhīd* stesso, non in quanto è identico ad esso e non in quanto non è identico ad esso [...] e questa è la perfezione dell'Unità (*ahadiyya*)”.

Nel cap. 172 [I 288.31], dedicato alla stazione del *tawhīd*, Ibn 'Arabī dà una definizione particolare del termine, che sarebbe superflua se esso fosse inteso nel suo senso più comune: “Sappi che il *tawhīd* è lo sforzo (*ta'ammul*) per ottenere nell'anima dell'uomo o del cercatore la scienza che Colui che gli ha dato l'esistenza è Unico, senza associati nella Sua Divinità”.

129 Se si include la scienza questo insieme è costituito da 19 stazioni. Questo numero, che è il valore numerico dei termini *wuḡūd* e *wāḥid* ed anche il numero delle lettere della *basmala*, ricorre, in riferimento alle dimore (*manāzil*), nei capitoli 22 [I 179.32] e 270 [II 572.34] delle *Futūhāt*, e nel *Kitāb manzil al-manāzil al-fahwāniyya*, a pag. 233-238 dell'edizione pubblicata nel secondo volume delle *Rasā'il*, Širkat al-quds, Il Cairo, 2017, ove Ibn 'Arabī fornisce una decina di corrispondenze di questo numero. Quanto all'elenco in se stesso non mi risulta che Ibn 'Arabī lo abbia riportato altrove nelle sue opere.

Tutte queste stazioni vengono denominate da alcuni dei nostri compagni come “la conoscenza”, e da altri come “la scienza” ⁽¹³⁰⁾.

La richiesta, secondo la suddivisione nelle sue varie specie, dipende dalla stazione che tu hai realizzato, e dallo stato. Chiedi dunque in base a ciò che Allah ha proiettato nella tua anima, e questa è la stazione della contemplazione (*mušāhada*): c’è chi è testimone (*šāhid*) di una traccia (*rasm*), chi di un segno indicatore (*wasm*) ⁽¹³¹⁾ e chi di sconcerto ed impotenza. “Tutti gli uomini hanno scienza della fonte a cui attingono” (Cor. II-60). **[82]**

Non si può ottenere nulla di queste stazioni se non dopo l’ottenimento della scienza delle prescrizioni formali (*al-ilm ar-rasmī*) e del gusto spirituale. La prima è simile alle scienze della speculazione – ed è ciò che è connesso con la rettificazione (*iṣlāḥ*) delle credenze – ed alle scienze della notificazione – ed è ciò che è connesso con te dei regimi legali. Di esse non va appreso se non quanto è necessario, conformemente a ciò che menzioneremo riguardo al grado della scienza, se Allah vuole.

La seconda è la scienza dei risultati (*natā’iḡ*) dei comportamenti e [la scienza] dei segreti. Essa è una luce che Allah getta nel tuo cuore, per mezzo della quale vieni a conoscenza delle realtà essenziali dei significati esistenziali, dei segreti del Vero nei Suoi servitori e delle saggezze deposte nelle cose: questa è la scienza dello stato. Ogni volta che il servitore è caratterizzato

130 Quest’affermazione è un monito a coloro che credono che la scienza sia scritta nelle pagine di un libro: i nomi delle sue stazioni possono essere riportati per iscritto, come in questo testo, ma la loro realizzazione è tutt’altra cosa.

131 Nel cap. 217 [II 508.34] Ibn ‘Arabī afferma: “Sappi che per la gente del gruppo il *wasm* ed il *rasm* sono due attributi estrinseci che procedono nella perpetuità per come sono proceduti nell’eternità, intendendo per come era previsto nella scienza di Allah, non che essi abbiano avuto luogo nell’eternità. Il *wasm* deriva dal marchio (*simā*) ed è il segno (*alāma*) divino sul servitore o nel servitore che indica che egli fa parte della gente dell’arrivo e della realizzazione. Quanto al *rasm* esso è la traccia [*qatār*, o effetto] del Vero sul servitore che si manifesta su di lui quando ritorna da uno stato che ha asserito di avere o da una stazione, e questa traccia che si manifesta su di lui attesta la veridicità della sua asserzione. Sappiate, Allah assista noi e voi con uno spirito da parte Sua, che il *wasm* in noi è come i Nomi per Allah: essi sono indicazioni di Lui affinché Egli sia conosciuto per mezzo di esse. E poiché i significati sono molteplici e le loro relazioni sono numerose, Egli ha attribuito all’Essenza a cui si riferiscono questi significati dei Nomi, a fronte di ogni significato un Nome che Lo indica e per mezzo del quale Egli è conosciuto, per l’ottenimento da parte di coloro che hanno scienza di ciò dei vantaggi connessi ad essi. Quindi Egli ha attribuito ad ogni stato e stazione un segno che si chiama *wasm*, che indica quella stazione e stato. [...] Quanto al *rasm* dal Lato divino, da cui procede questo *rasm* nell’essere contingente, si tratta della manifestazione nel Vero della traccia della risposta alla richiesta di coloro che chiedono, poiché non risponde se non ad una richiesta; e poiché la richiesta esige la risposta questa è una traccia in Colui che risponde, e questo è il *rasm* divino. La nostra prova di ciò è [il Suo detto]: “Quando i Miei servitori ti chiedono di Me, Io sono vicino, rispondo all’appello di colui che chiama quando chiama Me” (Cor. II-186). E poiché dal Lato divino la faccenda in se stessa è in questa guisa, la traccia si manifesta anche nel mondo, e se non fosse così si manifesterebbe nel mondo qualcosa che non ha fondamento nel Lato divino. [...] Non è possibile espandere questo argomento più di così; quanto ai dettagli l’esposizione sarebbe lunga quanto il mondo, e la traccia nel mondo non ha fine”.

da uno dei Nomi, il testimone (*šāhid*)⁽¹³²⁾ del suo stato attesta per lui l'autenticità o la falsità della sua caratterizzazione.

[83] I testimoni degli stati

Sappi, figliolo, che per colui che fruisce di assistenza [divina] in una delle cose che sono richieste per la beatitudine e in altre cose, il testimone del suo stato attesta la veridicità della sua asserzione, oppure la smentisce.

I testimoni degli stati sono di due tipi: un tipo che sussiste in colui stesso che fa l'asserzione, ed un tipo che sussiste nell'essenza di un altro, connesso (*muqārīn*) alla sua asserzione. Non vi è un terzo tipo.

Quello che dipende da lui stesso è come il colore giallo della codardia ed il colore rosso della vergogna, il cessare di contrastare Allah nei Suoi regimi, il sopportare le avversità da parte di chi asserisce di essere nella stazione della soddisfazione per il Decreto, e la remissione all'andamento del Destino in modo incondizionato.

Il tipo [di testimone], che esula (*nā'ī*)⁽¹³³⁾ dalla sua essenza, ma che sussiste nell'essenza di altri, è come il suo proporsi la ricezione di un atto (*infī'āl*) da parte di un certo essere, [atto] da lui determinato con la sua *himma* mentre egli è silenzioso⁽¹³⁴⁾, e ciò può avvenire in due modi.

O è ammissibile che egli vi arrivi con un mezzo (*hīla*)⁽¹³⁵⁾ tale che ciò avvenga, mezzo che non è noto appartenere a colui che asserisce [lo stato] per una circostanza (*li-qarīnati hālin*) che si

132 Qui il termine *šāhid* non è riferito al servitore, ma a ciò che in lui attesta la veridicità o la validità dei suoi stati. Nel Cap. 560 [IV 452.32] Ibn 'Arabī afferma: "Guardati dall'essere tra coloro che non chiedono al loro Signore, poichè chi non chiede al suo Signore, Lo accusa di avarizia: questo in generale. Se trascuri di fare ciò che ti ho raccomandato non biasimare che te stesso, poichè se eri ignorante io ti ho fatto conoscere [ciò che ignoravi], se ti dimenticavi o trascuravi io ti ho avvertito ed ammonito, e se fossi credente certo l'avvertimento ti gioverebbe. Io mi sono conformato all'ordine di Allah, per quello che ti ho ricordato, ed il tuo trarre profitto dall'avvertimento è un testimone per te della fede. Allah, quanto è Potente e Magnifico, ha detto riguardo a tutti noi: "Ed avverti, poichè l'avvertimento giova ai credenti" (Cor. LI-55). Se dunque l'avvertimento non ti giova sospetta della fede della tua anima, poichè Allah dice il vero ed ha notificato che l'avvertimento giova ai credenti".

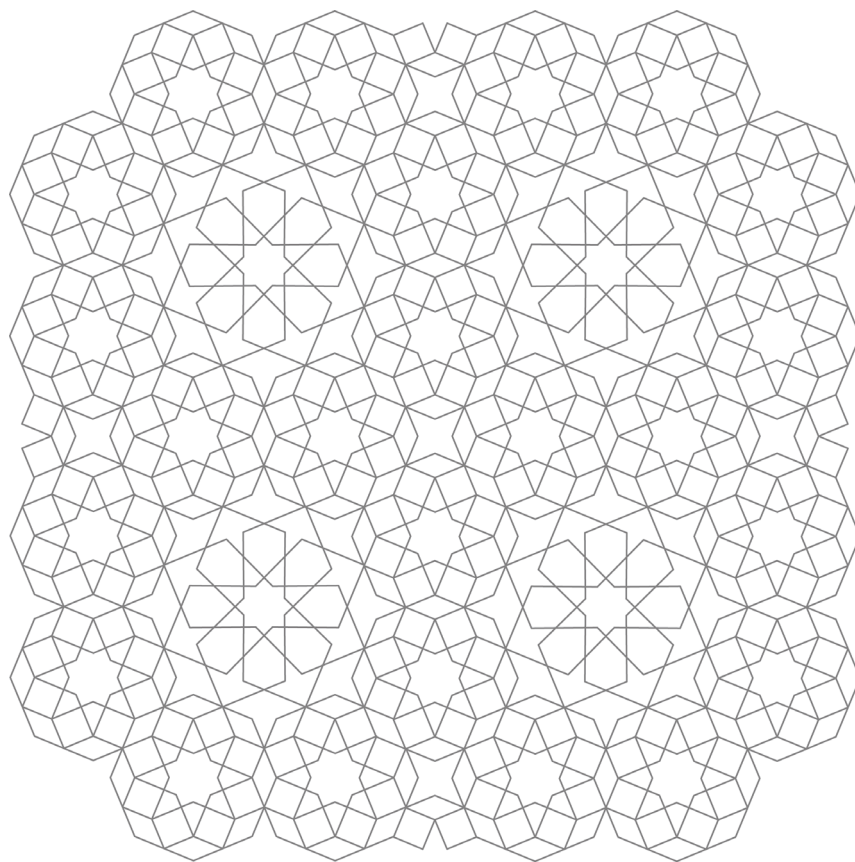
133 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *īnī*, secondo, attestata dalla maggioranza dei manoscritti, ma che non lega con la preposizione *an* che segue, tant'è che nel manoscritto Bayazid 3750 il copista ha aggiunto in margine *al-hānī*, che esula, che è fuori. Nei manoscritti Yusuf Aga 5001 [variante non segnalata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb] e Fatih 2874 si legge invece chiaramente *nā'ī*. Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *nā'*, che non è un aggettivo ma un'infinito o un nome.

134 In altre parole si tratta di far agire un altro essere senza dire nulla, per mezzo di un potere interiore, potere che sarà confermato se l'atto si produce, o smentito se non ha effetto alcuno.

135 Questo termine ricorre con questo significato in Cor. IV-98, ma può anche indicare un espediente o uno stratagemma. Nel cap. 186 [II 371.30] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che la stazione della rottura del corso

è verificata presso colui che lo osserva, [cioè] colui che discerne (*muntaqid*) [la validità o falsità del suo stato]; oppure è qualcosa che esula dal potere dell'uomo ⁽¹³⁶⁾.

Questi testimoni degli stati si limitano [a questi due tipi]. Il nostro scopo in questa epistola è la brevità, non la prolissità e il dilungarsi, e con ciò che è semplice e completo negli aspetti si raggiunge lo scopo, se Allah, sia Egli esaltato, vuole, poiché l'abbondare [nelle parole] porta a noia e fastidio. Ed Allah è Colui che guida, non c'è Signore altri che Lui.



abituale degli eventi ha diversi aspetti. Tale rottura può aver luogo per dei poteri psichici, poiché i corpi del mondo sono soggetti all'influsso della *himma* psichica, così come Allah, sia esaltato, ha stabilito per essi; talora ha luogo per dei mezzi (*hiyal*) fisici noti, come i filatteri ed altri simili, argomento ben noto ai sapienti; talora ha luogo accordando lettere ed ascendenti e questo appartiene alla gente che osserva gli astri; talora ha luogo per mezzo di nomi pronunciati da chi li menziona, per mezzo dei quali si manifesta quell'atto che viene denominato rottura del corso abituale agli occhi di chi osserva, non in realtà; e talora ha luogo realmente nella misura della potenza di quel nome. Tutto questo rientra nel potere della creatura, per disposizione di Allah, ma vi è anche una rottura del corso abituale che è propria del Lato divino e nella quale il servitore non ha alcun potere”.

136 Nel seguito del testo Ibn 'Arabī spiegherà più in dettaglio sia l'agire tramite la *himma*, sia i carismi.

[84] La seconda sfera, che riguarda la Fede. Il primo levante, che concerne la conformità. La falce lunare calante di fine mese si è levata nell'anima dell'Imām che governa il mondo del Ġabarūt e del Malakūt ed ha coperto.

Non sanno forse l'Imām molto sapiente e coloro che sono dotati di intelletto e di ispirazione, che la luce del mattino della conformità (*muwāfāqa*) si è espansa (*tanaffasa*) ed ha fatto apparire ciò che si nascondeva durante il propagarsi (*fī mā 'as'asa*) [della notte] ⁽¹³⁷⁾, e che per mezzo della conformità della somiglianza (*mudāhā*) delle due essenze (*dātān*) ⁽¹³⁸⁾ in modo perfetto nel mondo del simile ⁽¹³⁹⁾ esistente si è manifestata l'assistenza nel mondo dell'immagine (*mitāl*) ⁽¹⁴⁰⁾ della Magnanimità?

137 I due verbi riportati tra parentesi ricorrono in Cor. LXXXI-17 e 18: “[giuro] per la notte quando si propaga, e per il mattino quando si espande”.

138 Aṣ-Ṣalāhī non dà spiegazioni sulle due essenze, mentre per al-Kurdī si tratta di Signore e servitore. Una conferma di questa interpretazione si può trovare nel cap. 73, questione CLIII [II 130.11], ove Ibn 'Arabī afferma: “L'unificazione (*ittihād*) consiste nel fatto che le due essenze diventano un'unica essenza, sia essa servitore o Signore; non può esservi unificazione che nel dominio dei numeri o in quello della Natura e si tratta di uno stato transitorio (*hāl*)”.

139 Questo termine non è vocalizzato in alcun manoscritto antico, per cui potrebbe trattarsi sia di *mitl* che di *matal*, entrambi di frequente uso coranico; il primo ha il significato del sostantivo “simile” e viene usato per il nostro “come” comparativo, il secondo ha il significato di similitudine e di descrizione per mezzo di una comparazione. Per aṣ-Ṣalāhī si tratta di *matal*, poiché cita un versetto coranico in cui è riportato questo termine, ed aggiunge che esso si riferisce all'Uomo Universale, mentre nel commento di al-Kurdī non è chiaro quale delle due letture egli abbia adottato, non essendo il testo vocalizzato. L'espressione “il mondo del simile” non si trova, a mia conoscenza, in altri passi delle opere di Ibn 'Arabī, per cui è difficile capire a cosa essa si riferisca. Una conferma dell'interpretazione, non della lettura, di aṣ-Ṣalāhī si può trovare nell'affermazione: “*laysa ka-mitli-hi ša'y*” “che ricorre in Cor. XLII-11.

Nei commenti exoterici del Corano questa parte del versetto viene intesa come: “Non c'è cosa simile a Lui”, in quanto la maggior parte dei commentatori considera pleonastica in *ka-mitli-hi* la lettera *kāf*, che prefissa ad un nome significa “come”, così come in italiano è pleonastico il come di “ora come ora”, mentre altri commentatori considerano come pleonastico il termine *mitl*, simile. Per Ibn 'Arabī invece questa *kāf* può anche non essere pleonastica, bensì qualificativa (*kāf aṣ-ṣifa*), ed è questa la lettura che egli sottoscrive [(*wa-huwa maḍhabu-nā*) nel Cap.499 (IV 135.10)]; il senso della frase allora è: “Non c'è cosa simile al Suo simile (*laysa mitla mitli-hi ša'y*)”, come afferma nei capitoli 89 [II 97.30], 198 [II 470.25], 278 [II 603.9], 292 [II 662.2], 329 [III 109.27], 360 [III 282.5] e 499 [IV 135.33], aggiungendo che il Suo simile è l'Uomo universale o Adamo, creato sulla Sua forma, e che se non c'è cosa simile al Suo simile, a maggior ragione non c'è cosa simile a Lui.

140 Questo termine, che ricorre più di 150 volte nelle *Futūḥāt*, a seconda del contesto può essere tradotto come esempio, modello, archetipo, prototipo, immagine, similitudine. Nelle *Futūḥāt* invece l'espressione ‘*alam al-mitāl*’ si trova solo nel cap. 1 [I 48.4], senza spiegazioni, e nel cap. 73, questione CLIII [II 128.34], ove Ibn 'Arabī afferma: “La *fahwāniyya* è l'allocuzione (*ḥitāb*) del Vero, faccia a faccia (*kāfiḥatan*), nel mondo dell'immagine (*mitāl*), e corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, riguardo all'*Iḥsān*: “Adora Allah come se lo vedessi”. Nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 79 dell'edizione citata, si trova l'affermazione: “Quando i significati [o le idee] prendono forma corporea (*tağassadat*) nel mondo dell'immagine”, che è simile a molti brani riguardanti l'immaginazione (*ḥayāl*), come ad esempio l'affermazione riportata nel cap. 352 [III 234.15]: “[...] l'immaginazione dà forma corporea (*yugassidu*) ai significati e li fa entrare nello stampo delle forme sensibili”. Il “mondo dell'immagine” sembra quindi essere un sinonimo del “mondo dell'immaginazione”, in senso macrocosmico, e così lo intende al-Kurdī. Nel cap. 311 [III 42.5] Ibn 'Arabī afferma: “Noi diciamo che il mondo è due mondi e che la Presenza è due Presenze, anche se dalla loro riunione è generata una terza Presenza. La prima Presenza è la Presenza dell'invisibile ed essa ha un mondo che è chiamato il mondo

Le Presenze sono due Presenze ⁽¹⁴¹⁾ ed esse hanno due segni indicatori: riunione (*ḡamʿ*) e separazione [*farq*] o: divisione] ⁽¹⁴²⁾, realtà essenziale (*ḥaqīqa*) e verità (*ḥaqq*) ⁽¹⁴³⁾, per via dell'esistenza di Creatore e creatura [o: creazione].

Se la teofania del simile è connessa con una parte dell'assomigliarsi (*taḍāḥī*) la conformità nella Presenza della separazione è relativa alla verità (*ḥaqqīyya*) e l'assistenza nel mondo inferiore è relativa alla creatura (*ḥalqīyya*). Se la teofania è connessa con la totalità la conformità nella Presenza della riunione è relativa alla realtà essenziale (*ḥaqīqīyya*) e l'assistenza nel mondo inferiore è relativa al Creatore (*ḥālīqīyya*).

L'assistenza dell'essere contingente (*kawn*) è un ramo della conformità dell'entità e l'assistenza delle figure (*aṣbāḥ*) [cioè delle forme corporee] è una conseguenza della conformità degli spiriti. “Gli spiriti erano eserciti radunati” ed i corpi sono travi puntellate ⁽¹⁴⁴⁾; “quelli di loro

dell'invisibile; la seconda Presenza è la presenza della percezione sensibile (*ḥiss*) e della testimonianza ed il suo mondo è chiamato il mondo della testimonianza [...] Dalla loro riunione è generata una Presenza ed un mondo: la Presenza è la Presenza dell'immaginazione ed il mondo è il mondo dell'immaginazione, che è la manifestazione dei significati in forme sensibili, come la scienza nella forma del latte”.

141 Per al- Kurḍī “le Presenze divine rientrano e sono riconducibili alla Presenza della manifestazione (*zuḥūr*) ed alla Presenza dell'essere nascosto (*butūn*)”, che sono assimilabili alle due Presenze menzionate nella nota precedente. Nelle *Futūḥāt* l'espressione “due Presenze” è anche riferita alla Presenza umana ed a quella divina [cap. 2 (I 53.24 e 54.14) e cap. 369 (III 398.24)] o alla Presenza del Signore ed a quella del servitore [cap. 5 (I 111.29)]. D'altra parte nel seguito del testo si parla esplicitamente di Presenza della riunione e di Presenza della separazione.

142 Entrambi i termini presuppongono la molteplicità (*kutra*) e la distinzione (*tamyīz*), come è precisato nel cap. 222 [II 516.28] a proposito del termine *ḡamʿ*, che Ibn ʿArabī usa spesso anche nel senso grammaticale di plurale. Nello stesso capitolo, dopo aver citato una decina di definizioni riportate da altri, spiega qual è per lui il significato “tecnico” di questa parola [II 516.21]: “La riunione è che tu riunisca ciò che Gli è proprio di quanto hai attribuito a te stesso dei Suoi Attributi di relazione e dei Suoi Nomi, e che tu riunisca ciò che ti è proprio di quanto il Vero ha attribuito a Se stesso dei tuoi attributi di relazione e dei tuoi nomi, sì che tu sei tu e Lui è Lui. La riunione della riunione è che tu riunisca in Lui ciò che Gli è proprio e ciò che ti è proprio riconducendo il tutto a Lui”. Nel testo che sto traducendo è probabile che il termine *ḡamʿ* non sia da intendersi in questo senso tecnico, bensì in senso più letterale, come nel cap. 2 [I 64.35] ove è affermato: “Ogni essere, quale esso sia in generale, si trova necessariamente o nell'entità [o: occhio, visione] della riunione (*ʿayn al-ḡamʿ*) o nell'entità della separazione (*ʿayn al-farq*): non c'è modo che un essere sia privo di [una di] queste due realtà essenziali, né che mai le riunisca entrambe. Il Vero e l'Uomo sono nell'entità della riunione ed il mondo è nell'entità della separazione”.

143 In uno *ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche ricorre la frase: “Ogni verità ha una realtà essenziale”, che Ibn ʿArabī riporta nei capitoli 69 [I 407.20], 89 [II 168.6], 122 [II 204.31], 198 [II 432.17], 263 [II 563.5], 349 [III 210.8], 388 [III 541.32 e 34] e 559 [IV 385.6]. In questo caso il termine *ḥaqq*, non determinato dall'articolo e con valore collettivo, per via dell'aggettivo “ogni”, non è riferito al Vero ma alle verità o realtà apparenti che manifestano le realtà essenziali che sono alla base della loro esistenza. Nel cap. 263 [II 563.5] è affermato che: “la realtà essenziale è ciò su cui si basa l'esistenza per quanto vi è in essa di diversità, similarità ed opposizione”. L'umanità è la realtà essenziale degli uomini, così come la “lignità” è la realtà essenziale del legno in tutte le sue forme.

144 Riferimento a Cor. LXIII-4. I corpi non sono alberi, ma legni senza vita che non si reggono da soli: ciò che dà loro la vita sono gli spiriti.

.....

che si erano riconosciuti come amici” là “sono in accordo” qui e sono felici, “quelli di loro che erano nemici l’uno verso l’altro” là “sono in contrasto” ⁽¹⁴⁵⁾ qui e soffrono per la difficoltà.

L’assistenza appartiene ai pii (*abrār*) e la conformità ai signori dei segreti.

L’assistenza riguarda i comportamenti e la conformità riguarda il colloquio intimo.

C’è una relazione tra l’assistenza e la conformità: quando esse si riuniscono c’è la faccenda strabiliante (*al-amr al-‘uḡāb*) ⁽¹⁴⁶⁾, quando esse sono separate ha luogo il velo (*hiḡāb*).

La loro riunione dipende dall’equità (*inṣāf*) e la loro separazione è nota come l’amore della preminenza.

L’assistenza si accompagna alle cose acquisite e la conformità si accompagna alle cose donate.

[85]

Se la felice stella ⁽¹⁴⁷⁾ è in armonia con la sua falce lunare, l’esistenza segue un unico corso (masāq).

E se l’entità della loro connessione reciproca è negata, l’esistenza è sminuita rispetto all’esistenza che segue la retta via.

Guarda col tuo cuore dov’è la tua quota di esse [la stella e la falce]: nella riunione o nel mondo che si è separato? ⁽¹⁴⁸⁾

145 Il testo tra virgolette è uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LX-2, Muslim, XLV-159 e 160, Abū Dā’ūd, XL-16 e da Ibn Ḥanbal. Nel cap. 90 [II 170.31] Ibn ‘Arabī afferma: “A proposito di questa riunione (*ḡam*) [il patto primordiale menzionato in Cor. VII-172], il Profeta, su di lui la Pace, disse: “Gli spiriti erano eserciti radunati” e quando Allah li riunì, li riunì nella Presenza della rappresentazione (*tamattul*). Quelli che là erano faccia a faccia, quà si riconoscono come amici, quelli che là erano dorso a dorso, qui sono nemici l’un l’altro, e quelli che là erano faccia a dorso o fianco od altro, lo sono qui. A questo proposito ho composto i seguenti versi: *Certo i cuori sono eserciti radunati nella Presenza della riunione: essi compaiono in mostra poi se ne vanno. - Quelli di loro che si erano riconosciuti come amici saranno in accordo, quelli di loro che erano nemici gli uni con gli altri saranno in contrasto*”.

146 L’espressione “cosa strabiliante (*ṣay’ uḡāb*)” ricorre in Cor. XXXVIII-5 in riferimento all’affermazione profetica dell’Unicità divina. Al-Kurdī in questo caso la riferisce allo svelamento, che si contrappone al velo menzionato subito dopo.

147 In precedenza Ibn ‘Arabī aveva designato con questa espressione la stella della Sollecitudine.

148 Nell’edizione di Abrār Aḥmad Shāhī l’ultima parola è mancante.

[86] La terza sfera, che riguarda l'Ihsān. Il primo levante divino. Il crescente lunare si è levato nello spirito del Polo nell'istmo della Misericordia e della Paura, ed ha impedito ed ha dato.

Non sa forse il saggio che l'esistenza è un tizzone ardente (*qabas*) ⁽¹⁴⁹⁾; un mattino che si è espanso [luminoso], una notte che ha propagato [le tenebre] ⁽¹⁵⁰⁾; intelligenza (*ʿaql*) e percezione sensibile; nicchia e lume ⁽¹⁵¹⁾. [L'esistenza] venne accesa nella più fine coppa nella sala di un'oscura prigione. I sensi furono illuminati, i piccoli di antilope (*ḡādir*) ⁽¹⁵²⁾ dalle tane (*kinās*) ⁽¹⁵³⁾ vennero allo scoperto nei giardini dei soffi. Alle loro destre vi erano le coppe della familiarità (*īnās*), alle loro sinistre i tizzoni della disperazione, per ogni rivoltoso spione e [ogni] curioso dotato di sensi. Al-Ḥaḍīr, Elia ed i commensali accorti hanno bevuto [dalle coppe]. Tra di essi si avvicinò in fretta un piccolo di antilope (*yaḥḡūr*) ⁽¹⁵⁴⁾, come il ramo che si inclina (*al-ḡuṣn al-mayyās*) ⁽¹⁵⁵⁾, tenendo un bastone di mirto (*ās*) con cui ha colpito la testa: c'è un medico (*ās*) o uno che si preoccupa di curare? ⁽¹⁵⁶⁾ I portamonete sono stati svuotati, è

149 Il verbo *qabasa* significa prendere il fuoco dalla sua massa principale mediante un supporto infiammato, come il tizzone menzionato in Cor. XX-10 e XXVII-7. Entrambi i commentatori riferiscono il termine esistenza all'esistenza contingente, che è un tizzone dell'esistenza del Vero, il cui supporto di manifestazione sono le possibilità o le entità immutabili.

150 Ibn ʿArabī riprende qui i termini usati all'inizio della sezione riguardante la seconda sfera.

151 Riferimento al versetto della Luce (Cor. XXIV-35).

152 Abrār Aḥmad Shāhī legge *ḡādir*, senza la *madda* sull'*alif*, spiegando in nota che si tratta del verbo *ḡadara*, estirpare, sradicare, malgrado nel manoscritto Bayazid 3750, che è l'unico in cui non è riportata la *madda*, si legga in margine che si tratta dei piccoli delle gazzelle. Nella stessa pagina vi sono numerose annotazioni in margine, ma questa è la sola che abbia omissso di riportare.

A mia conoscenza il simbolismo del piccolo di antilope non ricorre in altri punti dell'opera Ibn ʿArabī, ma si ritrova nel *Diwān* di Ibn al-Fāriḍ e an-Nābulusi nel suo *Commento*, a pag. 13 del secondo volume dell'edizione pubblicata da Dār al-kutub al-ʿilmiyya Beirut, 2003, spiega: "*ḡādir* è il plurale di *ḡu'dar*, il piccolo dell'antilope [(*al-baqara al-waḥšīyya*), cioè la mucca selvatica, in quanto sia le antilopi che le gazzelle appartengono alla classe dei Bovidi] ed è una metonimia di coloro che posseggono i cuori generati dalle anime umane, poiché l'anima è simboleggiata dalla mucca ed il suo essere selvatica corrisponde alla sua assenza di familiarità con il mondo degli esseri contingenti. Quando essa si estingue in Allah si manifestano i cuori spirituali che derivano dal Comando di Allah".

153 Nella sua edizione ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb legge *al-kunnās*: non ho trovato questo vocabolo nei lessici arabi ed in nessuno dei manoscritti che ho consultato si trova il raddoppiamento della *nūn*. Nei manoscritti Fatih 2874, 2875 e Shehit Ali 1431 si legge invece chiaramente *kinās*, che è il luogo in cui si nascondono le antilopi e le gazzelle.

154 Questo termine può riferirsi sia al piccolo di antilope che al piccolo di gazzella. Non è chiaro se "tra di essi" si riferisca ai commensali o ai piccoli di antilope menzionati in precedenza.

155 L'aggettivo *mayyās* è in genere riferito all'incedere ostentato di un uomo che s'inclina da un lato e dall'altro, ma quando è applicato ad un ramo si riferisce al suo inclinarsi sotto l'impeto del vento. La figura simbolica del ramo che si inclina (*mayyāl*) ritornerà anche nel seguito del testo [vedi nota 1088].

156 Questa espressione sembra richiamare il versetto 27 della Sūra della Resurrezione [LXXV] che recita: "Verrà detto: chi è un guaritore (*rāq*)?".

stata fatta scendere su di essa [esistenza] ⁽¹⁵⁷⁾ la più bella veste, gli uomini sono stati tentati, le guardie (*hurrās*) sono state gelose (*gāra*) ⁽¹⁵⁸⁾, coloro che si sono messi seduti (*ḡullās*) hanno disdegnato [(*anifa*), lett.: arricciato il naso]. “Non c’è danno per voi ed io non sono disattento e negligente. O tu che ponderi bene le cose ⁽¹⁵⁹⁾, temi colui che tira indietro [il diavolo] (*ḥannās*) ⁽¹⁶⁰⁾, poiché la sua ispirazione è una suggestione (*waswās*)” ⁽¹⁶¹⁾.

Poi si mise a recitare il foglio di pergamena affinché la bilancia (*qisṭās*) fosse eretta, e disse: “Osservate il Trono del vostro Signore: una nave carica (*fulk maṣḥūn*) ⁽¹⁶²⁾ dei Suoi uomini, custodita dalle Sue guardie. Egli ha messo insieme il Suo Angelo al Suo demone, la Sua ispirazione alla Sua suggestione, il Suo Inferno al Suo Paradiso, il castigo della Sua estraneità (*wahṣa*) alla delizia della Sua familiarità”. [87]

Il conoscitore esalò un respiro (*tanaffasa*) e la fece correre (*fa-aḡrā-hu*) [la nave] ⁽¹⁶³⁾ nel mare della Volontà come un mormorio (*hams*), e la colpirono le onde degli stati dei suoi amanti e stavano per farla a pezzi. Gli scritti (*katā’ib*) ⁽¹⁶⁴⁾ silenziosi dei Suoi decreti (*manāyā*) colpiscono con veemenza gli arabi eloquenti ed i persiani ⁽¹⁶⁵⁾. Egli giurò per i pianeti (*ḥunnas*) che corrono

157 Questa è l’interpretazione di al-Kurdī. Per aṣ-Ṣalāḥī il pronome si riferisce al medico, per il quale vengono svuotati i portamonete.

158 Ho adottato questa traduzione perché questo è il senso che Ibn ‘Arabī attribuisce a questo verbo nelle *Futūḥāt*, [in italiano si dice “custodire gelosamente”] ma lessicalmente *gāra* potrebbe anche derivare dalla radice *gayn-wāw-rā’*, e tra i significati di questa forma vi è quello di esaminare attentamente.

159 Letteralmente: “O tu che percorri con i cinque [sensi] le sei [direzioni]”.

160 Nella sua edizione ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb legge *al-ḥunnās*, termine che non ho trovato nei lessici. *Al-ḥannās* ricorre in Cor. CXIV-4.

161 Dal contesto non si evince chiaramente chi proferisce questa frase; per al-Kurdī potrebbe trattarsi del piccolo di antilope con il bastone oppure dell’esistenza vera.

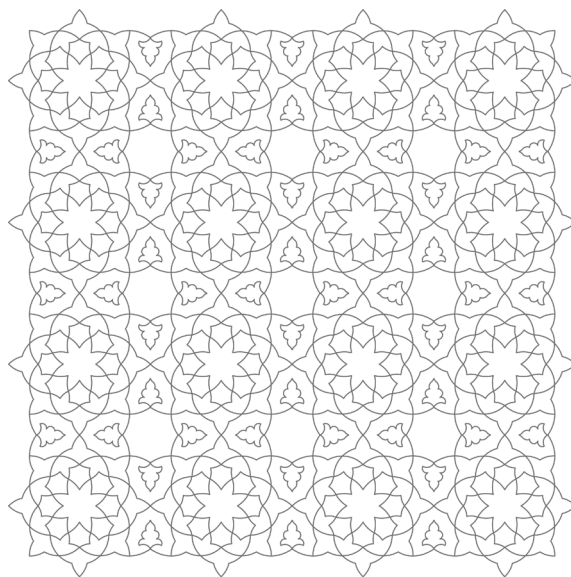
162 Nell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb è riportato *falak*, che significa sfera, e questa è anche la lettura dei due commentatori. Nella maggior parte dei manoscritti il termine non è vocalizzato, ma nei manoscritti Fatih 2874 e Aya Sofya 2120, non utilizzati dagli editori, si legge chiaramente *fulk*. D’altra parte l’espressione “nave carica” ricorre tre volte nel Corano (XXVI-119, XXXVI-41 e XXXVII-140) e nella poesia che conclude questa sezione si legge: “Osserva il Trono sulla sua acqua: un’arca (*saḥāna*) che corre”.

163 Aṣ-Ṣalāḥī attribuisce il soggetto del verbo *aḡrā* alla frase riportata tra virgolette ed il complemento oggetto al conoscitore, mentre al-Kurdī attribuisce il soggetto dei verbi *tanaffasa* ed *aḡrā* al Vero, ed il complemento oggetto al conoscitore: entrambi quindi attribuiscono al verbo *tanaffasa* un senso transitivo che non mi risulta attestato dai lessici. Tutto il brano in prosa rimata che segue, come pure la poesia, fa riferimento al simbolismo della nave, tant’è che si parla di poppa e di prua, ma poiché i commentatori hanno letto sfera e non nave, non correlano questo testo con il discorso che lo precede e che è proferito dal conoscitore.

164 Questo termine, che è il plurale di *katība*, può significare anche truppe, ed in questo senso viene interpretato da aṣ-Ṣalāḥī.

165 Al-Kurdī spiega questa frase riferendola al fatto che all’epoca del Profeta i poeti gareggiavano affinché i loro versi più belli fossero appesi alla porta della Ka’ba [da cui il nome *al-mu’allaqāt*] e la poesia più bella era quella che veniva lasciata appesa, sostituendo la precedente, finché al-Labīd vi appose la sua poesia che iniziava con: “Ogni cosa eccetto Allah è falsa” e nessuno riusciva a comporre dei versi più belli. Il Profeta ricevette allora la Sūra *al-‘Alaq* [XCVI] ed ordinò che venisse appesa alla porta della Ka’ba. Al-Labīd, informato di ciò si recò

retrocedendo ⁽¹⁶⁶⁾ che essa era una roccaforte gremita di gente e rasa al suolo, apparente e cancellata: l'hanno preparata i signori delle leggi (*nawāmīs*), si sono dispiegate in essa le code dei pavoni, sono stati incitati per essa i cammelli giallastri (*ʿīs*) ⁽¹⁶⁷⁾, ed il Misericordioso l'ha caricata con la gemma (*ḡawhar*) preziosa ⁽¹⁶⁸⁾, fuori da ogni arte di spoliazione e di vestizione. E la sua poppa (*mu'ahḥar*) è intelligibile e la sua prua (*muqaddam*) è sensibile. Essa navigherà nel mare della santità verso il completamento del sette e del sesto [in senso partitivo] ⁽¹⁶⁹⁾. Lì risorgeranno le anime, e verranno condotti l'intelligibile ed il sensibile e la situazione resterà com'era all'inizio: tra un pegno (*rahīn*) ⁽¹⁷⁰⁾ vincolato ed un depositario promesso sposo (*ʿarūs*) ⁽¹⁷¹⁾. Sia glorificato Colui che ha sviluppato (*tawwara*) la Sua creazione [o le Sue creature] tra un trasgressore (*ʿāʾit*) ⁽¹⁷²⁾ stolto ed un reggitore molto abile nel governare.



a leggerla e commentò: “Queste non sono le parole di una cretaura ma quelle del Creatore”, ed ebbe fede.

166 Riferimento a Cor. LXXXI-15 e 16.

167 Nel *Kitāb al-daḥāʾir wa-l-aḡāq*, a pag. 56, 59, 60, 108, 110 e 132 dell'edizione citata, Ibn ʿArabī spiega che questi cammelli simboleggiano le aspirazioni (*himam*).

168 L'espressione gemma preziosa ricorre nel cap. 559 [IV 338.26 e 422.15], redatto più di 30 anni dopo questo testo, in cui Ibn ʿArabī spiega che essa è una denominazione di Lui (*huwa*).

169 Il sette può essere riferito ai sette cieli ed alle sette terre ed il sesto all'ultimo dei giorni della loro creazione. Al-Kurdī legge il termine *sudus* come plurale di *sadīs*, nome di una specie di coppa che serve come unità di misura per i datteri.

170 Questa espressione ricorre in Cor. LII-21: “E ciascuno sarà preso come pegno per ciò che ha acquisito”.

171 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *ʿarīs*, che non modifica il senso e che è attestata dal manoscritto Bayazid 3750 e dal manoscritto Asafiyya 58.

172 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *ʿābit*, uno che si burla di qualcosa, variante segnalata anche dall'altro editore, ma la interpreta come “ciò che mescola” e riferisce il termine all'inizio dell'ingresso dell'essere vivente seminale nell'utero.

Osserva il Trono sulla sua acqua ⁽¹⁷³⁾: *un'arca* (safina) ⁽¹⁷⁴⁾ *che corre tramite [o: con (bi)] i Suoi Nomi; ed ammira un'imbarcazione* (markab) *che gira* (dā'ir) ⁽¹⁷⁵⁾ *ed al cui interno è depositato il carico della creazione.*

Essa procede in un mare senza riva ⁽¹⁷⁶⁾, *nell'oscurità dell'invisibile e nelle sue tenebre:*

le sue onde sono gli stati dei suoi amanti, e la sua brezza sono i soffi dei suoi figli (abnā') ⁽¹⁷⁷⁾

173 Riferimento a Cor. XI-7: "ed il Suo Trono [o il Trono di Lui (huwa)] era sull'acqua". Nel cap. 317, commentando questo versetto Ibn 'Arabī spiega [III 65.28]: "Qui la preposizione su (alā) ha il significato di in (fī), cioè il Trono era nell'acqua, come l'uomo era nell'acqua e da essa è stato generato, poiché l'acqua è la radice di tutti gli esseri, ed esso è il Trono della Vita divina". Va ricordato che nel *Kitāb ūqlat al-mustawfīz*, anteriore al testo che sto traducendo, a pag. 203 del terzo volume delle *Rasā'il*, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017, Ibn 'Arabī distingue cinque Troni: il Trono della Vita, che è il Trono della Personalità (huwīyya) ed il Trono del Volere (mašī'a), a cui si riferisce il versetto citato; il Trono glorioso (ma'īd) che corrisponde all'Intelletto primo, ed a cui si riferisce il versetto LXXXV-15; il Trono immenso, che corrisponde all'Anima universale o alla Tavola, ed a cui si riferiscono i versetti IX-129, XXIII-86 e XXVII-23 e 26; il Trono della Misericordia, che è la Sfera suprema ed il Corpo universale, ed a cui si riferisce il versetto XX-5; ed il Trono generoso, che corrisponde allo Sgabello (kursī), ed a cui si riferisce il versetto XXIII-116. Nel cap. 334 [III 128.4] Ibn 'Arabī distingue il Trono assoluto, privo di aggettivi o specificazioni, ed il Trono condizionato dagli aggettivi glorioso, immenso e generoso, senza però riportare le precise corrispondenze con l'Intelletto, l'Anima e lo Sgabello citate nell'opera precedente, né in questo né in altri capitoli delle *Futūḥāt*. Riguardo al Trono sull'acqua egli precisa nel prologo [I 4.5] che il Trono era sull'acqua prima dell'esistenza della Terra e del Cielo, e nel cap. 559 [IV 356.16] che il Trono era sull'acqua prima che il Misericordioso lo prendesse come Sua assise, conformemente ai versetti coranici VII-54, X-3, XIII-2, XXV-59, XXXII-4 e LVII-4 in cui è affermato che il Suo assidersi ebbe luogo dopo la creazione dei Cieli e della Terra.

174 Il termine *safīna* ricorre in Cor. XVIII-71 e 79 riferito ad una imbarcazione qualsiasi, ed in Cor. XXIX-15 riferito all'arca di Noè. Il termine *fulk* ricorre 23 volte nel Corano ed in otto occasioni è riferito all'arca di Noè: VII-64, X-73, XI-37 e 38, XXIII-27 e 28, XXVI-119 e XXXVI-41.

175 Come viene precisato nel verso seguente, l'arca naviga in un mare senza approdo.

176 Questa espressione, che ricorre già nelle opere di al-Ḥakīm at-Tirmidī, di an-Niffārī e di al-Gazālī, viene impiegata da Ibn 'Arabī per descrivere diverse realtà, tra cui l'anima, nei capitoli 251 [II 552.20], 332 [III 121.25] e 452 [IV 68.9]; il Corano nel Cap. 272 [II 581.11]; i Nomi divini nel Cap. 271 [II 578.20]; la scienza del possibile nel Cap. 360 [III 275.15]; e la conoscenza nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 140 dell'edizione citata. Entrambi i commentatori contrappongono il mare, inteso come l'esistenza assoluta, alle tenebre del mistero (*gayb*), ma potrebbe trattarsi anche del mare della Nube (ʿamā') menzionato nell'introduzione delle *Futūḥāt* [I 41.31] come un *barzakh* tra il Vero e la creazione, tanto più che nel cap. 383 [III 520.21] si parla di Trono della Nube. Nel cap. 13 [I 148.18] Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che Allah, sia Egli esaltato, prima di creare la creazione – e non si tratta di una precedenza temporale [...] – era "in una Nube, sotto la quale non c'era aria e sopra la quale non c'era aria". Essa fu il primo dei supporti di manifestazione divini in cui Egli Si manifestò. In essa si diffuse la Luce essenziale, così come appare nel Suo detto: "Allah è la Luce dei Cieli e della Terra" (Cor. XXIV-35), e quando quella Nube si fu tinta della luce, si dischiusero in essa le forme degli Angeli perdutoamente innamorati, che sono di un rango superiore a quello del mondo dei corpi naturali. Non c'è Trono né creatura che li abbia preceduti".

177 Nei primi quattro versi della poesia introduttiva del cap. 350 [II 210.26] ricorrono molti dei termini di questa poesia:

Se lo Spirito è svenuto per la Sua rivelazione che dire del Tempio della Sua oscurità?

Allah ha fissato i suoi angoli e lo ha fatto scorrere come una nave sulla sua acqua.

Esso non è un mare che abbia una riva, e dov'è il termine per i Suoi Nomi?

Il padre del mondo: se tu lo avessi conosciuto lo avresti visto identico ai suoi figli.

Il Tempio della Sua oscurità sembra indicare il Trono della Nube ed il padre del mondo sembra corrispondere al mare della Nube. Al-Kurḍī nel suo commento identifica il mare con il Soffio del Misericordioso e lo chiama

*Se tu la vedessi [la vedresti] procedere per il creato dall'alif della scrittura fino alla sua yā';
ed essa fa del ritorno il suo inizio e non c'è fine al suo cominciare.
Essa avvolge (yukawwiru) l'alba sulla sua notte, e la sua alba si estingue per il suo farsi sera (imsā')
(¹⁷⁸).
Ed osserva la Saggezza: una viaggiatrice (sayyāra) al centro dell'arca (fulk) (¹⁷⁹) ed ai suoi bordi;
e chi si mette a desiderare la Sua faccenda (ša'n) (¹⁸⁰) resta (yaq'udu) in questo mondo presso la Sua
carreggiata (sīsā') [o: il Suo limite] (¹⁸¹)
finché non vede in se stesso la Sua arca e l'arte (šin'a) di Allah nella sua/Sua produzione (inšā'). (¹⁸²)*

padre degli esseri (*abū l-mawğūdāt*). Per Ibn 'Arabī la Nube, il Soffio del Misericordioso, l'Immaginazione assoluta, e la Verità in cui e per cui ha luogo la creazione (*al-haqq al-maḥlūq bi-hi*) sono nomi diversi della stessa realtà [cfr. ad esempio il cap. 177 (II 310.13 e 26) ed il cap. 198 (II 391.24 e 33)]

178 Questi primi sette versi sono stati ripresi da Ibn 'Arabī nel *Kitāb ayyām aš-ša'n*, a pag. 57 del secondo volume delle *Rasā'il*, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017. In quest'opera essi sono preceduti dal seguente testo: "La faccenda è circolare; essa non cessa nelle realtà spirituali ed in quelle corporee, e tra esse vengono all'esistenza le forme mirabili e strane: "Alla luna abbiamo assegnato delle mansioni, finché torna ad essere come il vecchio racemo della palma da datteri" (Cor. XXXVI-39). Un dì che avvolge una notte, una notte che avvolge un dì; una sfera che ruota, una creazione che ruota, un discorso che ruota, delle lettere che ruotano, Nomi che ruotano, un Paradiso che ruota, un'estate che ruota, un inverno che ruota, un autunno che ruota, una primavera che ruota, un pianeta che ruota: "Come vi ha creato la prima volta così ritornerete" (Cor. VII-29) "e già sapete della prima configurazione" (Cor. LVI-62)".

179 Il termine *sayyāra* significa anche pianeta e come tale potrebbe essere qui tradotto se al posto di *fulk* ci fosse *falak*, sfera, lettura adottata da Abrār Aḥmad Shāhī, che però omette di segnalare che nei manoscritti Azhariyya 2101 e Shehit Ali 1431 si legge *fulk*, e che negli altri il termine non è vocalizzato.

180 Il termine *ša'n* ha molteplici significati, tra cui cosa, faccenda, occupazione, opera, stato, natura, modo d'essere, importanza, rango. Nel Corano esso ricorre in X-61, XXIV-62, LV-39, ove è riferito ad Allah: "Ogni giorno Egli è occupato in una faccenda [o è all'opera]" e LXXX-37. Non è chiaro a cosa si riferisca il pronome "suo" di genere maschile: escludendo la saggezza e questo mondo che sono di genere femminile, può riferirsi a colui che desidera, secondo al-Kurdī, oppure al Vero.

181 Il senso letterale di questo termine è la parte più alta del dorso (*qurdūdat az-ẓahr*) degli animali ed in particolare quella degli Asini e dei muli, che sono difficili da montare, e il garrese del cavallo. In senso metaforico indica il limite (*ḥadd*) assegnato dal Vero ad ogni essere, come nell'espressione riportata nei lessici arabi: "Lo ha spinto al *sīsā'* del Vero, cioè al suo/Suo limite". Quest'ultima è l'interpretazione di al-Kurdī. Nel manoscritto Azhariyya 2101, questo termine, vocalizzato *saysā'*, viene spiegato come la carreggiata della via (*qārī'at aṭ-ṭarīq*), probabilmente perché la carreggiata è la parte dorsale della via, quella percorsa da chi viaggia o cammina [La stessa spiegazione è riportata nei manoscritti Shehit Ali 1351, Aya Sofya 2120 e Carullah 1563, che probabilmente sono copie dello stesso originale]. Il termine *sīsā'* si trova anche nella sezione dedicata alla sesta sfera, ove è preceduto dal termine *qārī'at*, in un verso della poesia introduttiva della conclusione di questo libro, ove è preceduto dal participio "coloro che percorrono", nel quinto verso della poesia introduttiva del cap. 350, citata nella nota 177, ove è preceduto dall'ingiunzione "non restate" o "non sedetevi", e nel verso finale di una poesia riportata a pag. 506 del secondo volume del *Dīwān* edito da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb: [...] attieniti alla sola via di Aḥmad, poiché essa nella [o rispetto alla] Legge del tutto ha un *sīsā'*".

Questa poesia è stata tradotta da Stephen Hirstenstein nel vol. XXII del *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* [JMIAS], 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. Entrambi hanno tradotto *sīsā'* come timone assiale [dell'arca].

182 Nel riportare questa poesia nel suo *Dīwān* Ibn 'Arabī ha premesso questa frase: "Egli ha anche detto sul tema dell'avvolgimento a spirale (*kawr*) e della rotazione (*dawr*)" [pag. 10 dell'edizione di Bulāq del 1855, e pag. 15 dell'edizione Dār al-kutub al-ilmīyya, Beirut, 2002. Nell'edizione curata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb

.....

[88] La roccaforte della sua familiarità

Non sa forse il saggio che la realtà essenziale di questa nobile roccaforte è la veridicità (*ṣidq*)? Lacrime che scorrono ed una vampa di calore da parte di un innamorato pieno di scuse, falso e sleale, che si lamenta di emigrare da casa e della lontananza della meta del pellegrinaggio. Quando l'amante desidera ardentemente è un pellegrino. Quando [il falso innamorato] ha seguito le tracce? Quando ha abbandonato le cammelle gravide (*ṣṣār*)? ⁽¹⁸³⁾ Quando ha montato la fila dei cammelli e [ha navigato sul] l'altura dei mari? Quando ha attraversato le frontiere? Quando è arrivato a non aver quiete finché non ha congiunto le dimore (*diyār*) con le dimore? ⁽¹⁸⁴⁾ Mai e poi mai!

I tempi si sono trastullati con lui; egli si è dedicato a scherzare con le vergini (*abkār*), ad annusare i profumi dei fiori, al piacere del cogliere i frutti, dei cinguettii degli uccelli, del canto delle cortigiane accompagnato dalle corde [degli strumenti musicali], trascurando di osservare gli astri delle aurore. Le viste sono state accecate: egli è stato sviato e sconcertato; si è dispiaciuto del danno compiuto (*dīrār*).

Il crescente della fine del digiuno è stato avvistato ⁽¹⁸⁵⁾ come se fosse la metà di un braccialetto. Un oriente che ha illuminato, arte (*ṣin'a*) di un Saggio e tinta (*ṣibga*) ⁽¹⁸⁶⁾ di Uno che costringe con la forza (*ḡabbār*). Una sfera che ruota, due falci lunari di luna piena (*ibdār*) e di luna nuova (*ṣirār*) ⁽¹⁸⁷⁾, che si sono incontrate nei luoghi ove si cuciono gli *azrār* ⁽¹⁸⁸⁾. Acqua e fuoco, che

.....
questa frase introduttiva non è riportata]. *Kawr* è l'infinito del verbo *kāra*, la cui seconda forma, *kawwara* è riportata nel testo, e *dawr* è l'infinito del verbo *dāra*, il cui participio attivo *dā'ir* è attribuito nel testo al Trono.

183 Cfr. Cor. LXXXI-4 : “Quando le cammelle gravide saranno abbandonate”. Per gli arabi dell'epoca le cammelle gravide equivalevano alla ricchezza, poiché fornivano montatura, latte, carne, prole e pellame.

184 “Il desiderio (*ṣawq*) fu più affliggente che mai un giorno in cui le dimore si avvicinarono alle dimore”, verso di una poesia di Ibn al-Ḥaḡḡāḡ, morto nell'anno 391 dall'Egira, che Ibn 'Arabī riporta nelle *Futūḥāt*, cap. 178 [II 340.8] e cap. 369 [III 393.9] spiegando che si tratta del momento in cui l'amante vede la casa dell'Amato, nel *Kitāb al-ḥuḡub*, a pag. 140 del primo volume delle *Rasā'il* edite dalla Ibn al-'Arabī Foundation nel 2014, e nel *Kitāb al-iṣfār*, a pag. 95 del primo volume delle *Rasā'il* edite da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb. Nel nostro testo non si tratta più di vicinanza, ma di congiunzione dell'amante con l'Amato.

185 Entrambi gli editori leggono *uhilla*, senza segnalare varianti. Nei manoscritti Yusuf Aga 5001, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120 si legge *uhhila* [è stato accolto con un benvenuto], nel manoscritto Shehit Ali 1431 *ahalla* [è apparso], e nel manoscritto Bayazid 3750 sembra leggersi *ahhalla*; negli altri manoscritti c'è solo il corpo delle consonanti.

186 L'espressione “tinta di Allah” ricorre in Cor. II-138. Nel cap. 305 [III 23.23] Ibn 'Arabī identifica questa tinta con l'esistenza.

187 Penso si riferisca all'evolvere del crescente lunare verso la luna piena e della falce lunare decrescente verso la luna nuova. Nel cap. 72 [I 724.19] Ibn 'Arabī afferma che nella tredicesima notte del mese la falce lunare entra nella sua perfezione.

188 Questo termine, plurale di *zīrr*, non è traducibile in italiano con una o due parole: si tratta di piccoli pezzi di legno che vengono cuciti nei bordi del foro centrale di una tenda in modo da creare un anello nel quale entra il pilastro centrale di sostegno (*qawām*). Questi *azrār* circoscrivono il punto più elevato e centrale della tenda, sì che

non si sono incontrati se non per una faccenda immensa ⁽¹⁸⁹⁾; gli altri hanno litigato tra di loro, è stato attizzato un fuoco per la guerra (*ḥarb*) ⁽¹⁹⁰⁾. Presto, presto alla ricerca delle vendette. Le lame sono state sguainate, spade taglienti con ogni lama affilata; ora a destra e ora a sinistra. La cinghia è stata legata. La rovina è calata sul campo di battaglia dei miscredenti. Pessima dimora finale! E l'accordo (*ṣulḥ*) ha avuto luogo sul dinaro (*dīnār*), per bassezza (*dilla*) e piccolezza ⁽¹⁹¹⁾.

È spuntata la fede ed ha illuminato, si sono sciolti i nodi della pervicacia (*iṣrār*), il leone è stato in compagnia del piccolo cammello, il ruggito non ha fatto più paura agli altri animali. È stato rispettato il diritto del vicinato. Colui che ha agito bene è stato caratterizzato dall'abnegazione. Le opere cattive degli approssimati sono diventate le opere buone dei pii ⁽¹⁹²⁾. Ottimo risiedere nella migliore dimora, tra eccellenti timorati! Egli ⁽¹⁹³⁾ si è seduto in una riunione di rimembranza (*tadkār*), [ove] sono stati riportati fatti straordinari e notificazioni.

[89]

Si è alzato un oratore di una gente che viaggia molto (*ṣayyār*), ineguagliabile (*lā yuṣaqqu la-hu gubār*), facendo venire i segreti di schiave e donne libere: “Dove sono coloro che osservano, e dov'è la gente della trasposizione (*iṭbār*)?”

Quando si forma la luna piena risplendono le luci, e le luci fanno cessare le tenebre degli altri (*ẓulam al-agyār*) ⁽¹⁹⁴⁾, e gli altri sono la sede della difficoltà (*ʿatār*) [o: dell'inciampo].

la frase sembra alludere al centro attraverso il quale passa l'asse ed in cui si riuniscono i contrari e si risolvono le opposizioni. Un altro significato del termine è bottoni o asole [di una camicia] ed i due commentatori lo intendono in questo senso, riferendo il luogo dell'abbottonamento all'unione dei complementari.

189 La stessa frase ricorre nel cap. 559 [IV 393.27].

190 Possibile riferimento a Cor. V-64: “Ogni volta che essi [gli ebrei] accendono un fuoco per la guerra Allah lo estingue”.

191 Aṣ-Ṣalāhī attribuisce un senso positivo a questa frase, assimilando il dinaro all'oro, e quindi alla purezza, leggendo *dilla* come abbassamento e la piccolezza come l'opposto dell'orgoglio. Al-Kurdi invece le attribuisce un senso negativo, trattandosi di un accordo basato su cose mondane e pertanto effimero come tutte le cose mondane. Questa interpretazione mi sembra più consona al testo, poiché nel brano seguente è descritta una situazione di pace ed armonia che dipende dalla luce della fede, e non da un accordo tra le parti opposte.

192 Ibn ʿArabī riporta questo detto nelle *Futūḥāt*, nei capitoli 73, questione CLIV [II 136.30], 329 [III 109.3], 472 [IV 105.2], ove precisa: “In realtà non c'è altro che il bello per relazione ed il brutto per relazione, poiché tutto ciò che viene da Allah è bello, che sia brutto o che apporti la felicità. La faccenda è relativa”; e nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 80 dell'edizione citata.

193 Per aṣ-Ṣalāhī il soggetto del verbo è il fedele che opera bene, mentre per al-Kurdi è la fede stessa. Potrebbe anche trattarsi del Polo.

194 Nel cap. 271 Ibn ʿArabī spiega che vi sono due tipi di luce: una luce originaria ed una luce generata dall'oscurità dell'esistenza contingente, a cui fa riferimento ad esempio il versetto: “Un segno per loro è la notte: Noi togliamo da essa il dì ed essi sono nell'oscurità” (Cor. XXXVI-37). Questa luce generata è per i Profeti la luce dell'impeccabilità e per gli Intimi la luce della preservazione ed Ibn ʿArabī aggiunge [II 575.21]: “Ed i Profeti, su di loro la Pace, l'hanno presa come scudo per proteggersi dalle disgrazie degli esseri contingenti, che sono le tenebre degli altri”.

.....

Quando è luna nuova appaiono i segreti ed i segreti cancellano le tracce (*ālār*)⁽¹⁹⁵⁾, e le tracce sono la pietra di paragone (*mihakk*) e la misura (*miyār*) contro le anime e gli uomini⁽¹⁹⁶⁾. Ed essi [segreti] sono un faro elevato, che splende di sera e di mattina.

Un servitore eletto⁽¹⁹⁷⁾, ha praticato gli *dīkr*, i pensieri hanno incalzato, tra uno che resta ed uno che gira, [egli] ha tenuto lo sguardo fisso, gli sono state elargite le notificazioni, è sceso⁽¹⁹⁸⁾ con due lumi al mattino presto, ed ha avuto luogo il diniego (*inkār*)⁽¹⁹⁹⁾. Sono stati sollevati i veli, la luna piena della sottomissione (*taslīm*)⁽²⁰⁰⁾ si è levata ed ha illuminato, ed il tutto si è assoggettato (*adʿana*) alle due falci lunari del gioire (*istibšār*), ai due messaggeri del Re che riduce con la forza (*qahhār*).

O falce lunare delle notti oscure, brilla [anche] di giorno, poiché tu sei⁽²⁰¹⁾ *la ricreazione (nuzha) degli sguardi.*⁽²⁰²⁾

195 Questo termine può avere molti significati, tra cui vestigia, orme, segni, marchi indicatori. Ibn ʿArabī lo usa spesso in un senso simile al nostro “effetti”.

196 Nel cap. 559 [IV 359.34] Ibn ʿArabī afferma: “L’informare (*ihbār*) rende noti i segreti, e le notizie (*ahbār*) aggiudicano al credente la fede e la menzogna; la prova è la notizia che l’upupa ha comunicato a Salomone: “Vedremo se hai detto il vero o se sei tra i mentitori” (Cor. XXVII-27) [...] Quindi le notizie sono una pietra di paragone ed una misura: a loro favore testimoniano i segni (*ālār*) veridici e le luci che splendono”.

197 Possibile riferimento a Badr al-Ḥabašī. Nei versi finali della poesia che segue si parla di un erede eletto ed in un verso della poesia riportata a pag. 83 Ibn ʿArabī definisce Badr al-Ḥabašī “Ḥašīmīta per eredità”.

198 Entrambi i commentatori non riferiscono questo verbo al servitore: aṣ-Ṣalāhī lo attribuisce a Colui che accoglie le richieste (*muğīb*) e che copre (*sattār*), mentre al-Kurḍī lo attribuisce al messaggero del Re.

199 Nella sezione dedicata alla terza sfera divina si trova una frase simile: “Non si sono riuniti due, senza che apparisse la negazione (*nukrān*), venne fatta scendere una sintesi (*qurʿān*), e l’ha negata una discriminazione (*furqān*)”.

200 Questo termine si contrappone al diniego della frase precedente.

201 Abrār Aḥmad Shāhī invece di *anta* adotta la lettura *atat*, è venuta, è diventata, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750, ed afferma in nota che *anta* è attestato solo dal manoscritto Shehit Ali 1431, mentre si legge così anche nel manoscritto Azhariyya 2101, da lui usato, e nei manoscritti Aya Sofya 2120, Fatih 2874 e 2875 e Shehit Ali 1351 [nel manoscritto Yusuf Aga 5001 questa frase è illeggibile].

202 La stessa espressione ricorre in una poesia del cap. 463 [IV 88.12].

Tu sei cancellazione (maḥw) ⁽²⁰³⁾ e sei per l'occhio una luna piena ⁽²⁰⁴⁾, per la tua manifestazione nella luminosità (ḍiyā') data in prestito (mu'ār).

E quando appare la falce lunare dei significati, che si leva dal giardino dei segreti dille, con l'umiltà eccelsa, non con l'anima assertiva e con il diniego ⁽²⁰⁵⁾:

“O falce lunare che viaggi di notte nel petto ⁽²⁰⁶⁾, non abbandonare le tenebre (ḥanādis) degli altri.

Sii (kun) ⁽²⁰⁷⁾ un piccolo schiavo (‘ubayd) per la mescolanza con esse [le tenebre degli altri] (li qaṣri-hā) ⁽²⁰⁸⁾ ed un re (malīk) dopo una cancellazione che si impadronisce di voi (yanāla-kum) nell'ultima notte del mese”.

Una saggezza riguardo a cui le creature sono sconcertate, e due lumi che vengono accesi di giorno ⁽²⁰⁹⁾.

Oh meraviglia come essi [i due lumi] appaiono nella loro lucentezza (sanā') mentre la lucentezza del sole fa scomparire le luci ⁽²¹⁰⁾.

[90] *Ogni luce in ogni cuore è data in prestito, tranne nel cuore di un erede eletto.*

Ringrazia Allah, figliolo, per ciò che hanno donato gli effetti degli ḍikr ⁽²¹¹⁾.

203 Nel cap. 295 [II 678.6] Ibn ‘Arabī afferma: “La luna (*qamar*) non ha assolutamente luce alla sua origine; Allah ha cancellato la sua luce e quella luce che noi le attribuiamo è il riflesso della luce del sole nello specchio della luna quando la vista le sta di fronte. Quindi la luna è il supporto di manifestazione del sole ed in essa non c'è né poco né tanto della luce del sole”, e nel cap. 558 [IV 198.24] aggiunge: “La luce della forma dello Spirito insufflato è splendore [*daw'*] cioè luce propria], in quanto l'illuminazione del corpo naturale ha luogo solo per mezzo della luce del sole, ed Allah ha menzionato che Egli “ha creato il sole come splendore e la luna come luce” (Cor. X-5) Per questo abbiamo fatto della sua luce uno splendore, a causa del volto specifico che Allah ha in ogni essere o per l'effusione dello splendore sullo specchio del corpo predisposto. Nel riflettersi lo splendore del sole appare come manifestarsi dalla luna, e per questo abbiamo chiamato lo spirito particolare luce, in quanto Allah ha fatto della luna una luce ed essa è luce per creazione come il sole è splendore per creazione, ed esso [sole] è luce per l'essenza mentre la luna è cancellazione per l'essenza, quindi alla luna appartiene l'estinzione ed al sole la permanenza”.

204 Nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī quest'ultima parola è mancante.

205 Nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī l'ultima parola è mancante.

206 Letteralmente: tra le costole. Il termine *ḡawāniḥ* indica le costole del petto che avvolgono il cuore. Nel prologo delle *Futūḥāt* [I 9.22] Ibn ‘Arabī afferma: “Che l'amico, che Allah gli conceda lunga vita, si rallegri, poiché il cuore è integro e l'amicizia, come egli sa, risiede tra le costole”. Nel *Kūtāb taḡ ar-rasā'il*, a pag. 280 del secondo volume delle *Rasā'il*, Širkat al-quds, Il Cairo, 2017 si trova una poesia che inizia con: “O falce lunare che appari tra le costole, tu sei, per Allah, la mia meta ed il mio sostegno”.

207 Aṣ-Ṣalāhī collega questo imperativo al “dille” di due versi prima, mentre al-Kurdī lo lega alla frase precedente, ritenendo che sia rivolto alla falce lunare.

208 Il termine *qaṣr* ha molti significati, tra i quali castello, non essere all'altezza o non riuscire, pomeriggio e sera. Al-Kurdī lo interpreta nel senso di mescolanza (*iḥtilāl*), attestato nei lessici in riferimento al mescolarsi di luce e tenebre sul fare della sera.

209 Nel riportare questa poesia nel suo *Dīwān* Ibn ‘Arabī ha premesso questa frase: “Egli ha anche detto riguardo alla saggezza dell'apparizione del sole e della luna piena insieme di giorno” [pag. 11 dell'edizione di Bulāq del 1855, e pag. 15 dell'edizione Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2002].

210 Nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī l'ultima parola è mancante.

211 In margine al manoscritto Yusuf Aga 5001 è riportato che in un altro manoscritto al posto di *adkār* si legge *afkār*, pensieri. In effetti in tutti gli altri manoscritti si legge *afkār*.

.....

[91] Il secondo grado, riguardante la scienza della guida

La quarta sfera, che concerne l'Islām.

Il secondo ponente, riguardante la scienza.

La stella di una guida è scesa nel cuore dell'Imām che governa il mondo della testimonianza ed ha comunicato.

Colui che ci ha colmato con i Suoi doni e ci ha donato la Sua misericordia ha detto: “Allah attesta che non c'è Dio se non Lui, e [anche] gli Angeli e coloro che sono dotati della scienza [lo attestano], e che Egli esercita la Giustizia” (Cor. III-18). Egli, sia esaltato, ha notificato ai Suoi servitori la nobiltà della scienza, in quanto ha qualificato Se stesso con essa, ed è quindi necessario che tu – o figlio assistito e felice – sia convinto della sua nobiltà completa. Non c'è Attributo che abbia più ampie connessioni di essa [la scienza] per la sua connessione con ciò che è necessario, ciò che è ammissibile e ciò che è impossibile, e gli altri Attributi non sono siffatti.

Sappi che la nobiltà che spetta alla scienza è duplice: quanto alla sua essenza e quanto al suo oggetto. La nobiltà che spetta alla sua essenza è che ti fa arrivare alla realtà essenziale della cosa per come essa è, e che fa cessare per te i suoi opposti allorquando sussiste in te, come l'ignoranza di quell'oggetto della scienza, l'opinione, il dubbio, la noncuranza e ciò che si oppone ad essa [scienza].

La nobiltà che spetta al suo oggetto è quella che essa acquisisce dal suo oggetto, e come alcuni oggetti della scienza sono più nobili di altri, così alcune scienze sono più nobili di altre. Vi è una grande differenza tra chi ha scienza delle Qualità del Vero, sia Egli esaltato, e dei Suoi Atti, e chi ha scienza che Zayd è a casa e Ḥālīd è nel mercato, e come non c'è correlazione nella nobiltà tra i due oggetti della scienza, così non c'è tra le due scienze. Questa è la nobiltà che ricade sulla scienza in base all'oggetto.

Poi Allah, Gloria a Lui, ha lodato colui in cui sussiste l'attributo della scienza, lo ha elogiato, ed ha qualificato con esso i Suoi servitori, così come ha qualificato Se stesso [con esso attributo] in altri punti del Libro eccelso, come il Suo detto, sia Egli esaltato **[92]**: “Allah attesta che non c'è Dio se non Lui, e [anche] gli Angeli e coloro che sono dotati della scienza [lo attestano], e che Egli esercita la Giustizia” (Cor. III-18).

Egli, sia esaltato, ha notificato che i sapienti sono in realtà coloro che affermano l'Unità e l'affermazione dell'Unità (*tawḥīd*) è la più nobile stazione a cui si possa arrivare, al di là della

quale non c'è stazione se non l'affermazione della dualità (*taṭniya*) ⁽²¹²⁾: chi fa un passo falso nella via dell'affermazione dell'Unità, in modo formale [*rasman*] o: esteriore] o per stato interiore (*hālan*) ⁽²¹³⁾, cade nell'associazione. Chi erra in modo formale sarà perennemente infelice e non uscirà mai dal Fuoco infernale, né per un'intercessione, né per altro. Chi erra per stato interiore è affetto da noncuranza, che lo *dīkr* e cose simili cancellano, poiché la radice è salda e si può quindi sperare che il suo ramo venga riparato con l'aiuto e la sollecitudine di Allah, mentre il ramo non è così ⁽²¹⁴⁾.

Ed anche come il Suo detto, sia magnificata la Sua lode, riguardo al compagno di Mosè [cioè il Hīdr], su entrambi la Pace: “E gli abbiamo insegnato da presso di Noi una scienza” (Cor. XVIII-65), che è la scienza dell'ispirazione (*ilhām*). Quindi il sapiente è anche dotato di ispirazione e di segreti.

E come il Suo detto, sia Egli esaltato: “Tra i Suoi servitori temono Allah solo i sapienti” (Cor. XXXV-28), e quindi il sapiente è dotato di timore.

E come il Suo detto, sia Egli esaltato: “Ma non le capiscono [le similitudini] se non i sapienti” (Cor. XXIX-43), ed il sapiente che è dotato di comprensione da parte di Allah è colui che ha scienza delle saggezze dei segni di Allah e delle loro particolarità.

E come il Suo detto, sia Egli esaltato: “e coloro che sono saldi nella scienza” (Cor. III-7), ed il sapiente è quindi colui che è saldo e fermo, che non è mosso da incertezze, né scosso da dubbi, per la sua realizzazione delle realtà essenziali che ha contemplato per mezzo della scienza.

E come il Suo detto, sia Egli esaltato: “E non è per loro un segno che i sapienti dei figli di Israele lo sapessero?” (Cor. XXVI 197), e quindi i sapienti sono coloro che sanno le cose prima della loro esistenza e che informano di esse prima che le loro entità si attualizzino. Questo **[93]** è il nobile attributo che Allah ha ordinato al Suo Profeta Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, di accrescere, dicendo, sia Egli esaltato: “e di: O mio Signore, fammi accrescere in scienza” (Cor. XX-114) e non gli ha detto ciò riguardo ad altri Attributi.

212 Nel titolo del cap. 173 [II 292.10] Ibn 'Arabī afferma che l'affermazione della dualità è la stazione dell'associazione (*ṣīrk*).

213 Abrār Aḥmad Shāhī spiega in nota che i due termini si riferiscono rispettivamente alla Legge ed alla Via. Nel primo caso si tratta di un'associazione palese (*ḡalī*) o esteriore, nel secondo di un'associazione nascosta (*ḥafī*) o interiore.

214 Entrambi i commentatori spiegano che la radice è il *tawḥīd* formale: se esso sussiste si può sperare nella riparazione dello stato interiore, ma non viceversa, poiché il ramo non può influire sulla radice.

Che [Allah] ci accresca con questo solo nella scienza, poiché oggi giorno c'è gente – il cui numero non si conta – in cui prevale l'ignoranza riguardo alla stazione della scienza e le passioni si prendono gioco di loro tanto che essi dicono: “Certo la scienza è un velo”, ed essi sarebbero veridici in ciò se ci credessero, cioè che essa [la scienza] è un velo immenso che vela il cuore dalla noncuranza, dall'ignoranza e da ciò che è opposto ad essa.

Non c'è attributo più nobile di esso: che Allah ci doni una quota abbondante di esso. E come non rallegrarsi di questo attributo e rinunciare per esso ai due mondi? Esso ha due nobiltà grandi ed immense: la prima è che Allah, sia Gloria a Lui, ha qualificato Se stesso con esso; la seconda è che Egli ha magnificato con esso la gente della Sua élite tra i Suoi Profeti ed i Suoi Angeli, poi è stato benevolo con noi, sia Gloria a Lui, e non ha cessato di essere benevolo, rendendoci eredi dei Suoi Profeti in esso. Ed egli, su di lui la Pace, ha detto: “I sapienti sono gli eredi dei Profeti” ⁽²¹⁵⁾.

Per quale motivo, o gente, dobbiamo tralasciare un nome [“sapiente”] con cui Allah, sia Egli esaltato, ed il Suo Profeta ci hanno denominato, per un altro a cui diamo la preferenza rispetto al primo, dicendo “conoscitore (*ʿarīf*)” o un altro nome? Per Allah, ciò fa parte solo dell'opposizione (*muḥālafa*) che è connaturata all'anima al fine di non conformarsi ad Allah, sia Egli esaltato, in ciò con cui Egli l'ha denominata, ed essa è contenta che tu dica “conoscitore” e non dica “sapiente”. Cerchiamo rifugio in Allah dalla privazione (*ḥirmān*) dell'opposizione!

E anche se non c'è nella lingua araba un'inferiorità della conoscenza rispetto al grado della scienza [per quanto attiene alla definizione, tuttavia vi è un'inferiorità] per il fatto che [la conoscenza] ti conferisce la scienza di una sola cosa e non ottieni quindi se non un unico vantaggio, poiché essa è transitiva per un solo complemento oggetto, mentre la scienza ti conferisce due vantaggi, poiché è transitiva per due complementi oggetti ⁽²¹⁶⁾. Osserva ciò

215 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ʿArabī ha dedicato ad esso il capitolo 380 delle *Futūḥāt*.

216 Nel cap. 71 [I 636.17] Ibn ʿArabī afferma: “Quando diciamo: “Sapevo (*ʿalimtu*) che Zayd era in piedi”, il nostro oggetto (*maṭlūb*) non è Zayd in se stesso né la stazione eretta in se stessa, bensì la relazione della stazione eretta con Zayd, e ciò è un oggetto unico, trattandosi di una relazione unica ben determinata. Noi abbiamo scienza di Zayd da solo per mezzo della conoscenza, e della stazione eretta da sola per mezzo della conoscenza, e quindi diciamo: “Ho [rī]conosciuto (*ʿarāftu*) Zayd ed ho [rī]conosciuto la stazione eretta”. Questo grado manca ai grammatici ed essi si immaginano che la connessione (*taʿalluq*) della scienza della relazione della stazione eretta con Zayd sia uguale alla sua connessione con Zayd e con la stazione eretta, il che è sbagliato. Se Zayd non fosse noto (*maʿlūm*) e la stazione eretta non fosse anch'essa nota prima di quello, non sarebbe ammissibile mettere in relazione ciò di cui non si ha scienza con ciò di cui non si ha scienza, perché non si saprebbe se quella relazione è valida o no. Questo tipo di scienza viene chiamata dai dottori della Bilancia delle idee (*ashāb mīzān al-maʿānī*), [i logici] “concezione (*taṣawwur*)” ed essa è la conoscenza dei singoli termini [o: oggetti], mentre il “giudizio (*taṣdīq*)” è la conoscenza di oggetti composti, cioè la relazione di un singolo con un singolo per mezzo dell'informazione che l'uno fornisce riguardo all'altro. Secondo i grammatici si tratta dell'incoativo (*mubtadaʾ*) [soggetto nominale] e dell'enunciativo (*ḥabar*), mentre per gli altri [i logici] è il soggetto (*mawḍūʿ*) e l'attributo (*maḥmūl*)”, e nel cap. 441 [IV 54.24] aggiunge: “Sappi che Allah ha distinto i conoscitori (*ʿarīfūn*) ed i sapienti (*ʿulamāʾ*) per mezzo di ciò con cui li ha caratterizzati, differenziando gli uni dagli altri. La

nel Suo detto, sia Egli esaltato: “che voi non conoscete (*ta lamūna*), ma che Allah conosce” (Cor. VIII-60), dato che qui la scienza fa le veci della conoscenza ed è stata posta come suo sostituto, reggendo un solo complemento oggetto, e quindi le è toccata la privazione per la sostituzione ⁽²¹⁷⁾.

E se la scienza e la conoscenza si equivalgono nella definizione e nella realtà essenziale, cioè lo svelamento della cosa per come essa è, perché non manteniamo il nome con cui il Vero, sia Egli esaltato, ci ha denominato, senza opporci? Anzi **[94]**, per Allah, io affermo che colui che sostiene l’uso del [termine] conoscenza nella sede in cui per conformità all’*adab* divino è necessario usare [il termine] scienza, se avesse realizzato l’eredità profetica non chiamerebbe quella stazione se non scienza e non chiamerebbe il suo possessore se non sapiente, come ha fatto Sahl ibn ‘Abd Allāh [at-Tustarī] ⁽²¹⁸⁾ quando disse: “Il servitore non è conoscitore di Allah se non è sapiente di Lui, e non è sapiente di Lui se non è una misericordia per le creature” ⁽²¹⁹⁾. Poi ha aggiunto: “Il Cielo è una misericordia per la Terra, ed il ventre

Scienza è un Suo Attributo, mentre la conoscenza non è un Suo Attributo. Il sapiente è divino, il conoscitore è dominicale, secondo il linguaggio tecnico [degli iniziati]. Anche se la scienza, la conoscenza ed il sapere (*fiqh*) hanno tutti lo stesso significato (*maḥā*), si comprende tuttavia che c’è una differenza tra di loro nell’indicazione (*dalāla*), così come essi si differenziano nei termini. Del Vero si dice che è Sapiente, ma non si dice di Lui che è Conoscitore, né che è Dotto (*faqīh*), mentre tutti questi tre attributi si applicano all’uomo [...] Chi vuole realizzare la distinzione tra la conoscenza e la scienza, legga ciò che abbiamo menzionato nella nostra opera “I ponenti delle stelle”.

217 Nel cap. 71 [I 636.10] Ibn ‘Arabī afferma: “La conoscenza, nella lingua con cui è stato inviato il nostro Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è transitiva per un solo oggetto e quindi le spetta l’unità (*aḥadiyya*), ed essa è un nome nobile con cui Allah ha chiamato la scienza: quindi la conoscenza è scienza dell’Unità (*‘ilm bi-l-aḥadiyya*). La scienza è talvolta connessa con l’unità e con altri oggetti [di scienza], diversamente dal termine conoscenza: quindi i due termini si differenziano per ciò a cui essi si applicano. Talvolta la scienza prende in pratica il posto della conoscenza, come hanno menzionato i grammatici. Essi trovano una testimonianza di ciò nel Suo detto, sia Egli esaltato: “[...] che voi non conoscete (*lā ta lamūn*), ma che Allah conosce” (Cor. VIII-60), la cui interpretazione (*ta’wīl*) è “che voi non conoscete (*lā ta rifūn*)”, e quindi rende transitiva la scienza verso un solo oggetto, per sostituzione. La conoscenza non ha giurisdizione se non riguardo all’Unità ed essi [i grammatici] trascurano ciò che noi sappiamo. Anche la scienza ha come oggetto (*talaba*) l’Unità e per questo è corretto che la conoscenza sia uno dei suoi nomi, poiché la Scienza è il fondamento ed è un Attributo del Vero, mentre la conoscenza non è un Suo Attributo, ed Egli non possiede un Nome corrispondente per noi ad essa nella Legge, anche se essa e la scienza hanno la stessa definizione. Ma la conoscenza è uno dei nomi della scienza, come abbiamo detto, ed il conoscitore (*al-‘arif*) è uno dei nomi che ha tra di noi colui che ha la scienza dell’Unità (*al-‘ālim bi-l-aḥadiyya*)”.

218 Sahl at-Tustarī, celebre *ṣūfī* morto a Basra nell’anno 283 dall’Egira, fu maestro di al-Hallāg; delle sue opere sono rimaste un commento al Corano, *Kitāb fahmi-l-qur’ān*, ed una raccolta di detti. Ibn ‘Arabī lo menziona una cinquantina di volte nelle *Futūḥāt*.

219 Nel cap. 441 [IV 54.32] Ibn ‘Arabī afferma: “La Sua lode più perfetta riguardo a colui che ha eletto tra i Suoi servitori è per la scienza, più di quanto Egli loda i conoscitori, e noi sappiamo che la Sua elezione di colui che condivide con Lui l’attributo è quella più grande presso di Lui, in quanto Egli vede Se stesso in lui: il sapiente è lo specchio del Vero, ma il conoscitore ed il dotto non sono uno specchio per Lui, sia Egli esaltato. Per noi ogni sapiente in cui non si manifestano i frutti della sua scienza e che non è governato da essa non è un sapiente, ma è un portatore (*nāqil*) [come l’Asino che porta le reliquie]. La Scienza si accompagna senza dubbio alla Misericordia e quando vedi uno che pretende di avere la scienza e non afferma l’universalità della

della Terra è una misericordia per il suo dorso, e l'aldilà è una misericordia per questo basso mondo, ed i sapienti sono una misericordia per gli ignoranti, ed i grandi sono una misericordia per i piccoli, ed il Profeta, su di lui la Pace, è una misericordia per le creature, ed Allah, quanto è Potente e Magnifico, è Clemente con le Sue creature”.

Medita, che Allah ti assista, dove Sahl ha posto il sapiente ed in quale stazione lo ha fatto risiedere ed a chi lo ha assimilato. Sia lode ad Allah che ci ha assistito informandoci di ciò che questo Imām, che è l'argomento (*huḡḡā*) di Allah nei confronti dei *ṣūfī* realizzati, è venuto a sapere. Così ha menzionato Abū l-Qāsim al-Ġunayd ⁽²²⁰⁾ in un suo discorso in cui ha detto: “Salomone è l'argomento di Allah nei confronti dei Re, Giobbe è l'argomento di Allah nei confronti della gente della prova (*balāʾ*) – menzionando i Profeti, su di loro la Pace, e facendo di essi un argomento nei confronti di varie categorie di coloro che asseriscono, come in ciò che precede. Poi dopo di ciò ha detto – e Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è un argomento nei confronti dei poveri (*fuqarāʾ*), e Sahl ibn ‘Abd Allāh è un argomento nei confronti dei realizzati”. [95].

Questa è la testimonianza di al-Ġunayd, di cui l'Imām Abū l-Qāsim al-Quṣayrī ⁽²²¹⁾ ha detto nella sua *Epistola* menzionandolo tra i Maestri: “ed al-Ġunayd è il signore del gruppo” ⁽²²²⁾. Ed Abū l-Qāsim al-Quṣayrī faceva anch'egli parte dei signori degli iniziati, e sia lode ad Allah per l'accordo.

Nel suo discorso da noi menzionato Sahl ha solo detto: “Il servitore non è *conoscitore* di Allah ...” perché ha adottato il linguaggio degli iniziati, e ciò su cui essi hanno convenuto lo ha

Misericordia, egli non possiede alcuna scienza. La misericordia precede la Scienza: essa cerca [o ha come oggetto (*talaba*)] il servitore, poi la segue la Scienza. Questa è la scienza della Via che percorre la Gente di Allah e la Sua élite, e ciò corrisponde al Suo detto: “Gli abbiamo dato una Misericordia da parte Nostra e gli abbiamo dato una Scienza da presso di Noi” (Cor. XVIII-65). Questa è la scienza del gusto spirituale, non la scienza speculativa. Sappi che i conoscitori sono gli Unitari (*muwāḥḥidūn*), mentre i sapienti, pur essendo Unitari in quanto conoscitori, hanno anche la scienza dei rapporti (*nisab*) ed essi conoscono la scienza dell'Unità della molteplicità e dell'Unità della distinzione, e solo loro la posseggono”

220 Al-Ġunayd fu uno dei più celebri Maestri del *Taṣawwuf*: trascorse tutta la sua vita a Baghdād, ove morì nell'anno 297 dall'Egira, all'età di 76 anni. Ciò che è rimasto del suo insegnamento scritto è stato tradotto da Roger Deladrière in *Enseignement spirituel*, Sindbad, Parigi, 1983. Al-Ġunayd è citato una trentina di volte nelle *Futūḥāt*.

221 Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, nacque nell'anno 376 dall'Egira a Ustuwā, nel Ḥurāsān, e morì a Nīšābūr, ove trascorse la maggior parte della sua vita, nell'anno 465. Egli fu discepolo, per quanto riguarda il *Taṣawwuf*, di Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn ‘Alī ad-Daqqāq di cui sposò la figlia Fāṭima, e di as-Sulamī. Oltre alla celebre *Epistola* (*risāla*) sul *Taṣawwuf*, redatta nell'anno 437 dall'Egira, scrisse anche un Commento del Corano, intitolato *Laṭāʾif al-iṣārāt*, ed un Commento ai Nomi più belli di Allah, intitolato *Kitāb at-taḥbīr fī-t-taḍkīr*, di cui Faḥruddīn ar-Rāzī redasse un sunto.

222 Questa affermazione si trova all'inizio della sezione dedicata a Ġunayd, a pag. 21 dell'edizione curata da ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Dār al-kutub al-ḥadīṭa, Cairo 1966.

portato a menzionare ciò che ha detto, in modo da essere compreso. E l'*adab* divino e la stazione spirituale lo hanno indotto a non chiamarlo se non sapiente.

Abū Ṭālib [al-Makkī] ⁽²²³⁾ nel suo *Nutrimiento* (*qūt*) ha riferito di Sahl, Allah sia soddisfatto di entrambi: “Il nostro sapiente [Sahl] ha detto: “Il sapiente ha tre scienze: una scienza esteriore che egli prodiga alla gente dell’esteriore; una scienza interiore che egli non può manifestare se non alla sua gente; ed una scienza che è un segreto tra il sapiente ed Allah, che è la realtà essenziale della sua fede e che egli non manifesta né alla gente dell’esteriore, né alla gente dell’interiore” ⁽²²⁴⁾.

Osserva come Sahl ha applicato il nome “il sapiente” e di conseguenza il nome “la scienza”, e non ha detto “il conoscitore”, né “la conoscenza” per l'*adab* che abbiamo menzionato prima.

Quando qualcuno è in una stazione inferiore a questa nobile stazione [della scienza] e la sua *himma* non è connessa se non con una sola cosa, sia essa il suo Signore o la sua anima, la stazione stessa lo porta a chiamarsi conoscitore. La perfezione in realtà **[96]** c’è solo in chi contempla il suo Signore e la sua anima [cioè due complementi oggetto insieme], e questo viene indicato dagli iniziati con l’espressione “permanenza della traccia (*rasm*)” ed è ciò che hanno detto an-Naharḡūrī ⁽²²⁵⁾ ed altri.

223 Celebre *ṣūfī* morto a Bagdad nell’anno 386 dall’Egira. La sua opera principale è “Il nutrimento dei cuori (*Qūt al-qulūb*)”. La citazione che segue è riportata a pag. 149 del secondo volume edito da Dār al-kutub al-ilmīyya, Beirut, 1996.

224 Nell’introduzione alle *Futūḥāt* [I 31.11] Ibn ‘Arabī afferma: “Le scienze sono infatti di tre categorie. La scienza della ragione: essa è ogni scienza che ti risulti o in modo immediato, o in seguito ad una speculazione su di un’indicazione, a condizione che tu riesca a trovare il significato di quell’indicazione. E gli errori di questa scienza sono quelli propri del mondo del pensiero, il quale racchiude in sé questo tipo di scienza e ne è caratterizzato. Per questo si dice riguardo alla speculazione che ve n’è di valida e di difettosa. La seconda scienza è la scienza degli stati spirituali, a cui non è possibile accedere se non con il gusto: un razziocinante non è in grado di definirli, né è possibile dare prova della loro conoscenza. [A questa categoria appartengono] la scienza della dolcezza del miele, dell’amarezza dell’aloe, del piacere dei rapporti sessuali, dell’amore ardente, dell’emozione, della brama ed altre scienze di questo genere. È impossibile che uno conosca queste scienze a meno che non ne sia caratterizzato e le “gusti”. Quanto ai loro errori, essi sono propri della “gente del gusto”, come nel caso di colui in cui la bile gialla prevale nella sede del suo gusto per cui egli trova amaro il miele, anche se non è così, in quanto ciò che agisce direttamente nella sede del gusto è la bile gialla. La terza scienza è costituita dalle scienze dei segreti ed è la scienza che trascende il limite della ragione. Essa è la scienza dell’insufflazione dello Spirito di Santità nel cuore, che è caratteristica del Profeta e degli Intimi di Allah. Essa è di due specie: una è comprensibile mediante la ragione, come la prima scienza di questa classificazione, ma colui che la possiede non vi è pervenuto mediante una speculazione, bensì grazie al rango che questa scienza concede. L’altra è di due tipi: il primo è connesso con la seconda scienza, ma il suo stato spirituale è più nobile; il secondo tipo appartiene alle scienze delle notificazioni, cioè quelle in cui possono essere presenti sia la veridicità che la falsità, a meno che la veridicità di colui che informa sia già provata per colui che viene informato, così come del resto la sua infallibilità in ciò che comunica. Tale è il caso delle notificazioni ricevute dai Profeti, che Allah faccia discendere su di loro la Sua *salāt*, da parte di Allah, come ad esempio il loro essere informati riguardo al Paradiso ed a ciò che è in esso”.

225 Morto alla Mecca nell’anno 330 dall’Egira fu compagno di al-Ḡunayd. Alcuni dei suoi detti sono riportati

.....

Chi contempla il suo Signore senza contemplare nel contempo la sua anima, come ha detto uno di loro, è privo del vantaggio ed è imperfetto, poiché allora è il Vero Colui che contempla Se stesso per Se stesso, e così è [eternamente].

Che vantaggio ne trae colui che è estinto [totalmente] alla sua anima, secondo quanto ritiene, e che contempla il suo Signore in uno stato e che asserisce di essere in una contemplazione la cui esistenza come stato non è assolutamente ammissibile ⁽²²⁶⁾, come ha detto uno di loro, per l'impossibilità (*muḥāl*) ⁽²²⁷⁾ che introduce in essa [contemplazione]?

Si tratta solo di un'illusione nella stazione, in cui lo ha confuso – nella contemplazione del suo Signore con la permanenza della traccia come stato – la sua estinzione cosciente [lett.: per scienza] dalla sua traccia per l'impadronirsi (*tawallī*) di lui da parte del Vero in questa contemplazione, e quindi egli si è immaginato l'estinzione come stato nella traccia. Ma questa condizione – se egli asserisce di averla – è la condizione di chi dorme ed in cui il sonno ha occupato i suoi sensi e la sua anima, e quindi egli non è né coi sensi, né con l'immaginazione. Allo stesso modo è colui che asserisce di avere questa stazione: egli non è né con la sua anima, né con il suo Signore, ed è solo come questo dormiente che ti abbiamo descritto come esempio per facilitarti la comprensione.

Quando questo dormiente si sveglia gli viene detto: “Ti sei perso un'abbondante scienza [di ciò] che dopo di te è capitato nel mondo dei sensi. Che cosa hai ottenuto nel mondo dell'immaginazione?”, ed egli risponde: “Non ho visto nulla”. Ed a questa persona verrà detto: “Hai sprecato il momento: non eri né con noi, né con te stesso!” ⁽²²⁸⁾.

nello studio di Aḥmad Farīd al Mizyadī, *Al-Imām al-Ġunayd*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2006, a pag. 92-93. Non ho trovato altre menzioni di questo Maestro nelle opere di Ibn ʿArabī.

226 Nel seguito del testo Ibn ʿArabī distingue scienza e stato, anche se lo stato comporta una scienza, ottenibile però solo con il gusto spirituale. Afferma anche che la contemplazione è estinzione, ma questa estinzione riguarda la scienza o consapevolezza della propria anima, non lo stato, che implica la permanenza della traccia; se riguardasse anche lo stato si tratterebbe di un'estinzione totale, che è impossibile, come afferma anche Ibn Sawdakīn, riportando l'insegnamento di Ibn ʿArabī, nelle sue *Annotazioni al libro delle Teofanie*, a pag. 348 dell'edizione del *Kitāb at-taḡalliyāt al-ilāhiyya* curata da Osman Yahya, Iran University Press, Teheran, 1998.

227 Nell'edizione curata da ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb si legge *ḥāl*, anche se in nota è riportato come variante *maḥāl* non vocalizzato, mentre nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī si legge *maḥāl* non vocalizzato, inteso come un plurale, malgrado nei manoscritti Bayazid 3750 e Shehit Ali 1431, non consultati dal primo editore, si legga chiaramente *muḥāl*, vocalizzato.

228 Nella *Risālat al-anwār*, a pag. 164 delle *Rasāʾil* edita da Dār Ṣādir, Beirut, 1997, Ibn ʿArabī afferma che la differenza tra la contemplazione ed il sonno consiste nel fatto che: “la contemplazione lascia nel ricettacolo [cioè colui che ha contemplato] il suo testimone ed è seguita dal godimento, mentre il sonno non lascia nulla ed è seguito dal risveglio”, e nel *Kitāb al-ḥuḡub*, a pag. 136 del primo volume delle *Rasāʾil* edita dalla Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, precisa: “Il testimone è ciò che risulta dalla contemplazione ed è per esso che ha luogo il godimento, non per la contemplazione”.

Questa è la condizione di chi asserisce di avere questa contemplazione che non è possibile. Non parla di essa, ed Allah è più sapiente, se non chi trae per analogia una deduzione corrotta sulla via degli iniziati, Allah sia soddisfatto di loro, o chi è stato confuso dalla scienza dello stato. Se [97] nella sua contemplazione ottiene un vantaggio che non aveva e nega la permanenza della traccia nello stato, non è un conoscitore dell'estinzione della traccia, per quanto autentica sia la contemplazione, ed è stato confuso dalla scienza dello stato: come abbiamo spiegato egli ha un'imperfezione.

E così anche il secondo ⁽²²⁹⁾: chi ha contemplato la sua anima e non ha contemplato il suo Signore è un associatore che asserisce [falsamente] e che è negligente. Cerchiamo rifugio in Allah da queste due stazioni!

In realtà il perfetto, che più perfetto di lui non si trova se non metaforicamente, è colui che contempla il suo Signore in scienza e stato e che contempla la sua anima in stato ma non in scienza, poiché l'oggetto della scienza qui indicato [cioè l'anima] è assolutamente non-esistente.

A questa stazione ha alluso Abū l-'Abbās al-Qāsim ibn al-Qāsim as-Sayyārī ⁽²³⁰⁾ nel suo detto: "Chi è intelligente (*ʿāqil*) non trae mai godimento da una contemplazione" ⁽²³¹⁾, poiché la contemplazione del Vero è un'estinzione in cui non c'è godimento (*ladḍa*), a meno che nel possessore di questa contemplazione la contemplazione della scienza sia più forte della contemplazione dello stato, anche se entrambe si attualizzano nella stessa stazione. E questo Maestro ha sostenuto la permanenza della traccia nell'indicazione della sua frase: "Chi è intelligente non trae godimento", e questa è la permanenza della traccia. E se avessimo detto al riguardo: "e contempla la sua anima in stato e in scienza", come abbiamo detto riguardo alla sua contemplazione del suo Signore, sarebbe solo perché qui [la scienza] è connessa con un oggetto non-esistente, non direttamente esistente [al momento della contemplazione].

229 Riferimento alla sua precedente affermazione: "Quando un altro è in una stazione inferiore a questa nobile stazione [della scienza] e la sua *himma* non è connessa se non con una sola cosa, sia essa il suo Signore o la sua anima".

230 Šūfī originario di Merv, morto nell'anno 342 dall'Egira. Nella sezione a lui dedicata nella *Risāla* di al-Qūṣayrī, a pag. 33 dell'edizione citata, è riportata la frase citata da Ibn 'Arabī. Ulteriori notizie si trovano nel *Kitāb kaṣf al-mahḡūb* di al-Huḡwiri, tradotto in francese da Djamshid Mortazavi col titolo di "Somme spirituelle", Sindbad, Parigi, 1988, pag. 190.

231 Questa frase è stata commentata o riportata da Ibn 'Arabī nei capitoli 71 [I 609.25 e 610.1], a pag. 67-71 de *I segreti del digiuno*, MIAS-Latina, Murcia, 2020, 350 [III 213.16], 369 [III 396.25] e 550 [IV 192.6] delle *Futūḥāt*, e nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 15 dell'edizione citata. Nel suo commento al-Kurḍī spiega che: "Chi è intelligente è colui che insieme a questa contemplazione [del suo Signore] contempla la sua anima in stato, non in scienza", mentre per aṣ-Ṣalāhī si tratta di: "colui che, dotato di ragione [o intelligenza], vede le creature esteriormente ed il Vero interiormente, e per il quale il Vero è lo specchio delle creature, essendo lo specchio velato dalle forme che appaiono in esso".

Avendo stabilito ciò, ed è chiaro che è la verità, costui ha due vantaggi: il vantaggio della visione diretta ed il vantaggio del godimento, o della conoscenza che ottiene in occasione della visione per mezzo della permanenza della traccia nella contemplazione. E chi trae due vantaggi è il sapiente, per la connessione della scienza – come abbiamo detto – con due oggetti. [98]

Chi non ha realizzato questa stazione è il conoscitore, che ha uno solo dei due vantaggi che appartengono al sapiente, come abbiamo detto prima.

Se si fosse ottenuta la conformità con il Vero, come abbiamo menzionato precedentemente riguardo alla stella della Sollecitudine, sarebbe stato ottenuto l'aiuto nel mondo della testimonianza, e noi abbiamo parlato dell'eccellenza della scienza rispetto alla conoscenza, e del sapiente rispetto al conoscitore.

Richiamo

Il discorso di Sahl, Allah sia soddisfatto di lui, che abbiamo menzionato è riportato dal *qāḍī*, l'asceta, Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Mūsā as-Sulamī an-Nīsābūrī ⁽²³²⁾ nel suo *Chiarimento della Via riguardo ai principi della gente della realizzazione denominata i Malāmiyya*. ⁽²³³⁾

La frase di al-Ḡunayd riguardo a Sahl che abbiamo menzionato è riportata nel libro *La selezione dei segreti nella descrizione dei confessori e dei pii*. ⁽²³⁴⁾

La frase di Abū l-'Abbās as-Sayyārī che abbiamo menzionato è riportata nell'*Epistola* di Abū l-Qāsim al-Quṣayrī.

Conferma e autorità

Una conferma di ciò che abbiamo detto sull'inferiorità del conoscitore rispetto al sapiente confessore – se Allah dilatasse il petto di chi antepone il conoscitore al sapiente e se questi rispettasse l'*adab* con il Vero, sia Egli esaltato, poiché essi sono la gente dell'*adab* con Lui per il requisito della presenza (*ḥuḍūr*) – sta nel fatto che Allah, sia Egli esaltato, non ha chiamato conoscitore se non colui la cui quota tra gli stati è il pianto (*bukā'*) e tra le stazioni la fede per

232 Non sembra trattarsi del celebre *ṣūfī* Abū 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn as-Sulamī, morto nell'anno 412 dall'Egira e che Ibn 'Arabī menziona nei capitoli 40 [I 234.22], 161 [II 261.10] e 292 [II 258.32] delle *Futūḥāt*, ma piuttosto di suo padre, il che spiegherebbe la differente *kunya*, Abū 'Abd Allāh al posto di Abū 'Abd ar-Raḥmān, il differente nome, al-Ḥusayn al posto di Muḥammad, il differente lignaggio (*nasab*), ibn Mūsā al posto di ibn al-Ḥusayn, e gli appellativi di *qāḍī* e di l'asceta..

233 Nella *Risālat al-malāmatiyya* di Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī, che ha un titolo simile a quello qui citato, non si trova la frase di Sahl che Ibn 'Arabī ha riportato.

234 Non essendo menzionato l'autore è possibile che si tratti di un'altra opera di Abū 'Abd Allāh as-Sulamī, come ritiene al-Kurdī, oppure di un testo di al-Ḡunayd stesso.

l'ascolto, non per la visione, e tra le opere il desiderio (*ragba*) di Lui, sia Gloria a Lui, e la brama di essere incluso tra coloro che sono integri (*ṣāliḥūn*) e di essere iscritto tra i testimoni (*ṣuhadāʾ*). Egli, sia esaltato, ha detto: “E quando essi ascoltano ciò che è disceso sull’Inviato vedrai i loro occhi riempirsi di lacrime per ciò che hanno conosciuto (*ʿarafū*) della verità [o da parte del Vero] – e non ha detto “che hanno saputo (*ʿalimū*)”, ma li ha qualificati con la conoscenza – Essi dicono: “Signor nostro, noi abbiamo creduto: iscrivici quindi tra i testimoni! E come potremmo non aver fede in Allah ed in ciò che che ci è pervenuto dal Vero, dato che desideriamo che il nostro Signore ci ammetta tra **[99]** coloro che sono integri? Allah li ricompenserà per ciò che hanno detto con Paradisi sotto i quali scorrono i fiumi” (Cor. V-83 a 85), ed Egli, sia esaltato, ha notificato che il loro ascolto deriva dal Grande Libro, non da loro stessi [o dalle loro anime], e qui vi è un’allusione che i nostri compagni comprendono ⁽²³⁵⁾.

Poi ha detto: “li ricompenserà” e non c’è dubbio che il grado dei confessori è superiore a quei due attributi in cui il conoscitore cerca di essere incluso, ed egli è al di sotto di entrambi e per questo è chiamato conoscitore. Egli, sia esaltato, ha detto: “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). Rifletti su questi gradi ⁽²³⁶⁾.

Devi poi sapere che i testimoni tra cui il conoscitore desidera essere incluso, sono coloro che operano per il salario (*ağra*) e per ottenere la ricompensa, e che Allah, sia Egli esaltato, ha dichiarato i confessori esenti dai corrispettivi e dalla ricerca della ricompensa, poiché ciò non sussiste nelle loro anime, in quanto essi sanno che i loro atti chiaramente non appartengono a loro; non viene quindi loro in mente di cercare un corrispettivo, bensì essi sono realmente i servitori, mentre i salariati sono gli stranieri.

Egli, sia esaltato, ha detto: “Coloro che hanno fede in Allah e nei Suoi Inviati, quelli sono i confessori” (Cor. LVII-19) senza menzionare per loro un corrispettivo della loro opera, poiché essi non hanno alcun proposito al riguardo, essendo esenti dall’asserzione individuale. Poi ha aggiunto: “ed i testimoni presso il loro Signore avranno la loro ricompensa e la loro

235 Nella prima sezione dedicata alla sfera dell’udito [pag. 183] Ibn ‘Arabī identifica il grande Libro con il Furqān, distinguendolo dal grande Libro esteriore che è il macrocosmo. Aṣ-Ṣalāḥī lo identifica al Profeta.

236 Ibn ‘Arabī riprenderà l’esposizione di questi quattro gradi nella parte iniziale del cap. 73 delle *Futūḥāt*, con quattro sezioni dedicate rispettivamente ai Profeti [II 24.2], ai confessori [II 24.14], ai testimoni [II 25.9] ed a coloro che sono integri [II 25.25], aggiungendo in quest’ultima una figura circolare suddivisa in quattro parti da una croce centrale. La circonferenza è costituita dalle denominazioni di coloro che posseggono questi gradi, partendo dai Profeti nel quadrante superiore di destra e terminando in senso antiorario con coloro che sono integri nel quadrante inferiore di destra. Questa figura, che è in una sede non corretta nell’edizione di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb [Vol. IV, pag. 330], è riprodotta dall’originale della seconda redazione nel libro edito da Giovanni Maria Martini, *Visualizing Sufism*, Brill, Leiden, 2023, a pag. 61. Nel testo Ibn ‘Arabī precisa che: “gli integri sono coloro che nella loro scienza di Allah e nella loro fede in Allah ed in ciò che è venuto da parte di Allah non hanno alcuna falla (*ḥalah*)”.

luce” (Cor. LVII-19) ⁽²³⁷⁾, e questi sono gli uomini tra cui il conoscitore desidera essere incluso e nel cui *Ḍiḡwān* desidera essere iscritto. Egli, sia esaltato, li ha posti [i testimoni] nella Presenza della Signoria e non ha condizionato la fede dei confessori all’ascolto, come ha fatto per i conoscitori, per saggezza da parte Sua, sia Gloria a Lui, nei nostri confronti, in modo da apprendere l’*adab* e come classificare l’esistenza, mettendo ogni essere al suo posto e dove esige il suo rango, ed attenendoci al nome con cui lo ha chiamato il Vero e che ci ha fatto conoscere.

La scienza dei nomi è immensa: in essa si manifesta l’*adab* della gente della via di Allah con Allah e per essa si è attualizzata la nobiltà di nostro padre Adamo, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Se Adamo, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, avesse detto ad esempio: “Noi chiamiamo il mulo asino, per convenzione da parte mia, in quanto suo padre è l’asino”, non si sarebbe attenuto a ciò che gli aveva insegnato Allah. Chi possiede l’*adab* e rispetta la sacralità della Presenza divina si attiene ad Essa e procede con Essa, e se Essa gli menziona **[100]** qualcosa di cui non conosce il nome, allora, se è saggio, deve trovare da se stesso un termine che si avvicini al suo significato.

Osserva poi con l’occhio della visione interiore l’*adab* dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dove ha messo il conoscitore laddove lo ha posto il Vero, dicendo: “Chi conosce la sua anima conosce il suo Signore” ⁽²³⁸⁾, e non ha detto: “ha scienza” e non lo ha tolto dalla Presenza della Signoria né dalla sua anima, che è quella che godrà del Paradiso, come Egli ha detto: “In esso [Paradiso] vi è ciò che desiderano le anime” (Cor. XLIII-71). Quindi rispetto al sapiente confessore il conoscitore è dotato di un desiderio che è lodato per buona educazione; impara l’*adab* tu che sei noncurante della considerazione delle realtà essenziali.

Discolpa (*ma‘ḍira*)

Con essa trovo una scusante per i nostri compagni nel loro denominare conoscitore il possessore della stazione che abbiamo menzionato prima, e nel non chiamarlo sapiente, come abbiamo stabilito, [nome] che è più giusto e più corretto sotto ogni aspetto.

Non c’è una [vera] scusa per chi ha realizzato la stazione menzionata alla sua rinuncia di usare il nome “il sapiente” per [preferire il nome] “il conoscitore”, poiché il giudizio si ritorce su di lui nella sua asserzione, per l’affermazione: “Di: Allah, poi lasciali [sguazzare nel loro divertimento]” (Cor. VI-91) ⁽²³⁹⁾, mentre il suo stato procede secondo l’*adab* divino, come

237 Nello stesso capitolo [II 24.25] Ibn ‘Arabī precisa che la ricompensa riguarda i testimoni, mentre la luce riguarda i confessori.

238 Celebre *ḥadīṡ*, non recensito nelle raccolte canoniche, ma citato circa 80 volte nelle *Futūḥāt*.

239 Questo versetto è riferito al testo che segue: il motivo per cui alcuni non usano il termine sapiente è il suo uso

comporta la stazione. Ma in essi, Allah sia soddisfatto di loro, prevale la gelosia per la via di Allah, poiché essi vedono che nel mondo viene chiamato sapiente anche chi ha solo una delle scienze, pur essendo dedito ai desideri e lasciandosi coinvolgere in cose dubbie, anzi proibite, e preferendo il poco al tanto: “Dì: i beni mondani sono poco” (Cor. IV-77). Costui ha scienza di questo [poco] e prospera nella sua vita mondana, mandando in rovina il suo aldilà. Le opere di questa persona contraddicono le sue parole ed egli è uno dei tre “per i quali il Fuoco infernale divamperà” ⁽²⁴⁰⁾ prima di ogni altro, come è riportato nello *ḥadīṭ* autentico che Muslim ha trasmesso da Abū Hurayra. Poi costui magari si pente **[101]** e ritorna, ma poiché l’anima lo domina e lo governa il sommo del suo combattimento ed il suo massimo è di accontentarsi di una quota minima del Paradiso, che di più basse non ce ne sono, e malgrado tutto ciò gli viene applicato il nome di sapiente.

Essi, Allah sia soddisfatto di loro, considerano che la stazione elevata che loro ed i loro signori hanno ottenuto è più degna del nome della scienza ed il suo possessore [è più degno] del nome di sapiente, come lo ha denominato il Vero. Essi sono presi dalla gelosia per il fatto che uomini vani (*butṭāl*) condividano con loro lo stesso nome, senza che la stazione sia distinta, né sono in grado di togliere questo nome agli uomini vani per via della sua diffusione tra la gente, e questo non dà loro prestigio. Questa faccenda li porta a denominare la stazione come conoscenza ed il suo possessore come conoscitore.

Poiché la scienza e la conoscenza, quanto alla definizione ed alla realtà essenziale, sono equivalenti, ed essi distinguono le due stazioni per ciò che abbiamo appena menzionato, noi siamo d’accordo sul significato – e sia lode ad Allah – mentre divergiamo solo riguardo al termine, in quanto in questa Via non è assolutamente concepibile una differenza riguardo al significato, e quando si trova essa è riconducibile solo ai termini. Tuttavia, rispetto a chi ha preferito la denominazione data da Allah piuttosto che la loro, essi hanno avuto un momento di noncuranza per il prevalere della gelosia, e si spera per loro – per il loro intento di affermare la trascendenza della stazione e per la loro gelosia – che ottengano ciò che ha ottenuto la gente della presenza (*ḥuḍūr*) tra di noi. E sia lode ad Allah che elargisce la benevolenza e la grazia.

indiscriminato anche per coloro che hanno una scienza solo di ordine mondano, mentre il termine conoscitore viene usato in modo più selettivo; ma curandosi di ciò che dice il volgo essi contravvengono all’ingiunzione contenuta in questo versetto.

240 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, XXXIII-152 e da at-Tirmidī, XXXIV-48. Ibn ‘Arabī lo riporta integralmente nel cap. 560 [IV 536.6] delle *Futūḥāt*, e nel *Miškāt al-anwār*, a pag. 128-130 della traduzione francese, *La niche des lumières*, Les Éditions de l’Œuvre, Parigi, 1983. Nella versione attualmente disponibile della raccolta di Muslim manca la frase finale qui citata.

Guida

La definizione della scienza e la sua realtà essenziale. [La sua realtà essenziale] assoluta è la conoscenza della cosa per ciò che essa è; [quella] condizionata è il metterla in pratica, e questo 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]; e se è accertato ciò che volevamo dire ed a cui abbiamo alluso, chi vuole dica ciò che vuole: ogni argomento in contrasto con ciò a cui abbiamo alluso **[102]** è nullo, e che il ritorno ed il perdono di Allah siano su colui che lo sostiene [l'argomento], ed Allah perdona molto ed è Clemente.

Sappi che la scienza è una delle luci di Allah, sia Egli esaltato, che Egli getta nel cuore di chi Egli vuole tra i Suoi servitori. Egli, sia esaltato, ha detto: “Colui che era morto e che abbiamo riportato in vita ed a cui abbiamo dato una luce con cui camminare tra la gente” (Cor. VI-122), ed essa è la scienza, cioè un significato che sussiste nell'anima del servitore e che gli fa conoscere le realtà delle cose, ed essa per la vista interiore è come il sole per la vista esteriore, anzi più completa e più nobile.

Riguardo ad essa i sapienti si suddividono in tre gruppi: c'è chi afferma la sua unificazione (*ittihād*), chi afferma la sua unità (*tawhīd*) e chi afferma la sua moltiplicazione, cioè per ogni oggetto vi è una scienza ed essa è assolutamente connessa con un solo oggetto, intendendo la scienza contingente ⁽²⁴¹⁾. Tra essi vi è chi afferma ciò in modo assoluto e chi invece afferma la sua connessione con due o tre oggetti. La sua moltiplicazione è di due tipi: una moltiplicazione per la molteplicità degli oggetti della scienza, ed una moltiplicazione legata al tempo. Ma di tutto ciò non c'è bisogno di parlare in questo libro: tiriamo quindi le redini e consideriamo le scienze che ci portano alla felicità perpetua.

241 Nel Cap. 2 [I 53.23] Ibn 'Arabī precisa: “Egli si distingue dagli uomini per la Sua primordialità (*qidam*), così come essi si distinguono da Lui per la loro contingenza [*(hudūt)* o novità]. Non si può dire che Egli si distingua da loro per la Sua Scienza come essi si distinguono da Lui per la loro scienza, poiché la sfera della scienza è unica, primordiale con il primordiale, contingente con il contingente” e nel Cap. 558 [IV 311.28] aggiunge: “Tu sei il sapiente ed Egli è il Sapiente, ma tu sei contingente e l'attribuzione della scienza a te è contingente, mentre Egli è primordiale e l'attribuzione della Scienza a Lui è primordiale. La Scienza è una in se stessa, ed è caratterizzata dall'attributo di colui che è descritto da essa”, e nella questione L del *Libro della conoscenza* afferma: “Per noi la scienza contingente (*muhdat*) è unica ed io non sostengo che per ogni oggetto vi sia una scienza, in quanto riguardo ad essa non pongo come condizione la connessione con tutti i suoi oggetti. [La scienza] è un significato che implica solo la virtualità di connettersi e quando viene attribuita al Vero Gli viene attribuita come connessa all'infinità degli oggetti della Scienza per evitare di far sussistere in Lui un'ignoranza di ciò che è possibile sapere, che per Allah è impossibile. Noi sosteniamo la sua unicità [cioè della scienza contingente] poiché se per ogni oggetto vi fosse una scienza, essendo gli oggetti infiniti, e [l'uomo] avesse scienza di essi sussisterebbero in lui infinite scienze, ma è impossibile che l'infinito entri nell'esistenza e quindi l'esistenza di infinite scienze è impossibile. Per le ragioni menzionate l'Imām Abū 'Amr as-Salāqī al-Aṣ'ārī, Allah abbia misericordia di lui, ha ritenuto ammissibile la connessione della scienza contingente con ciò che è infinito – ciò ci è stato riferito da uno dei suoi compagni che aveva studiato sotto la sua guida – e per noi si tratta di un discorso valido, che noi approviamo e se le nostre fonti per arrivare ad esso sono diverse il senso comunque è unico”.

[103] Capitolo: ciò di cui si ha bisogno tra le scienze collegate alla felicità perpetua nella dimora della Pace

Le scienze sono di diversi generi, tra cui la scienza speculativa, la scienza della notificazione, la botanica, la zoologia, la scienza dell'osservazione, ecc. Ogni genere di queste scienze e delle loro simili ha sezioni che le regolano e sezioni che le suddividono.

Consideriamo dunque ciò di cui abbiamo bisogno per noi stessi al fine di avvicinarci alla nostra felicità, apprendiamolo ed occupiamoci di esso, tralasciando ciò di cui non abbiamo bisogno in modo indispensabile, per timore di non perdere il tempo finché ne abbiamo, se Allah, sia esaltato, vuole.

Vi sono due sezioni di questi generi delle quali abbiamo bisogno: una sezione rientra nel genere della speculazione ed è la teologia, l'altra rientra nel genere della notificazione ed è la Legge.

Gli oggetti della scienza che rientrano in queste due specie di cui abbiamo bisogno per ottenere la felicità sono otto: il necessario, l'ammissibile, l'impossibile, l'Essenza, gli Attributi, gli Atti, la scienza della felicità e la scienza dell'infelicità. Per chiunque cerchi la salvezza della sua anima è necessario cercare questi otto oggetti.

La scienza della felicità e dell'infelicità si basa anch'essa sulla conoscenza di otto cose, di cui fanno parte i cinque regimi giuridici (*ahkām*), cioè l'obbligatorio, il vietato, il raccomandato, il biasimato ed il lecito. I fondamenti di questi regimi sono tre, che è indispensabile conoscere: il Libro, la Sunna trasmessa in modo ininterrotto, ed il consenso (*iġmā'*)⁽²⁴²⁾.

La conoscenza di queste cose è indispensabile e nell'ottenimento di essa gli uomini si suddividono in due categorie: chi è sapiente e chi segue pedissequamente (*muqallid*) un sapiente. **[104]**

242 In senso stretto il "consenso", in quanto terzo fondamento della Legge, è il consenso dei Compagni dopo la morte del Profeta; nel cap. 426 [IV 75.26] Ibn 'Arabī precisa: "I sapienti della Legge hanno fatto di essa [l'analogia (*qiyās*)] un quarto fondamento [della Legge] così come hanno fatto del consenso un terzo fondamento, ed esso è il consenso della prima generazione. Essi dicono: loro non erano concordi su una faccenda a meno che non conoscessero necessariamente riguardo ad essa un'affermazione esplicita a cui si rifacevano, che però non è giunta fino a noi, malgrado noi siamo certi della sua esistenza, poiché è impossibile che fossero d'accordo su un giudizio riguardo al quale non avessero un'affermazione esplicita: la loro considerazione e la loro natura erano diverse ed era quindi inevitabile la divergenza e tuttavia erano concordi su una faccenda. Quindi è certo per noi che in quel giudizio essi si basassero su un'affermazione esplicita dell'Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. E non c'è giudizio per consenso dopo il consenso della prima generazione", e nel Cap. 72 [I 726.32] aggiunge: "L'uso da parte dei dottori della Legge del termine consenso talvolta va al di là della sua definizione originaria per essere applicato ad altro: talvolta essi usano il termine consenso per indicare l'accordo di due scuole e talvolta per l'accordo delle quattro scuole, ma non si tratta del consenso che può essere preso come un'indicazione, poiché il giudizio non si trova nel Libro né in una tradizione trasmessa da più fonti".

.....

Quando il ricercatore ha scienza di esse e la sua considerazione di esse è corretta, si rivolgono (*tawaḡḡahat*) a lui i compiti dell'incombenza legale che riguardano nell'uomo otto parti del corpo (*a ḏā*): l'occhio, l'orecchio, la lingua, la mano, il ventre, l'organo riproduttivo, il piede ed il cuore ⁽²⁴³⁾.

La scienza delle incombenze legali di queste parti del corpo è la scienza delle opere che portano alla felicità, se si opera ⁽²⁴⁴⁾ con esse conformemente a ciò che menzioneremo, dopo questa stella, riguardo alla stella dell'Intimità.

Figliolo, che Allah ti assista e dilati il tuo petto, è ammissibile che queste scienze siano le luci di cui Allah, sia Egli glorificato, ha detto riguardo a chi ha scienza di esse: “egli si fonda su una luce venuta dal suo Signore” (Cor. XXXIX-22), e riguardo alle quali ha detto, sia magnificato il Suo Nome: “La loro luce correrà davanti a loro ed alla loro destra” (Cor. LXVI-8); ed [il Profeta], su di lui la Pace, ha detto: “Annuncia a coloro che si incamminano nelle tenebre verso le moschee la luce completa nel Giorno della Resurrezione” ⁽²⁴⁵⁾.

Queste luci hanno otto soprannomi (*alqāb*) ⁽²⁴⁶⁾ e per ogni luce vi sono degli iniziati ed essi sono di otto classi ed hanno otto stazioni spirituali, ed esse [luci] hanno otto tenebre [che esse disperdono].

Coloro che seguono i desideri vagolano in queste tenebre, come ha detto, sia Egli esaltato: “Allah ha fatto andar via la loro luce e li ha lasciati nelle tenebre: essi non vedono” (Cor. II-18).

Coloro che hanno la presenza e la Sollecitudine gioiscono nelle luci e si fondano su una luce venuta dal loro Signore.

Un terzo gruppo è la gente della mescolanza, una volta con la luce ed una volta con le tenebre, ed essi sono coloro che riconoscono i peccati: “Altri hanno riconosciuto i loro peccati ed hanno mescolato un'opera buona con un'altra cattiva: forse Allah accetterà il loro pentimento” (Cor. IX-102)

243 Si tratta delle otto parti del corpo che possono operare bene o male. Altre parti del corpo, come il naso o i capelli, pur essendo oggetto di prescrizioni rituali non rientrano in questa categoria.

244 Abrār Aḥmad Shāhī al posto di *umila* ha adottato la lettura *al-ʿamal*, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750.

245 *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dāʿūd, II-49, at-Tirmidī, II-51, e da Ibn Mağāh, IV-14. Ibn ʿArabī lo cita nel cap. 73, questione XXXI [II 62.28].

246 L'uso del termine *laqab* al posto di *ism* sta chiaramente ad indicare che queste luci non sono quelle del mondo sensibile.

La luce ha sgominato l'esercito delle aurore ⁽²⁴⁷⁾ *ed è [poi] venuta la notte* ⁽²⁴⁸⁾ *cercando il giorno*

[105] *e [la luce]* ⁽²⁴⁹⁾ *se n'è andata fuggendo in modo ingannevole e si è attorcigliata, tornando, con le aurore.* ⁽²⁵⁰⁾

E queste luci si muovono in otto sfere ed hanno otto movimenti, otto orienti, otto occidenti ed otto meridiani (*mawāsīt*), laddove c'è il punto dell'equilibrio (*istiwā'*) ⁽²⁵¹⁾, che si contrappone al punto più basso (*ḥadīd*).

I loro soprannomi sono: il sole, il crescente, la luna, il plenilunio, la stella fissa, il lampo, il lume ed il fuoco.

I loro uomini e le loro stazioni spirituali sono otto:

- la luce solare per la gente della conoscenza;
- la luce del crescente per la gente della vigilanza (*murāqaba*);
- la luce lunare per la gente della trasposizione (*i'tibār*);
- la luce del plenilunio per la gente del colloquio notturno (*musāmara*);
- la luce stellare per la gente dell'osservanza (*murā'ā*);
- la luce del lume per la gente dei ritiri;
- la luce del fuoco per la gente dei combattimenti (*muḡāḥadāt*);
- la luce del lampo per la gente della scienza, la gente della preferenza [divina] che riunisce le stazioni spirituali ed essi sono la gente dell'Essenza.

La luce del lampo è la più sublime ed elevata delle luci; essa si presenta come un baleno al sapiente che non resiste alla sua potenza, poiché essa lo annienta, ma il suo beneficio è immenso, perché dopo di essa arriva il tuono del timore reverenziale (*hayba*) e la pioggia dei

247 Ho tradotto con aurora il termine arabo *saḥar*, al plurale *ashār*, che per Ibn 'Arabī indica una fase intermedia tra la notte ed il giorno, in cui il chiarore è mescolato all'oscurità, come precisa nei capitoli 40 [I 236.1], 71 [I 631.25 e 660.12], 231 [II 530.10], 271 [II 576.17], 389 [III 545.28] e 559 [IV 430.18]. Questa mescolanza di tenebre e luce è anche quella del terzo gruppo appena menzionato e nel Corano, LI-18, le aurore sono menzionate come il tempo in cui i credenti chiedono perdono.

248 Entrambi gli editori hanno adottato la lettura *al-layla*, in caso accusativo, malgrado nei manoscritti si legga chiaramente *al-laylu*, in caso nominativo.

249 Ho preferito l'interpretazione di al-Kurḏī rispetto a quella di aṣ-Ṣalāḥī, che attribuisce il verbo alla notte.

250 Nel riportare questa poesia nel suo *Dīwān* Ibn 'Arabī ha premesso questa frase: "Egli ha anche detto riguardo all'arretrare delle luci davanti alla luce" [pag. 11 dell'edizione di Bulāq del 1855, e pag. 15 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 2002].

251 Il punto di equilibrio corrisponde al passaggio di un'astro al meridiano dell'osservatore, ove cessa il movimento ascendente ed inizia quello discendente, dopo che l'astro si è "librato" nel punto di passaggio tra queste due tendenze, o punto di "equilibrio".

.....

segreti. Questo quando si manifesta come timore reverenziale, poiché quando si manifesta come bellezza (*ḡamāl*) è il “lampo non seguito da tuono e pioggia (*ḥullab*)” ⁽²⁵²⁾.

Questi sono gli uomini di queste luci ed i loro [degli uomini] stati.

Quanto alle loro [delle luci] stazioni spirituali esse sono otto e per stazioni spirituali intendo i significati (*madlūlāt*) che queste luci indicano:

- Il significato della luna piena è il basso mondo (*dunyā*) maggiore.
- Il significato della stella fissa è il basso mondo minore. **[106]**
- Il significato del lume è il Paradiso maggiore.
- Il significato del fuoco è il Paradiso minore.
- Il significato della luna è l'Inferno (*ḡahannam*) ⁽²⁵³⁾ maggiore.
- Il significato del crescente è l'Inferno minore.
- Il significato del sole sono gli Attributi del concetto (*maḥnā*).
- Il significato del lampo sono gli Attributi del Sé (*nafs*) ⁽²⁵⁴⁾.

Tra questi il maggiore è nel mondo dell'uomo [o microcosmo] ed il minore nel macrocosmo: osserva e verifica.

252 Nell'ultimo verso della poesia introduttiva del cap. 400 [III 567.5] Ibn 'Arabī definisce il termine *ḥullab* come un lampo in cui il tuono non lo/Lo glorifica e la pioggia non cade, e nel cap. 45 [I 252.29] precisa: “Poi Allah, sia Egli glorificato, fornisce loro [a coloro che sono arrivati a Lui] le luci che corrispondono a loro, ed esse sono otto, appartenenti alla Presenza della Luce. Per alcuni di loro il Suo sostentamento consiste nella luce del lampo, che è il luogo di contemplazione (*maṣḥad*) dell'Essenza. Esso è di due tipi: il lampo che non è seguito da tuono né da pioggia ed il lampo che è accompagnato da tuono e pioggia. Se non produce nulla, come gli Attributi di incomparabilità, è il lampo senza tuono e pioggia; se invece produce, e non produce se non una sola cosa, poiché Allah ha un solo Attributo personale, cioè l'entità della Sua Essenza, e non è dato che siano due [allora è il lampo seguito da tuono e pioggia]. Se succede che egli ottenga da questa luce del lampo, in uno degli svelamenti, un insegnamento divino, non si tratta del lampo non seguito da tuono e pioggia”. Analoghi chiarimenti si trovano nel *Kitāb al-dahā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 86 e 112 dell'edizione citata, ed a pag. 245-246 e 315 della traduzione di Maurice Gloton, *L'interprète des désirs*, Albin Michel, Parigi, 1996.

253 Nel cap. 61 [I 299.3], parlando dei dannati precisa: “il loro castigo è “nella Gehenna” e non “della Gehenna”. In effetti la Gehenna è solo la dimora del loro soggiorno e la loro prigionia ed è Allah che crea le pene in loro quando Egli vuole”. Si può notare qui una corrispondenza tra il basso mondo, il Paradiso e l'Inferno rispettivamente con lo stato umano, gli stati superiori e gli stati inferiori, sia a livello microcosmico che macrocosmico. In questo caso la sequenza non è quella delle otto luci, ma per le prime sei sembra rispettare l'ordine con cui si presentano queste stazioni nel viaggio notturno del Profeta.

254 Nel cap. 35 [I 218.7] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che gli attributi sono di due specie: gli attributi personali (*nafsiyya*) e gli attributi concettuali (*maḥawwiyya*). Gli attributi concettuali, rispetto a colui che ne è qualificato, sono quelli che quando li rimuovi dall'essenza che ne è qualificata, quest'ultima non viene eliminata; gli attributi personali invece sono quelli che quando li rimuovi da ciò che è da loro qualificato, viene eliminato anche quest'ultimo e non gli resta entità nell'esistenza propria, né nell'esistenza intelligibile”.

Le tenebre di queste luci sono otto:

- la luce del sole fa cessare la tenebra dell'anima;
- la luce del crescente fa cessare la tenebra del dubbio (*šakk*);
- la luce della luna fa cessare la tenebra della noncuranza (*gafla*);
- la luce della luna piena fa cessare la tenebra della slealtà (*hiyāna*) [verso il patto];
- la luce della stella fissa fa cessare la tenebra dell'ignoranza e dell'incertezza (*šubha*)⁽²⁵⁵⁾;
- la luce del lume fa cessare la tenebra della suggestione (*waswasa*);
- la luce del fuoco fa cessare la tenebra della frivolezza (*ru'ūna*)⁽²⁵⁶⁾ e dell'essere contingente;
- la luce del lampo fa cessare la tenebra dell'incomparabilità⁽²⁵⁷⁾.

I segreti di queste luci sono molti e se dovessimo menzionarli [tutti] esulerebbero dall'obiettivo di questo sunto.

Questa luce del lampo vela le viste interiori e getta il suo possessore nei mari dell'impotenza e dello sconcerto. Essa non è percepita con un'analogia, non è ottenuta con una similitudine e non si imprime nell'immaginazione. Essa è il segreto che ci è stato impedito di svelare ed è essa che rende inaccessibile se stessa per la sua singolarità (*fardāniyya*) nell'esistenza e la sua santificazione dall'analogia e dalla comparabilità.

Nessuno **[107]** è in grado di esprimerla per l'assenza di accordo di due sulla conoscenza del significato che si addice ad essa. E quando essa [luce del lampo] prende una traccia formale (*rasm*), per una misera analogia o per una similitudine lontana dall'obiettivo, è una sciagura per il suo possessore ed è in conflitto con la sua stessa affermazione della sua incomparabilità, e la congettura (*wahm*) assume il potere su di essa per mezzo della determinazione (*taqdīr*).

Quando l'aspirante anela ardentemente di ottenere questo segreto donato, che si attualizza in coloro che sono dotati di cuore per mezzo del gusto spirituale e che le ragioni non sono in grado di percepire poiché non c'è affermazione perfetta dell'Unità insieme a ciò che

255 Entrambe le edizioni riportano erroneamente *šubaha*.

256 Tra i significati di questo termine vi è la stupidità, l'instabilità, la mollezza, l'essere abbelliti. Nel cap. 73, questione CLIII [II 130.7] Ibn 'Arabī lo definisce come: "l'arrestarsi al carattere naturale (*tab'*)"

257 Nel cap. IV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 71 dell'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quḍs, il Cairo, 2016, Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che per la gente delle realtà essenziali l'affermazione dell'incomparabilità di Dio equivale alla limitazione ed al condizionamento e chi la afferma è o un'ignorante o uno che non rispetta l'*adab*, quando essi la applicano [a Lui] e la sostengono. Colui che ha fede nelle Leggi rivelate, quando afferma l'incomparabilità e si ferma ad essa senza vedere altro, ha un cattivo *adab* e smentisce il Vero e gli Inviati, che Allah faccia scendere su di loro le Sue *ṣalāt*, senza rendersene conto, e si immagina di avere ottenuto mentre è in perdita. Egli è come colui che crede in una parte e non crede in un'altra" e poco oltre, in versi, aggiunge: "Se affermi l'incomparabilità sei uno che limita, e se affermi la comparabilità sei uno che condiziona, e se affermi entrambe le cose sei sulla strada giusta".

è razionalmente intelligibile, egli [l'aspirante] cerca la via che lo porta ad esso e che è la caratterizzazione con i Nomi ⁽²⁵⁸⁾ e la Qualità dominicale, finché non si estingue da ogni cosa esistente e non esistente. E poi a più forte ragione [anela ad esso] se gliene appare un bagliore o ne ha un sentore, in misura della sua cancellazione e della sua affermazione, della sua estinzione e della sua permanenza, e di ciò che vuole Colui che dona. Ed egli gode di esso quando questo è nella sua anima come chi gusta il miele insieme a chi è privo del senso del gusto; costui osserva l'essenza del miele non conoscendone il significato né la definizione: come fanno ad essere uguali nel godimento? Mai! Ed anche se i fogli venissero scarabocchiati di analogie e similitudini di esso [segreto, chi li legge] non godrebbe mai del piacere di chi lo gusta. Quanto distano due uomini che condividono la contemplazione della visione diretta ed uno di essi ottiene il godimento delle realtà essenziali! Essi hanno successo e gli oziosi vanno in rovina. Per Allah, un indolente non precederà mai un diligente.

Quanto è nobile l'uomo quando è il luogo di riunione delle cose esistenti, il ricettacolo della corrispondenza e lo specchio del Credente (*mu'min*) nell'essenza e negli attributi! E quanto è più vile quando è accecato dal vedere ciò che gli è stato tenuto nascosto del refrigerio degli occhi! Povero lui se ottiene il godimento della sua/Sua esistenza senza ciò [che gli è stato tenuto nascosto]!.

[108] La conoscenza perfetta delle sfere delle otto luci

Sappi figliolo – che Allah ti accordi l'assistenza degli eletti con la luce del lampo dell'Essenza, che queste luci celestiali e queste lune elevate spirituali hanno, secondo la loro specie, delle sfere del loro stesso genere in cui esse si librano, finché perdura questo aspetto umano ed astronomico ⁽²⁵⁹⁾.

258 In tutti i manoscritti si legge *at-taḥalluq as-samāwī*, cioè la caratterizzazione celeste, ma al margine dei manoscritti Yusuf Aga 5001 e Bayazid 3750, *as-samāwī* è corretto con *al-asmā'ī*, e questa è la lettura adottata da Abrār Aḥmad Shāhī.

259 Nell'indice del libro, nella sezione dedicata al terzo ponente, Ibn 'Arabī afferma: “ed in questo ponente vi sono le sfere delle otto luci che si trovano nel levante della falce lunare calante, riguardante la Fede, del secondo grado. Queste otto sfere sono la sfera dell'udito, la sfera della vista, la sfera della lingua, la sfera della mano, la sfera del ventre, la sfera dell'organo sessuale, la sfera del piede e la sfera del cuore”, e nel cap. 526, parlando di queste otto parti del corpo afferma [IV 169.24] che il *Libro dei ponenti delle stelle* “fa conoscere le categorie delle luci [...] ripartite tra le parti del corpo che sono guidate da esse [...] e ciò che ciascuna di queste luci svela degli Attributi che racchiudono i Nomi divini e l'Essenza, come la Vita, la Scienza, la Volontà, il Potere, il Discorso, l'Udito, la Vista e l'Essenza che è caratterizzata da questi Attributi, ed ogni Attributo ha una di queste luci”. Vi è dunque una corrispondenza tra luci, parti del corpo ed Attributi, ma questa corrispondenza va cercata tra le righe, poiché nel testo non è esplicitata chiaramente.

La luce del combattimento interiore ⁽²⁶⁰⁾ si muove nella sfera della conoscenza dei difetti dell'anima, e la sua rotazione (*dawrān*) [della sfera] ⁽²⁶¹⁾ è da occidente ad oriente.

La luce dei ritiri si muove nella sfera del premunirsi contro i mali (*āfāt*), e la sua rotazione è da oriente ad occidente, poiché se non ci fossero gli altri non ci sarebbe bisogno di ritirarsi, ed essi sono l'aspetto esteriore dell'essere contingente. Per questo la sua rotazione va da oriente ad occidente, ed in base all'esteriore ed all'interiore puoi prevedere la rotazione di queste sfere ⁽²⁶²⁾. La radice dei movimenti di queste sfere è da occidente ad oriente, ed i loro regimi nell'esistenza vanno da oriente ad occidente.

Poiché il movente del combattimento interiore, nel lato esteriore dell'essere voluto (*al-kawn al-murād*), è l'affliggersi del cuore per la fatica della gara, esso [cuore] si mette ad allenare il [cavallo] generoso e di razza, ed a domare il nobile stallone, di modo da poter prendere la canna della vittoria (*qaṣab as-sabq*) ⁽²⁶³⁾ nella gara del Vero, e per questo la sua rotazione è da occidente ad oriente.

La luce dell'osservanza si muove nella sfera della classificazione (*tartīb*) dei comportamenti, e la sua rotazione è da oriente ad occidente.

La luce della vigilanza si muove nella sfera del prestare attenzione ai limiti, e la sua rotazione va da oriente a occidente.

La luce della trasposizione si muove nella sfera delle bilance degli atti, e la sua rotazione è da oriente a occidente.

La luce del colloquio notturno si muove nella sfera della ponderazione (*tadbīr*), e la sua rotazione è da oriente **[109]** a occidente.

260 Anche qui Ibn 'Arabī non mantiene la sequenza con cui aveva elencato le otto luci, iniziando con la sfera in cui si muove il fuoco seguita nell'ordine dalle sfere del lume, della stella, del crescente lunare, della luna, del plenilunio, del sole e del lampo. La sequenza sembra essere guidata dalla successione delle tappe del lavoro interiore o iniziatico.

261 Entrambi i commentatori attribuiscono la rotazione alla sfera e non alla luce, probabilmente per l'affermazione riportata poco dopo nel testo: "la rotazione di queste sfere".

262 L'esteriore corrisponde all'oriente e l'interiore all'occidente: se la sfera si muove dall'esteriore verso l'interiore la rotazione è da oriente ad occidente e viceversa. Come Ibn 'Arabī spiega subito dopo, il moto principale va da occidente ad oriente, poiché la notte precede il giorno, mentre nel dominio dell'esistenza contingente va da oriente ad occidente. Le due eccezioni a questa regola sono la sfera del combattimento interiore e la sfera della contemplazione.

263 Nelle gare di corsa a cavallo alla meta veniva piantata nel terreno una canna che veniva afferrata da colui che arrivava per primo, a documentare la sua vittoria.

.....

La luce della conoscenza si muove nella sfera della contemplazione, e la sua rotazione è da occidente ad oriente, ed in queste [sette luci] non ci sono due rotazioni differenti a seconda dei momenti.

Quanto alla luce essenziale, che è la luce della scienza, essa si muove nella sfera del *tawhīd* e non ha oriente né occidente ed essa è la radice della materia (*mādda*) delle [altre] luci, come ha detto, sia Egli esaltato: “Essa si accende da un albero benedetto, un ulivo, né orientale, né occidentale” (Cor. XXIV-35), ma la Sua luce si manifesta (*yazharu*) ⁽²⁶⁴⁾ a colui che ne ha il gusto, lo spettatore che ha realizzato. E la sua conseguenza è l’unificazione delle cose e l’estinzione dell’essere contingente presso di Lui per mezzo della scienza e dello stato spirituale, conformemente a ciò che esige la realtà essenziale, finché il *tawhīd* è Colui che lo afferma e Colui che è affermato, e non c’è cosa con Lui, come era e come Egli è. Il suo esempio è il levarsi del sole dal suo occidente in un certo momento ⁽²⁶⁵⁾, e per questo tra le luci sensibili le abbiamo conferito il lampo: per la velocità con cui scompare. E l’occidente diventa oriente ed i lati sono illuminati e non resta occidente; e quando è soppresso l’occidente è soppresso anche il suo opposto, in quanto oriente, non quanto alla sua essenza. Così è per la contemplazione: l’estinzione riguarda una certa realtà, non l’essenza.

E poiché in quel momento le porte del pentimento sono chiuse ⁽²⁶⁶⁾, non si innalzerà [al Cielo] alcuna opera. Così per colui che gusta questa realtà essenziale, la sua traccia sparisce, il suo assoggettamento alle norme cessa e la sua essenza si estingue, poiché la realtà essenziale della stazione comporta ciò. E quando viene rinviato al mondo dell’essere contingente per trasmettere ⁽²⁶⁷⁾, sotto qualsiasi aspetto, il suo stato diventa mobile nella presenza della separazione e la sua realtà essenziale è là in quiete per svelamento e scienza, così come è qui per traccia e regime.

264 Nella sua edizione ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *bi-ḡuhūr* (*nūri-hī*), attestata solo dal manoscritto Yusuf Aga 5001.

265 Si tratta di uno dei segni dell’Ora, come riportato da al-Buḥārī, LV *sūra* VI-9, LXXXI-40 e XCII-25, e da Muslim, I-248 a 250 e LII-39 a 43, e sarà subitaneo come un lampo. Ibn ‘Arabī lo menziona nei capitoli 36 [I 224.27], 70 [I 571.15], 73, questione CXXXVI [II 121.19], 390 [III 546.28], 558 [IV 262.4], 559 [IV 434.17 e 440.31] e 560 [IV 498.8].

266 In uno *ḥadīṭ* riportato da Muslim, XLIX-31, è affermato che il pentimento sarà accettato finché il sole non sorgerà dal suo occidente. La chiusura della porta del pentimento è menzionata nella maggior parte dei passi citati nella nota precedente.

267 Ibn ‘Arabī si riferisce qui a coloro che effettuano la realizzazione discendente, argomento a cui ha dedicato il cap. 45 [I 250.21] delle *Futūḥāt*.

[110] La conoscenza dei moti di queste sfere spirituali

Sappi, figliolo, che queste sfere hanno dei moti, cioè le rotazioni che abbiamo menzionato. È necessario che tu li conosca, al fine di porre ogni moto sulla sua sfera quando sei caratterizzato da esso, ed Allah è Colui che assiste.

Sappi che il moto della sfera della conoscenza dei difetti dell'anima ⁽²⁶⁸⁾ è l'affrettarsi verso le opere buone ⁽²⁶⁹⁾;

il moto della sfera del premunirsi contro i mali è la corsa verso le sessioni dei sapienti;

il moto della sfera della classificazione dei comportamenti è l'affrettarsi a conoscere i momenti;

il moto della sfera del prestare attenzione ai limiti è il concorrere a rispettare i patti;

il moto della sfera delle bilance delle opere è il levarsi ad esaminare (*muḥāsaba*) l'anima;

il moto della sfera della ponderazione è il prepararsi alla recitazione sgomberando il proposito;

il moto della sfera della conoscenza è la persistenza della purezza d'intenzione. Quanto al

moto della sfera della luce essenziale della scienza si tratta di una quiete continua, ma non è la quiete che sta all'opposto del moto, bensì una quiete di incomparabilità e di santificazione.

E se un certo giorno le viene attribuito un moto verso un certo lato nei confronti di chi ignora la realtà essenziale si tratta di un moto di effusione, misericordia, perdono e dono, come ha detto, sia Egli esaltato: "Ed il tuo Signore e l'Angelo verranno in ranghi" (Cor. LXXXIX-22), e "Che hanno da attendere se non che Allah venga da loro nell'ombra di una nuvola?" (Cor. II-210) e "Il nostro Signore scende verso il cielo di questo mondo" ⁽²⁷⁰⁾, ecc.

268 In questo elenco, come pure in quello della sezione successiva, Ibn 'Arabī mantiene l'ordine delle sfere delle luci.

269 Riferimento a Cor. III-114 e XXIII-61. Nel cap. 69 Ibn 'Arabī afferma [I 438.18]: "La fretta viene da Satana, se non in cinque circostanze" e [I 453.6] "l'affrettarsi verso le opere buone è prescritto dalla Legge, così come è prescritta la quiete (*sakīna*) e la gravità (*waqār*). Mettere insieme queste due cose significa affrettarsi nei preparativi usuali prima che subentri il loro [delle opere buone] tempo per poi compierle con quiete e gravità", e nel cap. 560 [IV 472.13] aggiunge: "Guardati dalla fretta (*ʿaḡala*) se non nelle occasioni in cui l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ti ha ordinato di affrettarti e di essere sollecito, come ad esempio fare la *ṣalāt* all'inizio del suo tempo, onorare l'ospite, fare i funerali al morto e preparare il corredo per la giovane quando giunge alla maturità. Al contrario, affrettarsi a fare ogni opera per l'aldilà è preferibile alla lentezza (*tu'ada*). Rimanda a domani e sii lento nel fare le cose di questo mondo, poiché di ciò che ti sfugge di questo mondo non avrai rimpianto ma sarai lieto che ti sia sfuggito, mentre di ciò che ti sfugge delle cose dell'aldilà avrai rimpianto".

270 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XIX-14, Muslim, VI-168 a 170, Abū Dā'ūd, XXXIX-19, at-Tirmidī, II-211, Ibn Māḡah, V-182, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo menziona una sessantina di volte nelle *Futūḥāt*.

.....

[111] La conoscenza degli orienti di queste luci, dei loro meridiani nel punto più alto ed in quello più basso, e dei loro occidenti

Sappi, figliolo – che l’elezione divina e la scelta della sollecitudine ti adottino – che queste luci, come abbiamo menzionato, hanno un oriente, un meridiano, che è il punto di equilibrio ed il punto più basso che si contrappone ad esso nella rotazione della sfera, ed un occidente.

L’oriente della luce del combattimento interiore è il deperimento (*nuḥūl*)⁽²⁷¹⁾, il suo meridiano è il silenzio (*ṣamt*) ed il suo occidente è l’essere ammutolito (*ḥaras*)⁽²⁷²⁾.

L’oriente della luce dei ritiri è il chinare la testa (*itrāq*) nelle riunioni, il suo meridiano è la gioia nel ritirarsi da esse ed il suo occidente è la familiarità in tutti gli stati.

L’oriente della luce dell’osservanza è la supplica nella richiesta, il suo meridiano è il rispondere alla risposta ed il suo occidente è l’*adab*.

L’oriente della luce della vigilanza è il trattenere le membra da ciò che è proibito, il suo meridiano è il trattenere l’anima da ciò che è lecito ed il suo occidente è il trattenere il cuore dagli incidenti della noncuranza, e l’essere contingente è noncuranza: comprendi!

L’oriente della luce della trasposizione è il viaggiare nei paesi, il suo meridiano è il fuggire sulle alture ed il suo occidente è l’esistenza in qualsiasi posto.

L’oriente della luce del colloquio notturno è la veridicità nel vegliare la notte (*tahaḡḡud*), il suo meridiano è il godere all’ascolto del Suo “È te...” (Cor. I-5) ed il suo occidente è la Sua recitazione su di te.

L’oriente della luce della conoscenza è l’estinzione, il suo meridiano è la permanenza ed il suo occidente è la saggezza.

L’oriente della luce della scienza è l’Intimità, il suo meridiano è la Profezia ed il suo occidente è la Missione.

271 Nella sua edizione ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb predilige la lettura *taḥawwul*, mutamento, attestata solo dal manoscritto Maḡlis 594. Ibn ‘Arabī spiega i significati del termine *nuḥūl* nel cap. 178 [II 338.27].

272 Nella sezione precedente Ibn ‘Arabī aveva spiegato che il moto di questa sfera va da occidente ad oriente, cioè in senso opposto a quello ordinario. Penso però che qui per oriente intenda il punto di partenza del moto, corrispondente all’occidente ordinario, così come quando il sole sorgerà da occidente l’occidente diventerà il suo oriente.

[112] La quinta sfera, che concerne la fede. Il secondo levante, che concerne la visione diretta. La falce lunare calante si è levata nell'anima dell'Imām che governa il mondo del Ġabarūt e del Malakūt ed è stata guidata

Non sa forse il Maestro, l'Imām, che quando le [otto] luci si riunirono nell'assemblea della contesa (*musāğala*) e si misero a competere tra di loro, e fu fatto silenzio nella riunione e venne prestato ascolto, i possessori della visione diretta e della comprensione comunicarono che nessuna di esse [luci] avrebbe scoccato una freccia senza colpire – per la lode di Allah – il bersaglio, elevando così l'equità e la bilancia riguardo al suo [di chi ha scoccato la freccia] vanto.

Il primo ad alzarsi fu il sole, manifestando ciò che aveva in sé [o: ciò che c'è nell'anima]. Il sole salì sul pulpito (*minbar*) della santità e disse:

Sole: l'anima è stata illuminata ⁽²⁷³⁾ [ed esso] ha rischiarato i sensi nelle notti oscure. Esso è superiore al genere; si è manifestato nella Presenza della familiarità (*uns*); gli uomini lo hanno disconosciuto quando è caduta l'oscurità (*labs*) ⁽²⁷⁴⁾; è stato imprigionato nella prigione più stretta, vincolato dall'oggi e dal domani; la sensazione (*lams*) si è ispessita; è arrivata la chiamata del mormorio (*hams*) ⁽²⁷⁵⁾. Il più nobile signore (*baʿl*) entra con la più pura sposa nella casa della Santità ⁽²⁷⁶⁾. Gli arabi non hanno creduto (*kafarat*) ed i persiani hanno creduto, poiché sono i più eloquenti ammutoliti. ⁽²⁷⁷⁾ “[... gli Inviati di Allah] Allah sa meglio dove piazzare i Suoi messaggi” (Cor. VI-124) rispetto al quinto (*hums*) ⁽²⁷⁸⁾. Poi [il sole] ha recitato:

273 Ibn ʿArabī aveva spiegato in precedenza che il sole fa cessare la tenebra dell'anima.

274 Come Abramo, quando vide tramontare il sole, in Cor. VI-78.

275 Questo termine può essere inteso sia come voce inudibile, sia come un riferimento a Cor. XX-108 ove è inteso come il rumore dei passi di coloro che si dirigono al Raduno dopo la chiamata di Isrāfīl nel Giorno della Resurrezione. Aṣ-Ṣalāhī sembra intendere questa frase come reggente della successiva, mentre al-Kurdī si limita a spiegare *hams* come “nascosto (*ḥafī*)”.

276 Per aṣ-Ṣalāhī il signore è lo spirito e la sposa è l'anima, e l'unione nuziale ha luogo nel cuore. Per al-Kurdī la casa della Santità è l'Esistenza assoluta, lo sposo è *huwa*, cioè Lui, e la sposa è *hiya*, cioè i Nomi divini.

277 Per aṣ-Ṣalāhī l'oggetto del credere non è qui la rivelazione coranica bensì il linguaggio dello stato o simbolico: gli arabi sono eloquenti nel linguaggio esteriore e per questo non hanno creduto nel linguaggio simbolico, mentre i persiani sono eloquenti nel linguaggio interiore e ammutoliti in quello esteriore e per questo hanno creduto. Nella sua traduzione della *Risālat al-ittihād al-kawnī*, pubblicata con il titolo *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Les Deux Océans, Parigi, 1984, a pag. 39 Denis Gril, commentando un verso in cui Ibn ʿArabī dice: “Dal persiano all'arabo che io sono, e dall'arabo al persiano che io sono” afferma: “*Furs* (Persans) et *urb* (Arabes), ces deux termes désignent l'état de non-manifestation ou de révélation des mystères divins, auxquels correspondent deux modes d'expression: l'allusion (*išāra*) et l'exposé clair (*ibāra*)”.

278 Abrār Aḥmad Shāhī riferisce quest'espressione al versetto “Ad Allah spetta il suo [del bottino] quinto ed all'Inviato” (Cor. VIII-41). In effetti non si tratta di due quinti distinti, ma dello stesso quinto che è attribuito ad Allah ed all'Inviato, e ciò concorda con l'interpretazione del versetto citato nel testo riportata nel cap. XXII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 187 dell'edizione citata, in cui il secondo Allah può essere inteso sia come predicato degli “Inviati di Allah” che come soggetto di “sa meglio”: “entrambi gli aspetti hanno una realtà essenziale e per questo abbiamo parlato di comparabilità nell'incomparabilità e di incomparabilità nella comparabilità”. I due commentatori leggono invece *hams*, cinque, proponendo delle interpretazioni poco attendibili. La lettura *hums* è

.....

*Il sole dell'amore (hawā) ⁽²⁷⁹⁾ è apparso nelle anime ed allora i cuori si sono illuminati.
L'amore (ḥubb) è più desiderabile per me di ciò che dice il conoscitore sagace.
O amore del mio Signore non allontanarti da me, poiché la vita non sarebbe bella.
Non c'è familiarità che sia pura per il cuore se non quando gli si manifesta l'Amato.*

Poi [il sole] scese ⁽²⁸⁰⁾ e la falce lunare salì sul pulpito della riunione (*wiṣāl*) [con Allah] e disse:

Una falce lunare è apparsa ed ha fatto cessare le dubbiosità (*ṣubah*) ⁽²⁸¹⁾ della congiunzione (*ittiṣāl*) con l'Elevato per mezzo dell'evidenza della separazione (*infīṣāl*) ⁽²⁸²⁾, ed il simile (*mitl*) è apparso nell'immagine (*mitāl*), come la figura vista a distanza (*āl*) ⁽²⁸³⁾ o come il luccichio (*la'āl*), in ciò che conferisce l'immaginazione. Essa [falce lunare] assalì (*ṣālat*), dominò e si estese; parlò e si dilungò: **[113]** un discorso elevato, piacevole e scorrevole, una magia (*sihr*) lecitata: "Ciò che precede (*sābiqa*) e ciò che viene dopo (*ma'āl*) per gli uomini sono lo stesso ⁽²⁸⁴⁾ [e la loro scienza] non si ottiene se non per la purezza degli stati e per gli effetti delle opere pure. "Sull'Aṣṣāf vi sono degli uomini" (Cor. VII-46) ⁽²⁸⁵⁾ nell'arena del combattimento (*qitāl*),

.....
attestata dal manoscritto Shehit Ali 1431, mentre negli altri manoscritti non c'è vocalizzazione.

279 Il termine *hawā*, inteso come passione, ha nel Corano una connotazione negativa, e più volte viene ingiunto di non seguirla, ma talora Ibn 'Arabī traspone il termine in un senso superiore, assimilabile all'amore, come nel cap. 559 [IV 382.4] delle *Futūḥāt*, e nel cap. XXIV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 200 dell'edizione citata, ove definisce *hawā* come la volontà o il desiderio (*irāda*) accompagnato da amore ed afferma che *al-hawā* è l'oggetto supremo dell'adorazione, interpretando in questo senso il versetto XLV-23: "Hai visto colui che ha preso per suo Dio la sua passione?".

280 Si può intendere sia come la discesa dal pulpito che come il suo tramonto.

281 Ibn 'Arabī aveva spiegato in precedenza che la falce lunare fa cessare la tenebra del dubbio. Nell'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb questo termine è in caso nominativo e non accusativo, probabilmente per un errore tipografico; così si legge però anche nel manoscritto Fatih 2874.

282 Aṣ-Ṣalāhī interpreta la separazione come l'apparizione della luna dopo la sua congiunzione con il sole, apparizione che comunque dipende dalla luce solare, come il simile che appare nell'immagine.

283 Nel manoscritto Bayazid 3750 al posto di questo termine si legge *sarāb*, miraggio.

284 Al-Kurḍī spiega che il prima ed il dopo, l'inizio e la fine, sono entrambi determinati dalla scienza che ha Allah delle entità degli esseri, scienza che corrisponde al segreto del destino, che verrà menzionato nel seguito del testo.

285 Nel cap. 64 [I 316.9] Ibn 'Arabī spiega che: "L'Aṣṣāf è una muraglia (*sūr*) tra il Paradiso e l'Inferno. "Nel suo interno si trova la Misericordia" (Cor. LVII-13) ed essa è la parte che è vicina al Paradiso, "ed il suo esterno è di fronte al castigo" (Cor. *ibidem*) ed essa è la parte che è vicina all'Inferno. Su di essa si troveranno coloro i cui piatti della bilancia si pareggiano, per cui essi guardano sia il Paradiso che l'Inferno, e non c'è un peso preponderante che li faccia entrare in una delle due dimore. Quando saranno chiamati a prosternarsi, ed esso è ciò che resterà delle prescrizioni legali nel Giorno della Resurrezione, essi si prosterneranno ed allora prevarrà la bilancia delle opere buone ed essi entreranno nel Paradiso". Ma nel cap. 407, riferendosi ad un insegnamento di Abū Muḥammad 'Abd Allāh aṣ-Ṣakkāz, di Granada, spiega che l'Aṣṣāf è la sede della Misericordia, poiché il castigo gli sta di fronte e quindi si contrappone ad esso, e che [IV 10.32]: "La gente dell'Aṣṣāf si trova quindi nella sede della Misericordia di Allah, ed è per questo che essi desiderano ardentemente di entrarvi [...] Poi Egli ha menzionato che essi hanno la conoscenza della stazione della creazione, dicendo: "Essi conoscono tutti per i loro segni" (Cor. VII-46) cioè per mezzo del segno indicatore che abbiamo posto in essi; ed ha detto: "Ed essi chiameranno la gente del Paradiso [dicendo loro: Sia Pace su di voi]" e non vi entreranno" (Cor. *ibidem*), poiché essi sono nella stazione dello svelamento delle cose e se entrassero nel Paradiso sarebbero velati da esse

il giorno in cui verrà gridato: “In battaglia (*naẓāl*)!”⁽²⁸⁶⁾, a mezzogiorno e nel pomeriggio. O ozioso, impegnati nel combattimento degli eroi, e non dedicarti all’impossibile (*muḥāl*)⁽²⁸⁷⁾ se vuoi far parte della gente della riunione (*wiṣāl*)”, poi recitò:

Apparve la falce lunare per il mese del digiuno, il mese della zakāt ed il mese della veglia notturna (qiyām)⁽²⁸⁸⁾

ed il saggio si astenne (ṣāma)⁽²⁸⁹⁾ *dal nome degli attributi*⁽²⁹⁰⁾, *e ruppe il digiuno come essenza nella dimora della Pace.*

Ed [il crescente] disse: Io sono il Vero⁽²⁹¹⁾. *Godete dunque della luce della teofania e della bellezza del discorso.*

Il crescente ha esaltato le sue qualità al di sopra della sua singola luna piena quando è completa.

Poi [la falce lunare] scese e la luna (*qamar*) salì sul pulpito più splendente e disse:

Una luna è emersa ed ha illuminato, ed ha parlato ed ha affascinato, ed ha trascritto in versi ed in prosa le gemme e le perle. Io sono il segreto più grande, l’istmo più apparente, colei che possiede la stazione più splendente e la luce più lucente. Allah è il più grande. Sia gloria a me, non di più. L’osservatore ha guardato ed ha trasposto⁽²⁹²⁾

per il loro ingresso in esso, poiché il Paradiso (*ḡanna*) è un velo (*ḡunna*) rispetto a ciò che viene svelato loro”. Analogamente, nel cap. 25 [I 188.5] afferma che gli uomini dell’*Aḥḡf* sono gli uomini della Misericordia che abbraccia ogni cosa, e nel cap. 34 [I 215.11] aggiunge che la stazione di Abū Yazīd era all’interno dell’*Aḥḡf*.

La luce della falce lunare è propria della gente della vigilanza (*murāqaba*), termine che significa anche tener d’occhio, sorvegliare, sovrintendere, significati che si ritrovano nel termine *istiḡḡf*, con cui Ibn ‘Arabī caratterizza gli uomini dell’*Aḥḡf*, sia nel cap. 25 [I 188.5] che nel cap. 407 [IV 10.28 e 29].

286 Questa espressione ricorre anche nel cap. 558, nella poesia introduttiva della sezione dedicata alla Presenza della Misericordia [IV 200.4].

287 Questa è la lettura dei due commentatori e del manoscritto Shehit Ali 1431, ma potrebbe trattarsi anche di *maḥāl*, i luoghi di sosta.

288 Al Kurdi identifica questi mesi rispettivamente come Ramaḡān, Raḡab e Ṣa’bān, mentre aṣ-Ṣalāḡhī dedica 40 pagine del suo commento a spiegare i significati di *zakāt* e di *qiyām*, intendendo quest’ultimo come riferito alla *ṣalāt*, senza però identificare i mesi. Poiché nel verso successivo si parla solo di digiuno è possibile che il secondo ed il terzo mese siano apposizioni esplicative del primo mese, e che il termine *zakāt* si riferisca quindi alla *zakāt* della fine del mese.

289 Letteralmente: digiunò. Nella sezione precedente Ibn ‘Arabī aveva spiegato l’oriente, il meridiano e l’occidente della luce della falce lunare usando l’espressione “trattenere (*imsāk*)”, usata anche per indicare le astensioni proprie del digiuno.

290 Nel cap. 73, questione CLIII [II 131.5] Ibn ‘Arabī spiega che: “il nome [nel gergo iniziatico] è quel Nome divino che esercita il regime (*al-ḡākim*) sullo stato del servitore nel momento, in occasione della congiunzione (*waṣl*)”. Il verso richiama la celebre frase di Abū Yazīd: “Io non ho un attributo che mi appartenga”, riportata nei capitoli 2 [I 83.35], 105 [II 187.11], 289 [I 646.29], 388 [III 539.23], 427 [IV 40.6] e 467 [IV 97.15].

Nell’edizione di Abrār Aḡmad Shāḡhī “degli attributi” è omissso per errore tipografico.

291 Il termine *ḡilāl* è un anagramma del nome Allah ed ha quindi lo stesso valore numerico.

292 La luce della luna appartiene alla gente della trasposizione, come aveva riportato in precedenza.

.....

una bellezza che ha abbagliato ed una maestà che ha sommerso; è sfinito (*kalla*) chi ha contemplato ed osservato, tra coloro a cui [la luna] si è svelata o si è nascosta.

La scienza è il segreto del destino (*qadar*)⁽²⁹³⁾, e la conoscenza è il frutto dei pensieri (*fikar*). Un'anima viene seppellita, uno spirito illumina, un segreto soverchia, una luna ha portato il tutto “su una cosa fatta di tavole e chiodi” (Cor. LIV-13), “e le acque si incontrarono” – alla fonte – **[114]** “per una faccenda che era stata decretata” (Cor. LIV-12), “scorrendo sotto i Nostri occhi come ricompensa per colui che non era stato creduto” (Cor. LIV-14)⁽²⁹⁴⁾. Un corpo è stato fatto sparire quando è stato seppellito, uno spirito ha vegliato, piangendo copiosamente per le vicende. La notizia è arrivata all'aurora (*saḥar*)⁽²⁹⁵⁾: ciò che aspetti. O spirito, parti di notte per Colui che ha la Podestate (*muqtadir*)⁽²⁹⁶⁾, è arrivato il momento del viaggio⁽²⁹⁷⁾, via dall'uomo verso dove è la gioia. Vivi presso un fiume, su dei letti, in un giorno

293 Il segreto a cui allude Ibn 'Arabī non è il contenuto del destino, bensì il fondamento metafisico del destino stesso, che egli ha esposto non in modo unitario, ma disseminandone il contenuto in numerosi capitoli delle *Futūḥāt* [quelli in cui è citato esplicitamente il segreto del destino sono i seguenti: 2 (I 90.26), 17 (I 162.33 e 163.3), 47 (I 259.8), 69 (I 405.7), 73, questione XXXIII (II 63.35 e 64.20) e questione XXXV (II 65.16), 220 (II 513.7), 270 (II 573.20), 305 (III 22.5), 345 (III 162.11, 12 e 23), 447 (IV 62.10), 532 (IV 176.27), 538 (IV 182.30), 558 (IV 235.25, 237.8, 240.4, 245.25) e 559 (IV 344.12)] e nel capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* dedicato al Verbo di 'Uzayr. Nel cap. 558 [IV 318.5] precisa: “Non accade nell'esistenza una possibilità senza che la Scienza divina non lo preveda (*sabaqa*), e quindi il suo accadimento (*wuqūʿ*) è inevitabile. Allah non ha Scienza di un oggetto della scienza se non di come esso è in se stesso: quindi la Scienza è subordinata al suo oggetto, ma non è subordinata all'esistenza contingente, cioè l'accadimento temporale (*hudūt*) dell'esistenza dipende dalla Scienza e la Scienza dipende dal suo oggetto. Questo oggetto della Scienza è la possibilità nel suo stato di non-esistenza e nella realtà (*ṣay'yya*) della sua immutabilità (*tubūt*) secondo questa proprietà con cui si manifesta nella sua esistenza”.

Il termine *qadar* ricorre nel versetto 49 della Sūra della luna.

294 Tutti questi versetti sono tratti dalla Sūra della luna e si riferiscono alla costruzione dell'arca da parte di Noè.

295 Possibile riferimento al versetto 34 della Sūra della luna: “Salvo la gente di Lot. Noi li abbiamo salvati all'aurora”, mediante l'annuncio dell'imminente castigo.

296 La distinzione tra il Potere (*qudra*) e la Podestate è spiegata da Ibn 'Arabī nel Cap. 558 [IV 296.34]: “Il regime di “Colui che ha la Podestate (*al-muqtadir*)” è un altro regime, non è il regime del Potente (*al-qādir*). La Podestate è il regime del Potente nel manifestare le cose per mano delle cause seconde (*asbāb*), e le cause seconde sono caratterizzate dall'acquisizione del potere. Esse sono dotate di podestate, cioè si esercitano nella podestate, ma non si tratta che del Vero, sia Egli esaltato, poiché è Lui che ha la Podestate su tutto ciò a cui dà l'esistenza [cfr. Cor. XVIII-45] in occasione di una causa seconda o per mezzo di una causa seconda, dillo come vuoi. Ciò corrisponde al Suo detto: “Non appartiene forse a Lui la creazione”, e ciò a cui non dà l'esistenza per mezzo di una causa seconda corrisponde a: “e il comando?” (Cor. VII-54). Per questo la Gente di Allah, quando parla in gergo del mondo della creazione e del comando, intende per il mondo della creazione ciò a cui Allah dà l'esistenza per mano delle cause seconde, e ciò corrisponde al Suo detto: “di ciò che hanno fatto le Mie mani” (Cor. XXXVI-71), che non sono altro che le “mani” delle cause seconde [...] e per il mondo del comando ciò che non è stato esistenzializzato in occasione di una causa seconda. Quindi Allah è il Potente in quanto all'ordine, ed ha la Podestate in quanto alla creazione [...] Il Potere è più nascosto della Podestate, in quanto la Podestate è uno stato del Potente, come il dare il nome è uno stato di colui che dà il nome”.

Il nome *muqtadir* compare nel versetto 43 ed alla fine dell'ultimo versetto [55] della Sūra della luna.

297 Il viaggiare costituisce l'oriente del moto della luce della luna. Nel cap. 330 [III 111-2] Ibn 'Arabī precisa: “Egli, sia esaltato, ha detto: “Abbiamo assegnato alla luna (*qamar*) delle mansioni” (Cor. XXXVI-39) e non l'ha

splendido, una pioggerella sparsa sui fiori; non osservare chi dice: “Esulta (*šur*)!”, poiché l’insolente (*ašīr*), se ha esultato [per i suoi beni, senza ringraziare], verrà gettato nel Saqar⁽²⁹⁸⁾. Poi recitò:

*Una luna ha contemplato i misteri direttamente, tra un corpo ed uno spirito seppellito
e Dio le ha donato da parte Sua una scienza che non ha ottenuto, dopo colui che è di alto rango,
l’obbedito [Gabriele]⁽²⁹⁹⁾,
altri che essa: gioite quindi per ciò che appare in voi del suo lieto bagliore al momento della quiete
(sukūn).*

Poi scese e la luna piena (*badr*) salì sul pulpito eccezionale (*nadr*) e disse:

Una luna piena è apparsa nel petto (*šadr*), ha detto: io sono l’illustre, l’importante (*qadr*), la casa senza pari ed eccezionale, dotata del manto di abbondante generosità (*gamr*)⁽³⁰⁰⁾, non sono né vile (*niks*) né ignorante (*gumr*). [Il sole] si è avvicinato a me ed il mese (*šahr*) è diventato nero⁽³⁰¹⁾; si è posto di fronte a me e furono le notti bianche; le dune grigiastre (*al-kutbān al-ʿufr*)⁽³⁰²⁾ si sono illuminate per me; i beduini si sono trattenuti in conversazione nelle notti di luna⁽³⁰³⁾. La mia destra è la felicità (*yumn*) e la mia sinistra è la facilità (*yusr*). Io sono il capo delle luci, colei che possiede il flusso ed il reflusso (*ḡazr*) [delle maree]; ho soccorso il fiume e fu l’abbondanza, sebbene vi fosse la scarsità. La bontà (*birr*) si è susseguita, mi è stata compagna la grandezza (*kibr*)⁽³⁰⁴⁾, è calato il velo. Ho detto: io sono l’ignorante (*gumr*)⁽³⁰⁵⁾. Ho ricevuto la pazienza, ho riconosciuto

chiamata luna piena, né falce lunare, perché in questa condizione non c’è che una mansione, anzi due [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. Quindi è alla luna [in quanto *qamar*] che appartiene la via graduale (*daraḡ*) dell’avvicinamento (*tadānī*) 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”.

298 Il termine *ašīr* ricorre solo nei versetti 25 e 26 della Sūra della luna, mentre il Saqar è menzionato nel versetto 55.

299 Riferimento a Cor. LXXXI-19 a 21. Cfr. la spiegazione di Ibn ‘Arabī nel cap. 303 [III 13.34].

300 Al-Kurḍī interpreta questo manto come la luce solare che avvolge completamente il lato visibile della luna.

301 Cioè al momento della luna nuova in senso astronomico.

302 Nel cap. 559 [IV 382.34] Ibn ‘Arabī afferma: “L’osservazione delle stelle è il colloquio notturno con il Vivente, Colui che sussiste per Se stesso, riguardo alle scienze che Egli conferisce. Quale colloquio notturno è più bello [di questo] nelle notti illuminate dalla luna, sulle dune di polvere grigiastra, insieme a chiunque sia dotato del manto di abbondante generosità e non sia né vile, né ignorante?” Si può notare che in questo testo ricorrono molte delle espressioni qui usate.

303 La luce della luna piena appartiene alla gente del colloquio notturno, come Ibn ‘Arabī aveva riportato in precedenza.

304 Abrār Aḥmad Shāhī nella sua edizione ha adottato la lettura *barr*, terra, e *kabar*, capperi, malgrado nessun manoscritto presenti questa vocalizzazione, mentre i manoscritti Shehit Ali 1431, Fatih 2874 e 2875 e Aya Sofya 2120 confermano la lettura di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb.

305 Aṣ-Ṣalāhī spiega che si tratta dell’aver ignorato che la luce da cui era illuminata non era sua, ma le era sta

.....

la povertà. La scusa è stata accettata, è arrivata la gioia, sono rinvenuta dall'ebbrezza (*sukr*), l'oscurità è diventata come il mezzogiorno, mi sono levata per la gratitudine, per il resto della vita, verso Colui a cui appartiene la creazione ed il comando ⁽³⁰⁶⁾. Poi recitò:

La luna piena quando è nell'annientamento (*maḥq*) [come luna nuova] *non ha competitori, e nel suo culmine* ⁽³⁰⁷⁾ *non è definita* [*lā yuḥaddu*] o: *non è limitata*.

[115] *La luce le spetta dopo una cancellazione* (*maḥw*), *poi dopo [la luna piena] ritorna ad essa [cancellazione]*

[Alcuni] segreti, il cui segreto è tre: Signore, Re ed Allah solo (*fard*),

le spettano nell'annientamento e la lodano quando essa li porta correndo [verso il sole].

Essa li porta nel completamento come Signore (*rabb*): *tre nelle cui pieghe c'è un servitore* ⁽³⁰⁸⁾.

Poi scese e la stella (*kawkab*) salì sul pulpito montato (*murakkab*) e disse:

Una stella si è levata e non è uscita dalla via del credo (*madḥab*) [ortodosso], è stata nel mezzo della sfilata, è passata per ogni credo, ha fatto restare ciò che ha fatto restare ed ha eliminato (*adḥaba*) ciò che ha eliminato. Si è innamorata di chi ha la saliva (*rīq*) fresca tra le antilopi del branco; [ciò] ha fatto soffrire il suo cuore e [lo] ha tormentato. Un cuore si rigira, vengono versate lacrime, [essa] chiede e desidera la realizzazione degli scopi del cuore tormentato.

Le ⁽³⁰⁹⁾ venne detto: “Trova gusto in ogni bevanda ⁽³¹⁰⁾ ed allora verrai avvicinata [allo scopo], altrimenti vai ad oriente o vai ad occidente”. Essa fu indecisa, riguardo alla richiesta, tra l'avvicinarsi e l'allontanarsi ⁽³¹¹⁾. Disse: “Un ricamo dorato (*tirāz mudḥab* o *mudāḥḥab*) ⁽³¹²⁾, una gemma non perforata, un foglio di pergamena non scritto: meraviglia per chi si stupisce”.

.....
conferita dal sole.

306 Riferimento a Corano VII-54.

307 Aṣ-Ṣalāḥī riferisce il culmine alla luna nuova, mentre al Kurdī sembra attribuirlo alla luna piena.

308 Possibile riferimento al detto di Sahl at-Tustarī: “La Signoria ha un segreto - e questo segreto sei tu, rivolto ad ogni individuo - se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria”.

309 Entrambi i commentatori riferiscono il pronome al cuore, ma alla fine del testo in prosa rimata viene affermato: “O stella: avvicinati”.

310 Sembra un rimprovero per aver accettato alcune credenze e scartato altre.

311 Nel suo commento al Kurdī attribuisce questi due termini alla riunione (*ḡam*³) ed alla separazione (*farq*).

312 Questa espressione ricorre anche nel nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 113 dell'edizione citata, ed a pag. 316 della traduzione di Maurice Gloton, *L'interprète des désirs*, Albin Michel, Parigi, 1996.

Ebbe luogo la scelta (*tarḡīh*)⁽³¹³⁾, fu falsa⁽³¹⁴⁾, le meteore (*ṣuḥub*)⁽³¹⁵⁾ l'hanno colpita tra il serio (*ḡidd*) ed il faceto⁽³¹⁶⁾. I Libri hanno parlato del suo confinamento (*ta ḥiya*) [in prigione] poiché non fu messa a posto⁽³¹⁷⁾. Un innamorato falso, ha temuto le incertezze, ha mentito quando piangeva. Ebbe rancore e collera quando fu biasimato. Apparve nei suoi abiti puliti, li portò con l'insieme dei mezzi di avvicinamento (*qurab*), si fermò ad una sosta di spoliazione (*salb*), chiese l'esonero dalla rovina, compose dei versi e disse: “Un innamorato ha bramato, ha riconosciuto la mancanza e la menzogna; chi ha governato (*man āla*) gli arabi⁽³¹⁸⁾ ha amato follemente (*hāma*) le compagne graziose (*urub*)⁽³¹⁹⁾”. Si mise ad aspettare. “Elargiscile ciò che ha chiesto!”. Venne da essa uno con il volto coperto (*muntaqib*): “Abbrevia e non piantare le tende, sii concisa e non dilungarti. Sei stata chiamata, quindi rispondi⁽³²⁰⁾ ed affidati a ciò che è necessario. “Trai verso di te le tue ali dal timore; queste due [la mano ed il bastone] sono **[116]** prove del tuo Signore” (Cor. XXVIII-32), o stella: avvicinati dunque”. Poi essa recitò:

Una stella ha affermato la trascendenza della sua anima e la vanagloria l'ha gettata nella prigione della sua fossa.

La saggezza del suo Padrone si è levata di notte al suo volto (muḥayya)⁽³²¹⁾ ed ha stroncato la sua anima.

E la stella si è lamentata per amore e desiderio del suo [anima] splendore presso i figli del suo genere [cioè le altre stelle].

313 Al-Kurḏī interpreta questa scelta come quella di allontanarsi o separarsi.

314 I commentatori leggono “una menzogna”, mentre nei manoscritti Fatih 2874, 2875 e Aya Sofya 2120 si legge *kuddiba*, venne accusata di menzogna.

315 Nel *Kiṭāb 'uqlat al-mustawfīz*, a pag. 238 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī spiega che questo termine indica le stelle provviste di coda, cioè le comete, e precisa che si tratta delle meteore in agguato che impediscono ai jinn di ascoltare ciò che viene detto nel mondo superiore, come riportato in Cor. LXXII-8, 9 e 27. D'altra parte, nel cap. 69 [I 421.25] spiega, in riferimento a Cor. LXVII-5, che queste meteore sono i proiettili (*ruḡūm*) con cui sono lapidati Satana ed i demoni.

316 Gli editori hanno adottato la vocalizzazione *ḡadd*, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750, mentre nel manoscritto Fatih 2874 si legge *ḡidd*. L'espressione “tra il serio ed il faceto” ricorre anche nel primo verso di una *qaṣīda* di Abū Tammām riportata nel *Kiṭāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 93 del secondo volume dell'edizione curata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quḏs, Cairo, 2023.

317 Cioè non conforme all'ordine stabilito.

318 Questa vocalizzazione, adottata da entrambi gli editori, non è confermata dai manoscritti che ho consultato: nei manoscritti Shehit Ali 1431 e Fatih 2874 si legge *min āli l-'arab*, e nel manoscritto Bayazid 3750 si legge *min āli l-garb* [entrambe le varianti non sono state segnalate da Abrār Aḥmad Shāhī]. Una traduzione alternativa potrebbe essere: “e la menzogna da parte della gente araba è grave [(*hāmm*)], attestato dal manoscritto Fatih 2875] per gli arabi”.

319 Oltre ad avere questo significato, che ricorre in Cor. LVI-36, il termine *urub* è anche il plurale di *'arab*.

320 Il rispondere corrisponde al meridiano della luce della stella.

321 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *mahya*, vita, non attestata da alcun manoscritto.

.....

Venne detto: “O saggezza, questa è un’amante (muḥibb) che è venuta da voi col desiderio di congiungersi per mezzo dei suoi cinque ⁽³²²⁾”

Essa [la saggezza] li afferrò e li portò con i loro ornamenti presso il loro Creatore e [li] depose presso la Sua santità,

e la chiamò ed essa [stella] venne in risposta: “O amante, Egli ci ha desiderato per Se stesso, ringrazia Allah in ogni modo e conduci questa tua notte dalla sua sposa ⁽³²³⁾”.

Poi scese ed il fuoco salì sul pulpito delle luci e disse:

Un fuoco ha bruciato gli altri, ha cancellato le tracce, ha lacerato i veli, ha fatto apparire le primizie (*abkār*) ⁽³²⁴⁾, ha svelato i segreti alla gente delle intuizioni e delle visioni. Un segreto nel calore (*uwār*), che non conosce se non chi piange copiosamente, se esso illumina. Un amante appassionato non è stato afflitto dalla lontananza, né ha gioito della vicinanza di una meta di pellegrinaggio, né della congiunzione di dimore, né ha pianto le rovine, né ha pianto le vestigia. È necessaria l’ultima notte del mese (*sirār*) per queste luci, poiché esse sono le sedi dei segreti. Le luci della teofania non sono compatibili con gli altri, se non per gli amanti che velano (*kuffār*) ⁽³²⁵⁾. Poi recitò:

Il fuoco ha acceso nel mio cuore e nelle mie viscere un desiderio ardente della luce dell’Essenza dell’Uno, Colui che è sufficiente a Se stesso (ṣamad)

Elargiscimi dunque solo la luce dell’Essenza, affinché io scompaia dall’affermazione dell’Unità per mezzo dell’Uno ⁽³²⁶⁾.

Dio la elargì al momento ed una realtà essenziale venne incisa, rimosse il mio cuore dal corpo, e mi misi ad attestarLo in ogni evento, per Sollecitudine da parte Sua, nel più vicino e nel lontano.

322 Aṣ-Ṣalāhī riferisce il cinque alle *ṣalāt*, mentre al-Kurdī lo riferisce ai cinque sensi ed allo *ḥadīṭ qudsī*: “il Mio servitore non cessa di avvicinarsi a Me con le sue opere supererogatorie, finché l’amo, e quando l’amo sono il suo udito con cui egli sente, la sua vista con cui egli vede...”, anche se in esso sono menzionati solo due sensi e due membra, la mano ed il piede.

323 Al-Kurdī riferisce la notte alle tenebre dell’anima e la sposa alla luce del cuore.

324 Entrambi i commentatori riferiscono questo termine alle conoscenze nascoste nei significati. *Abkār* è il plurale di *bikr*, che significa vergine, come “una gemma non perforata o un foglio di pergamena non scritto” menzionati poco prima riguardo alla stella.

325 Penso che questo termine non sia qui da intendere nel senso coranico di miscredenti, bensì si riferisca alla categoria degli Intimi che velano agli altri la loro stazione spirituale e che sono menzionati nel cap. 5 [I 115.27] e nel capitolo 73, questione CLIV [II 136.1]. Nel manoscritto Bayazid 3750 si legge sotto il termine la spiegazione: “qui si tratta di coloro che si nascondono”.

326 Nell’edizione di Abrār Aḥmad Shāhī le parole che concludono i primi due versi sono omessi per errore tipografico.

Poi discese e il lume (*sirāḡ*)⁽³²⁷⁾ salì sul pulpito dell'esultanza (*ibtihāḡ*) e disse:

Un lume⁽³²⁸⁾ ha guidato chi ha una stortura, lo scampato (*nāḡ*) è stato illuminato da esso, [ed] ha attraversato i valichi, nelle tenebre della notte **[117]** buia; esso fu per lui la scala più diritta verso la stazione dell'esultanza⁽³²⁹⁾, ricevette la ghirlanda ed il diadema, e [gli] venne detto: “Risiedi nella fortezza delle mescolanze (*amšāḡ*)⁽³³⁰⁾, affinché tu apprenda la saggezza dell'accoppiamento (*izdiwāḡ*), e rendi sottile (*lattiḡ*)⁽³³¹⁾ l'essenza della coppa (*ka's*)⁽³³²⁾ con l'esultanza (*ibtihāḡ*)⁽³³³⁾, e lavala con l'acqua copiosa⁽³³⁴⁾, affinché la purezza del lume si mescoli con la purezza del vetro (*zuḡāḡ*), e quando la miscela è buona si ottiene il prodotto, e brillano le luci dell'attrazione (*ihtilāḡ*)⁽³³⁵⁾, ed

327 Questo termine viene comunemente tradotto come lampada, ma Ibn 'Arabī lo intende piuttosto nel suo senso originario di lucignolo o stoppino (*fatīla*) acceso e sembra persino distinguere il *sirāḡ*, inteso come la fiamma illuminante che ha per supporto il lucignolo [cap. 289 (II 647.1)], dal “lucignolo acceso (*miṣbāḡ*)” [cap. 368 (III 357.8)], ove ricorre l'espressione “lume di un lucignolo acceso (*sirāḡ miṣbāḡ*)”. Questi due termini hanno poi assunto per estensione il significato di lampada, ma nel brano che segue Ibn 'Arabī distingue il *sirāḡ* dal vetro, che invece rientra nella definizione di lampada, per cui ho preferito usare il termine lume. Analoghe considerazioni valgono per il termine *miṣbāḡ* che ricorre nel versetto della Luce (Cor. XXIV-35).

328 Nel Corano il lume è assimilato sia al sole [XXV-61, LXXI-16 e LXXVIII-13] che al Profeta [XXXIII-46]. Ibn 'Arabī lo assimila anche alla Legge tradizionale [capitoli 71 (I 642.16), 298 (II 687.28), 355 (III 250.2 e 8), e 368 (III 357.8)], alla scienza [capitoli 289 (II 646.35) e 358 (III 265.31)] ed alla conoscenza [*Kitāb 'anqā' mugriḡ*, pag. 453-459 della traduzione di Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Brill, Leiden, 1999].

329 Abrār Aḥmad Shāhī spiega questa espressione come: “la contemplazione dell'esultanza essenziale per la perfezione, in quanto le possibilità appartengono nella loro immutabilità alla Sua Essenza”. Questa frase è in realtà tratta dal cap. 463 [IV 81.30] ed il soggetto dell'esultanza sono i Nomi divini, come viene spiegato anche nel cap. 382 [III 516.4 a 9]. Nel cap. 375 [III 471.32] Ibn 'Arabī riferisce l'esultanza all'uomo che riunisce i suoi due volti, quello rivolto a se stesso e quello rivolto al suo Signore, nella familiarità (*uns*) con il suo Signore, e questo significato sembra qui più appropriato, essendo la familiarità l'occidente della luce dei ritiri, che è la luce del lume. Anche al-Kurdī collega l'espressione alla familiarità.

330 Questo termine ricorre in Cor. LXXVI-2, ove è riferito alla miscela del liquido maschile con quello femminile. Nel cap. 86 [II 160.20] Ibn 'Arabī precisa che questo basso mondo è la dimora della commistione (*imtizāḡ*) e della goccia delle mescolanze, e nel cap. 178 [II 328.29] aggiunge che: “la dimora di questo mondo è una dimora di commistione e di velo”.

331 Questa lettura, che è confermata dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Shehit Ali 1431, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120, non è stata adottata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb nella sua edizione, ove si legge *laḡfa*, non vocalizzato.

332 Aṣ-Ṣalāhī riferisce questa coppa al cuore. Nel cap. 368 [III 357.8] descrivendo una visione sensibile che ebbe in una delle sue dimore, Ibn 'Arabī afferma: “Mi apparve d'improvviso la luce della Legge in modo esteriore, nella forma del lume di un lucignolo acceso che non veniva mosso dalle correnti d'aria [(*ahwā'*) o: dalle passioni] poiché era in una nicchia, e la sua nicchia era l'Inviato, ed egli è salvaguardato dalle passioni che lo spengono. E questo lucignolo acceso era nel vaso di vetro (*zuḡāḡ*) del suo cuore e del suo corpo”.

333 Nei manoscritti Majles 594, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120 si legge *intihāḡ*, il seguire la via.

334 L'espressione *mā'an taḡḡāḡan* ricorre in Cor. LXXVIII-14; nel versetto precedente [13] viene menzionato il lume.

335 Questa è la lettura di aṣ-Ṣalāhī, che interpreta il termine come *ḡadba*. Al-Kurdī invece lo legge come movimento [della fiamma]. Il termine è l'infinito del verbo *ihtalāḡa*, che in senso transitivo significa estrarre, tirare verso di sé, ed in senso intransitivo significa agitarsi, tremare, essere commosso.

.....

è aurora per il mattino della saggezza, nella stazione nobilissima muḥammadiana ⁽³³⁶⁾ che supera [ogni altra stazione]”. Poi recitò:

I lumi della scienza sono stati accesi con l'aria (hawā') ⁽³³⁷⁾ per un essere voluto (murād) nella notte del viaggio notturno.

Li hanno accesi, obbedienti a lui, al momento della notte, le stelle delle mansioni lunari (anwā') ⁽³³⁸⁾ ed ogni viandante è stato guidato con la loro lucentezza dalla stazione al limite più basso [della Terra] verso l'assidersi (istiwā').

Poi, quando ebbero affermato l'Unità e disprezzato [il resto], il più elevato di loro venne rinviato ad essere guidato.

Così è la saggezza di Colui che sovrintende su di noi, tra chi è vicino e chi è vicino (dān) ⁽³³⁹⁾ e distante ⁽³⁴⁰⁾.

Poi discese ed il lampo salì sul pulpito della veridicità e disse:

Un lampo è balenato nell'atmosfera della separazione (*farq*) ⁽³⁴¹⁾, il suo potere è l'annientamento (*maḥaq*) e lo segue la perdita di coscienza (*ṣa'aq*) ⁽³⁴²⁾; se è guizzato nella

336 Nel cap. 73, questione XXXIX [II 66.34] Ibn 'Arabī afferma che il primo lume, da cui tutti i lumi prendono la luce, è l'Intelletto primo, e nel cap. 6 [I 119.28] precisa: “Egli, sia esaltato, ha detto: “La similitudine della Sua Luce è una nicchia in cui vi è un lucignolo acceso” (Cor. XXIV-35), comparando la Sua Luce al lucignolo acceso. Non c'è nulla di più prossimo ad essa [Luce] per recettività, in questo Pulviscolo (*habā'*) [che Allah illumina con la Sua teofania], della realtà essenziale di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, denominata Intelletto; esso è il signore di tutto il mondo ed il primo ad apparire nell'esistenza”.

337 Nel cap. 348 [III 203.23] Ibn 'Arabī afferma: “la forma della luce del lume, come tu la vedi, emerge dal capo dello stoppino ed infiamma l'aria a forma di cono [(*maḥrūt*), o in una forma allungata], finché non arriva al termine della sua facoltà di infiammare e si spegne, e l'aria che si trova sopra di esso resta bruciata, non infiammata”. I due commentatori leggono invece *hawā'*, con l'aggiunta di una *hamza* per licenza di rima, per cui il senso sarebbe: “per l'amore”.

338 Il termine *anwā'*, plurale di *naw'*, in origine indicava delle stelle o gruppi di stelle il cui sorgere o tramontare veniva utilizzato dagli arabi del deserto per prevedere l'eventualità di piogge, ma già in epoca islamica gli *anwā'* erano assimilati alle 28 mansioni (*manāzil*) della luna. Nelle sezioni XI-XXXVIII del cap. 198 Ibn 'Arabī stabilisce una corrispondenza tra 28 Nomi divini, l'esistenziazione delle 28 parti del mondo manifestato, le 28 lettere dell'alfabeto e queste 28 mansioni lunari. L'indice di queste sezioni è riportato nel secondo volume delle *Futūḥāt*, pag. 396-399.

339 Nella sua edizione 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *qāṣin*, lontano, attestata solo dal manoscritto Azhariyya 2101.

340 L'espressione “chi è vicino e distante” potrebbe riferirsi a coloro che dopo essere arrivati vengono “rinvii al mondo dell'essere contingente per trasmettere”, con la guida del Vero.

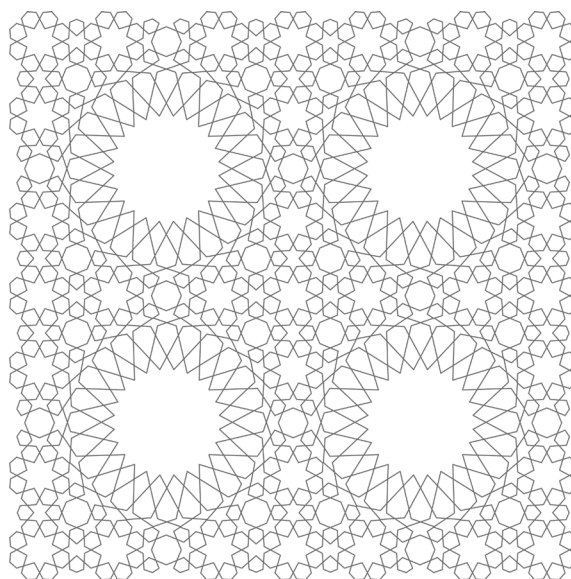
341 Nel cap. 397 [III 560.16] è affermato che “il lampo viene generato nel mondo dell'atmosfera (*ḡaww*)”, che separa la Terra dal Cielo. Quanto al termine *farq*, nel cap. 73, questione CLIII [II 133.9] è riportato che esso è un'allusione alle creature [o alla creazione] senza il Vero, ed anche alla contemplazione della servitù.

342 Nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 45 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma che il lampo è la teofania, ed alle pag. 86, 87 e 95 precisa che il lampo è un luogo di contemplazione essenziale (*maṣḥad dātī*). L'annientamento e la perdita di coscienza possono quindi essere riferiti anche all'episodio di Mosè quando Allah Si manifestò alla montagna (Cor. VII-143).

veridicità ha fatto apparire la compattezza (*ratq*)⁽³⁴³⁾ e se è guizzato nel pronunciare (*nutq*) ha fatto apparire la separazione (*fatq*)⁽³⁴⁴⁾. Esso oscilla nella creazione tra occidente ed oriente, tra verità essenziale e verità; esso è il segreto dell'essenzialità del Vero; ha servito⁽³⁴⁵⁾ le mansioni lunari (*anwāʾ*)⁽³⁴⁶⁾ per mezzo del possesso (*milk*) e della schiavitù (*riqq*). Esso fa cessare il torbido (*ranq*) e fa svanire il desiderio amoroso (*ʿiṣq*). Esso elargisce la liberazione (*ʿitq*) e nella pista delle luci è quella che ottiene la canna della vittoria. Poi recitò:

*Il lampo è balenato su di noi di notte e come l'alba ha scacciato la sera
ed ha fatto irruzione col nome di un Saggio, ed ha celato il tempo dell'estate ed ha fatto apparire
l'inverno.*

Ha seminato la saggezza nella terra di una gente e l'ha rivestita con lo splendore della sua luminosità.



343 Questo termine, come pure il termine *fatq*, ricorre in Cor. XXI-30: “Non vedono i miscredenti che i Cieli e la Terra erano compatti [lett.: cuciti insieme] e Noi li abbiamo divisi (*fataqnā*)?”). Dai commenti di Ibn ‘Arabī a questo versetto [capitoli 11 (I 140.27), 60 (I 293.24 e 34), 198 (II 455.13), 348 (III 203.21), 371 (III 440.22)], si evince che la compattezza non è riferita solo all’insieme del Cielo e della Terra, ma a ciascuno dei due, che vengono divisi in sette Cieli e sette Terre.

344 Come nella separazione delle sillabe di una parola, o compitazione.

345 Nei manoscritti Majles 594 e Shehit Ali 1351 al posto di *ḥadama* si legge *ḥuddima*, cioè sono state posto al [suo] servizio.

346 Nel manoscritto Bayazid 3750 si legge *anwār*, luci, che è la lettura adottata dai due commentatori. Abrār Aḥmad Shāhī nella sua edizione non ha segnalato questa variante.

.....

[118] La sesta sfera, che concerne l’Ihsān. Il secondo levante divino (*ilāhī*) ⁽³⁴⁷⁾.

La falce lunare crescente si è levata nello spirito dell’Imām che governa ⁽³⁴⁸⁾
nell’istmo della Misericordia e della Paura, ed ha sviato e guidato.

Vorrei sapere se il saggio, nel giardino della sua contemplazione, ha proclamato le due colombe con il collare (*hamāmatān*) ⁽³⁴⁹⁾ che si rispondono reciprocamente nella Sūra dei [versetti] ripetuti ⁽³⁵⁰⁾ – ed il segreto di una delle due non è diverso per l’altra – nel grosso albero del giardino lussureggiante. L’una salì al limite dell’assidersi e l’altra scese alla sede dell’acqua ⁽³⁵¹⁾, ed ottennero le realtà essenziali delle cose: quella che è salita mediante il sollevamento del velo, e quella che è discesa mediante l’insegnamento da parte dei sapienti cortesi (*udabāʾ*); e nessuno regge allo splendore dell’immensità e della grandiosità, se non per la gentilezza (*lutf*) del Gentile verso i lati (*argāʾ*) ⁽³⁵²⁾.

Poi quella che è discesa è tornata indietro e quella che è salita è tornata riunendosi [all’altra] ed esse si sono incontrate nell’aria e si sono abbracciate sotto la cintura di Orione ⁽³⁵³⁾, ed hanno conversato sulle dune di polvere grigiastra, nella notte illuminata dalla luna, al riparo dell’ombra, e si è riunito con loro il Pleroma della Terra e del Cielo, tanto da far diventare stretto lo spazio del fondo valle.

347 In tutti i manoscritti consultati si legge “il terzo levante divino”, malgrado nell’indice esso sia indicato come il secondo. Nel terzo grado si trova “il terzo levante divino”, ma in questo caso l’aggettivo divino è reso da *illī*. Entrambi i commentatori hanno adottato la lettura “secondo”, mentre gli editori non hanno rilevato la discordanza.

348 Nell’indice, al posto dell’espressione “l’Imām che governa” vi è il “Polo”.

349 Nel manoscritto Azhariyya 2101 vi è la seguente nota a margine: “Esse sono la Legge e la verità essenziale”, interpretazione che è stata adottata anche da al-Kurdī. La colomba con il collare è menzionata anche nella *Risālat al-ittiḥād al-kawnī*, ma in questo testo la colomba è una sola ed è esplicitamente identificata all’Anima universale.

350 Al-Kurdī identifica questa Sūra con la Fātiḥa, cioè la prima Sūra del Corano, denominata anche “i sette (versetti) ripetuti” [Cor. XV-87 e cap. 5 (I 111.1)], essendo la sua recitazione obbligatoria in ogni *rakʿat*, ed interpreta i due “che si rispondono reciprocamente” come il servitore ed il Signore, riferendosi al celebre *ḥadīṭ* che inizia con: “Ho diviso la *ṣalāt* tra Me ed il Mio servitore in due parti”, riportato da Muslim, IV-38 e 41, Abū Dāʾūd, II-132, V-13, e da Ibn ʿArabī a pag. 60 dell’edizione/traduzione citata de *La niche des lumières*. Aṣ-Ṣalāḥī, al posto di *sūra* legge *ṣūra*, forma, e poiché nella sezione successiva si parla di due Attributi dotati di collare identifica le due colombe con la Bellezza e la Maestà.

Il termine *maṭānī*, qui tradotto come “ripetuti”, può anche significare appaiati, a coppia a coppia.

351 Secondo aṣ-Ṣalāḥī si tratta del punto più elevato e di quello più basso del mondo.

352 Entrambi i commentatori interpretano in questo senso il termine arabo, che ricorre con questo significato in Cor. LXIX-17.

353 La cintura di Orione è un insieme di tre stelle che fanno parte della costellazione di *al-ḡawzāʾ*, denominazione che per gli astronomi arabi includeva sia la costellazione di Orione (*al-ḡabbār*) che quella propria dei Gemelli (*at-tawʿamān*). Ibn ʿArabī, quando parla dei segni zodiacali usa sempre il termine *al-ḡawzāʾ* per indicare il segno dei Gemelli, termine che i lessici arabi fanno derivare da *ḡawz*, mezzo, in quanto questa costellazione si trova nel mezzo del cielo.

Quella che era salita si levò a predicare sul pulpito di tamarisco ⁽³⁵⁴⁾, con la lingua dell'essere guidati (*iẖtidā'*), ai servitori e alle servitrici, alla gente dell'amore e della purezza e alla gente delle passioni. E le stelle delle mansioni lunari (*anwā'*) caddero sui cuori dei sapienti, e fecero piovere le conoscenze dell'alchimia e le indicazioni (*ma'ālim*) [della scienza] dei segni (*sīmīyā'*) ⁽³⁵⁵⁾.

Quella che era discesa si levò a predicare sul pulpito del Loto (*sidra*) del limite, dal quale rimase indietro il fedele dei fedeli [Gabriele] ⁽³⁵⁶⁾: “Io sono l'ottava luce [il lampo], nascosta nella somiglianza dei simili: o compagnia degli angeli, dei Profeti e della gente dei comportamenti tra gli Intimi, perseverate nella parte alta della strada (*qārī'at as-sīsā'*) ⁽³⁵⁷⁾”. E le stelle dei favori fecero piovere, nell'anno grigio ⁽³⁵⁸⁾, sui cuori dei Nobili (*nuḡabā'*) ⁽³⁵⁹⁾ e dei sapienti tra i Sovrintendenti (*nuqabā'*) ⁽³⁶⁰⁾ e coloro che si rimpiazzano (*budalā'*) ⁽³⁶¹⁾ le conoscenze delle realtà essenziali **[119]** dell'estinzione e le indicazioni che attestano la permanenza nell'incontro [con il Vero].

354 Il pulpito del Profeta a Medina era di tamarisco. Esso è menzionato nel prologo delle *Futūḥāt* [I 3.2].

355 Questo termine arabo assomiglia molto al greco σημεῖον, che significa segno. Alcuni riferimenti a questa scienza, che costituisce un tipo di magia bianca, si trovano nei capitoli 22 [I 179.24], 51 [I 274.3], 167 [II 274.15], 311 [III 43.13], 377 [III 487.19] e 463 [IV 84.4]. In una nota del cap. VI dei *Symboles de la science sacré*, a pag. 55, René Guénon precisa: “Ce mot *sīmīā* ne semble pas purement arabe; il vient vraisemblablement du grec *sēmeia*, «signes», ce qui en fait à peu près l'équivalent du nom de la *gematria* kabbalistique, mot d'origine grecque également, et dérivé non de *geometria* comme on le dit le plus souvent, mais de *grammateia* (de *grammata*, «lettres»)”.

356 L'espressione “il Loto del limite o del punto di arrivo” ricorre in Cor. LIII-14 e 16. Nel cap. 58 [I 290.12] Ibn 'Arabī afferma che esso è al quinto grado [dell'esistenza] dopo il Calamo, la Tavola, il Trono e l; nel cap. 198 [II 443.5] precisa che il suo nome deriva dal fatto che è ad esso che arrivano le opere dei figli di Adamo; e nel cap. 367 [III 342.5] aggiunge che esso è la stazione di Gabriele e che, nel viaggio notturno del Profeta, Gabriele si fermò lì, non potendo salire più in alto. Al-Kurdī riferisce l'espressione “il fedele dei fedeli” al Vero o al Profeta, mentre aṣ-Ṣalāḥī lo identifica con Gabriele.

357 In nota alla sua edizione Abrār Aḥmad Shāhī interpreta questa espressione come la via del cammino (*tarīq al-masīr*). Aṣ-Ṣalāḥī intende *qārī'a* come calamità [conformemente al suo significato in Cor. XIII-31, LXIX-4 e CI-1 a 3], e *sīsā'* come spina dorsale, interpretando l'espressione come “sopportare le difficoltà”. Al-Kurdī riferisce il primo termine alla resurrezione (*qiyāma*) ed il secondo all'estremo (*ḥadd*) a cui il Vero porta il Suo servitore, intendendo l'espressione come un'allusione alla morte iniziatica.

358 Cioè un anno in cui non vi sono piogge.

359 Ibn 'Arabī descrive questa categoria di Intimi, in numero di 8, nel cap. 73 [II 8.1].

360 Ibn 'Arabī descrive questa categoria di Intimi, in numero di 12, nel cap. 73 [II 7.28].

361 Ibn 'Arabī descrive questa categoria di Intimi, in numero di 12, nel cap. 73 [II 15.14], precisando che non si tratta dei Sostituti (*abdāl*), malgrado la similitudine del nome, né dei Sovrintendenti, malgrado la comunanza del numero. Quando uno di loro non trova gli altri li rimpiazza da solo nella loro funzione. Tuttavia in entrambe le versioni del *Kitāb iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* [vedi nota 24 degli Annessi] Ibn 'Arabī menziona solo i *budalā'*, affermando che sono sette e sono sul cuore di Abramo [come fa al-Qāṣānī nell'opera omonima], mentre nel cap. 73 [II 7.10] parlando dei sette Sostituti precisa che ciascuno di loro è sul passo (*qadam*) di un Profeta diverso.

I due commentatori identificano i *budalā'* con i sette Sostituti, anche se nel seguito del testo vengono espressamente menzionati gli *abdāl*, probabilmente ritenendo che l'uso del primo termine sia qui dovuto alle esigenze di rima.

Poi la riunione si sciolse sulla [o: secondo la] via maestra (*mahagḡā*) del seguire l'esempio, fino al giorno della Riunione e del Decreto ⁽³⁶²⁾, ed in seguito i due uccelli si riunirono presso l'asta brunastra (*aṣ-ṣa'ḍa as-samrā'*) ⁽³⁶³⁾, ed abbracciarono i mondi allo stesso modo, ed uno si manifestò e l'altro si nascose, senza avvicinamento né allontanamento reciproco.

Osserva, fratello mio, le indicazioni delle notizie, vivrai la vita dei beati, poiché già ha giocato con te il potere delle passioni, ed ascolta ciò di cui mi ha parlato di notte la mansione della Vergine (*ʿadrā'*) ⁽³⁶⁴⁾, dall'atmosfera del cielo.

*Alzati (qum) ⁽³⁶⁵⁾ verso la stella felice ⁽³⁶⁶⁾, il mio Imām, dalle due falci lunari che si levano davanti a me.
Quando esse sono venute incontro a me insieme sono stato il segreto delle notti e dei giorni,
e quando esse si sono ritirate sono rimasto solo, sveglio senza gustare il sapore del sonno.
Questa luce dell'esistenza per il Vero corre [o: correrà] grazie a Lui dietro di me e davanti a me ⁽³⁶⁷⁾*

362 L'espressione "Giorno della Riunione" ricorre in Cor. XLII-7 e LXIV-9, e si riferisce al Giorno della Resurrezione.

363 Questa espressione che letteralmente si riferisce alla verticalità della spiga di frumento, ricorre anche nel *Kitāb al-isrā'* a pag. 81 dell'edizione citata, e nel cap. XVII del *Kitāb at-tanazzulāt al-mawṣiliyya*, a pag. 88 dell'edizione citata, ma in entrambi i casi non vi sono ulteriori spiegazioni sul suo significato simbolico. Per aṣ-Ṣalāḥī si tratta dell'Essenza, mentre per al-Kurdī si tratta delle realtà essenziali, che sono il nutrimento degli spiriti come il frumento è il nutrimento dei corpi.

364 In arabo la costellazione [ed il segno zodiacale] della Vergine è chiamata più comunemente Spiga (*sunbula*), e la sua stella più luminosa è denominata *Spica Virginis*. In arabo, il verbo che ho tradotto con "ha parlato di notte" è *sāmara*, terza forma di un verbo la cui radice è la stessa di *samrā'*, brunastro, e di *sumarā'*, compagni di conversazioni notturne; questi due ultimi termini se non vocalizzati sono peraltro identici. È quindi possibile che l'espressione "presso l'asta brunastra" si riferisca al colloquio notturno con la Vergine. Nel cap. 15 [I 156.29] Ibn 'Arabī afferma che: "l'esistenza dell'uomo [Adamo] ebbe luogo nel [segno della] Spiga, che ha nel tempo una durata di 7000 anni" e nel cap. 7 [I 123.34] precisa che Allah "lo configurò [Adamo] secondo il movimento verticale e ciò avvenne nel regno (*dawla*) della Spiga".

365 La lettura *qum* è attestata dai manoscritti Bayazid 3750 e Majles 594; nei manoscritti Shehit Ali 1431, Azhariyya 2101, Fatih 2874 e 2875, e Aya Sofya 2120 si legge *qul*, cioè "di"; il manoscritto Yusuf Aga 5001 è illeggibile, ed il manoscritto Shehit Ali 1351 riporta *qamar*, luna. L'interpretazione della poesia da parte dei due commentatori è inficiata dal fatto che entrambi leggono *qamar*. Ho tradotto i versi come se fossero un discorso di Ibn 'Arabī rivolto a Badr al-Ḥabaṣī, poiché se si trattasse del discorso della Vergine a Ibn 'Arabī si dovrebbero trovare dei predicati al femminile, ma essi sono tutti di genere maschile (solo invece di sola, sveglio invece di sveglia).

Nel *Dīwān*, a pag. 17 dell'edizione citata, la poesia è preceduta dalla frase: "Ed ha anche detto riguardo alle due falci lunari, cioè l'Imām ed il Polo"; l'Imām in questo caso dovrebbe essere quello che sta alla destra del Polo, poiché quello che sta alla sua sinistra è correlato alla stella e non alla falce lunare.

366 Questa espressione (*al-kawkab as-sa'īd*) sembra richiamare l'analoga espressione (*an-naḡm as-sa'īd*) che ricorre all'inizio della poesia che conclude la sezione dedicata alla seconda sfera.

367 Possibile riferimento a Cor. LXVI-8: "[Nel Giorno della Resurrezione] la loro luce correrà davanti a loro". Nel cap. 76, questione XXXI [II 62.26] alla domanda "Qual'è la loro storia, cioè la storia delle creature?" Ibn 'Arabī risponde: "La loro storia là [nelle tenebre della non-esistenza] è l'attesa che il Vero le rivesta con le vesti della luce dell'esistenza, per ogni creatura una luce, secondo la sua misura [...] e questa luce è quella in cui cammineranno il Giorno della Resurrezione, poiché in quel Giorno tutto ad un tratto non vi sarà illuminazione e gli uomini non cammineranno in esso se non grazie alle loro luci e nessuno di loro camminerà per la luce di un altro".

nel giorno della mia povertà⁽³⁶⁸⁾ e nel giorno del mio raduno con il mio Signore, ed in essa è la mia himma e da essa viene la mia afflizione (ihtimām).

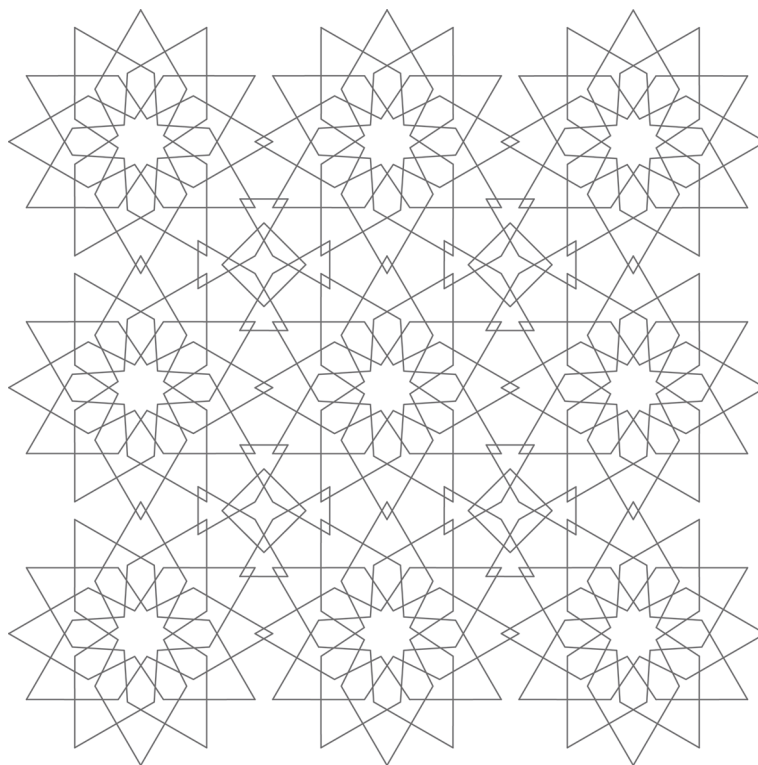
Invero il mio segreto ed il segreto del mio Amato sono uno, all'inizio ed alla fine.

Esso è diverso da me quando venni inviato (bu'ittu) messaggero⁽³⁶⁹⁾ ed è identico a me per la santità della dimora del mio ordinamento (nizām).

Il mio servitore (ḥādīm) è la mia luce che è presso di me, e quella che è presso Colui che ho amato è il mio garzone (gulām).

Fratello mio, bada al tuo stato ed osserva la mia esistenza con il tuo sguardo che pare non vedere:

vedrai altri che me se sono separato dal mio Imām, e quando sono riunito sono il mio Imām⁽³⁷⁰⁾.



368 Il giorno della povertà potrebbe riferirsi al momento in cui l'uomo non era una cosa menzionata (Cor. LXXVI-1), prima di ricevere la luce dell'esistenza, luce che era dietro di lui.

369 Al-Kurdī riferisce questa espressione all'eredità muḥammadiana. Abrār Aḥmad Shāhī nella sua edizione legge *bu'itat*, che non è attestato da alcun manoscritto.

370 Nel manoscritto Bayazid 3750 si legge: “vedrai altri che me se sei separato dal mio Imām, e quando sei riunito sei il mio Imām”. Entrambi i commentatori hanno adottato questa lettura; Abrār Aḥmad Shāhī non ha segnalato le varianti nella sua edizione.

[120] La roccaforte della sua familiarità

Vorrei sapere se Colui che sovrintende, il Creatore, ha fatto vedere al saggio ⁽³⁷¹⁾ i due attributi di illuminazione (*iṣrāq*) ⁽³⁷²⁾, dotati di collare (*aṭwāq*) ⁽³⁷³⁾, che vivono in pienezza [*(irtifāq)*, o: traendo beneficio] tra un amante bramoso ed un amato gaudente. È discesa (*halla*) la povertà (*imlāq*) ⁽³⁷⁴⁾, è cessata la preoccupazione (*iṣfāq*), ha avuto luogo la separazione, hanno gridato ⁽³⁷⁵⁾ i [loro] desideri (*aṣwāq*), lacrime che scendono ed un'anima [morente che è arrivata] alle clavicole (*tarāq*) ⁽³⁷⁶⁾: “C’è un guaritore (*rāq*) ⁽³⁷⁷⁾ o un un amico che protegge?” Frase senza fondamento! ⁽³⁷⁸⁾

Un [attributo] è sceso per dell’acqua versata ⁽³⁷⁹⁾, ha allontanato i tratti di carattere (*aḥlāq*) ⁽³⁸⁰⁾; un’altro è salito su un destriero che viaggia molto di notte (*tarrāq*) ⁽³⁸¹⁾: si sono aperti i piani (*tibāq*) [celesti], [l’attributo che è salito] ha ricevuto in dono le chiavi dei tratti di carattere, ha aperto le serrature, è entrato nelle notti di fine mese (*muḥāq*), ha ricevuto l’illuminazione, tre stazioni in buon ordine ⁽³⁸²⁾, ha condotto la faccenda nel migliore dei modi, si è manifestato con la gentilezza (*irfāq*), ha avuto luogo l’abbassamento dello sguardo (*itrāq*), sono state annerite

371 Questa lettura, adottata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, è confortata solo dal manoscritto Majles 594. Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *uṣhādā (?) al-ḥakīm muḥaymin ḥallāq*, che come struttura consonantica è attestata dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Shehit Ali 1431, Bayazid 3750, Fatih 2874 e 2875 e Aya Sofya 2120. Nei manoscritti Azhariyya 2101 e Shehit Ali 1351 si legge *aṣhādā l-ḥakīm li-l-muḥaymini l-ḥallāq* e questa è la lettura di entrambi i commentatori.

372 Aṣ-Ṣalāhī interpreta i due attributi come la Maestà (*ḡalāl*) e la Bellezza (*ḡamāl*), mentre al-Kurḍī li intende come la Presenza del condizionamento (*taqyīd*) e la Presenza dell’incondizionamento (*ittilāq*), a cui fa corrispondere rispettivamente la comparabilità e l’incomparabilità, la manifestazione e l’occultamento.

373 Questo termine è il plurale di *ṭawq*, che significa anche capacità, potere. Per al-Kurḍī i collari sono i segni di riconoscimento o i marchi distintivi dei due Attributi.

374 Abrār Aḥmad Shāhī nella sua edizione spiega quest’espressione come: “È svanita la povertà, che è la non-esistenza, verso l’esistenza”, ma *halla* nel senso di “sciogliere, dissolvere” è transitivo, per cui la sua lettura sarebbe ammissibile se si leggesse *ḥulla*. Entrambi i commentatori interpretano invece *halla* come *nazala*, scendere e la povertà come dipendenza (*iftiqār*).

375 Il verbo è al femminile e non essendovi antecedenti femminili in arabo al-Kurḍī ha attribuito il verbo alle lacrime ed all’anima, che nel testo arabo sono menzionate dopo il verbo. *Nādat bi-l-aṣwāq* può anche significare: “hanno convocato o chiamato i desideri”, oppure “hanno chiamato con i desideri”.

376 Quest’espressione ricorre in Cor. LXXV-26.

377 Anche questa espressione si riferisce alla Sūra della Resurrezione [LXXV] ove il versetto 27 recita: “Verrà detto: chi [di voi] è un guaritore?”.

378 In un poema riportato nel *Dīwān*, a pag 520 del secondo volume dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, si legge: “Al momento della separazione dell’anima viene detto: “Chi è un guaritore?”. Vorrei sapere se nel mondo c’è un guaritore. Allah sa che questo non c’è”.

379 Al-Kurḍī correla l’acqua versata con le lacrime che scendono.

380 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *ittilāq*, menzogna, falsità, attestata dai manoscritti Bayazid 3750, Azhariyya 2101, Fatih 2875, Aya Sofya 2120.

381 Come le due colombe, di cui l’una è discesa e l’altra è salita.

382 Al-Kurḍī correla queste tre stazioni con i tre segreti menzionati nella poesia della luna piena.

le pagine, sono stati cavalcati i cavalli eccellenti, ha avuto luogo la corsa, “la gamba (*sāq*) è stata unita con la gamba” (Cor. LXXV-29) ⁽³⁸³⁾, ha vinto chi supera la difficoltà del percorso.

È stato spinto il cavallo alato (*burāq*), è uscito dalle file, le pupille (*aḥdāq*) si sono incontrate, è stato rammentato (*tudukkira*) ⁽³⁸⁴⁾ un impegno ed un patto, è stato l’incontro. La separazione è stata unificata, ha avuto luogo l’accordo (*ittifāq*) secondo l’ordine della distribuzione (*infāq*), è stata mandata una stella lucente con un grido “per il quale non c’è dilazione” (Cor. XXXVIII-15) ⁽³⁸⁵⁾. Sono corse nubi con abbondante [acqua], hanno aperto le cateratte, hanno elargito [pioggia] per mezzo del rilascio, è sopravvenuta la maturazione, sono spuntate le foglie, hanno abbondato i mezzi di sostentamento (*arzāq*), una natura (*šinsina*) ⁽³⁸⁶⁾ più conosciuta che Colui che nutre (*razzāq*) ⁽³⁸⁷⁾.

Un corpo senza spirito è il compagno di letto della rovina, un ramo secco: oh, se avesse delle foglie!
Uno spirito senza scienza, ed ecco la sua dimora, quando è logoro (aḥlaqa) per la visione degli altri.
[121]

383 Commentando questo versetto Ibn ‘Arabi intende sempre il termine *sāq*, gamba, come equivalente di *amr*, faccenda, realtà, fornendo due differenti spiegazioni. La prima, più aderente al testo coranico, identifica le due gambe con la faccenda di questo mondo e con la faccenda dell’aldilà; nel cap. 18 [I 164.32] afferma: “[...] cioè si riunirà la faccenda di questo mondo con la faccenda dell’aldilà, e non c’è che questo mondo e l’aldilà”; nel cap. 72 [I 754.23] ribadisce: “e questa è la riunione della faccenda di questo mondo con la faccenda dell’aldilà”, e nel cap. 369 [III 382.30] precisa: “la faccenda di questo mondo è identica alla faccenda dell’aldilà, senonché la sede dell’aldilà non è simile alla sede di questo mondo, poiché nell’aldilà vi sono due dimore [Inferno e Paradiso] ed ha luogo la distinzione nella dimora, pur essendo entrambe nell’aldilà. Quindi la faccenda di questo mondo si intreccia con la faccenda dell’aldilà, non l’entità di questo mondo con la faccenda dell’aldilà, né l’entità di questo mondo con l’entità dell’aldilà”. Quanto alla seconda spiegazione, nel cap. 451 [IV 66.7] afferma: “Tutte le creature sono legate con Allah, tramite il legame di possibile con necessario, che siano non-esistenti o esistenti, felici o dannate. Ed il Vero è legato tramite i Suoi Nomi con le creature [...] Poiché i due opposti, cioè l’esistenza e la non-esistenza, sono legati, il legame tra gli esseri esistenti è ancora più stretto. Non c’è dunque se non legame ed intreccio (*iltifāf*), come Egli, sia esaltato, ha spiegato: “la gamba è stata intrecciata con la gamba” (Cor. LXXV-29), cioè la nostra faccenda è intrecciata ed annodata con la Sua faccenda e non si scioglierà mai dal Suo nodo”.

384 Nella sua edizione ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha preferito la lettura *bi-dīkr*, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750 e dai manoscritti Asafiyya 58 e Pir Pagaro da lui utilizzati.

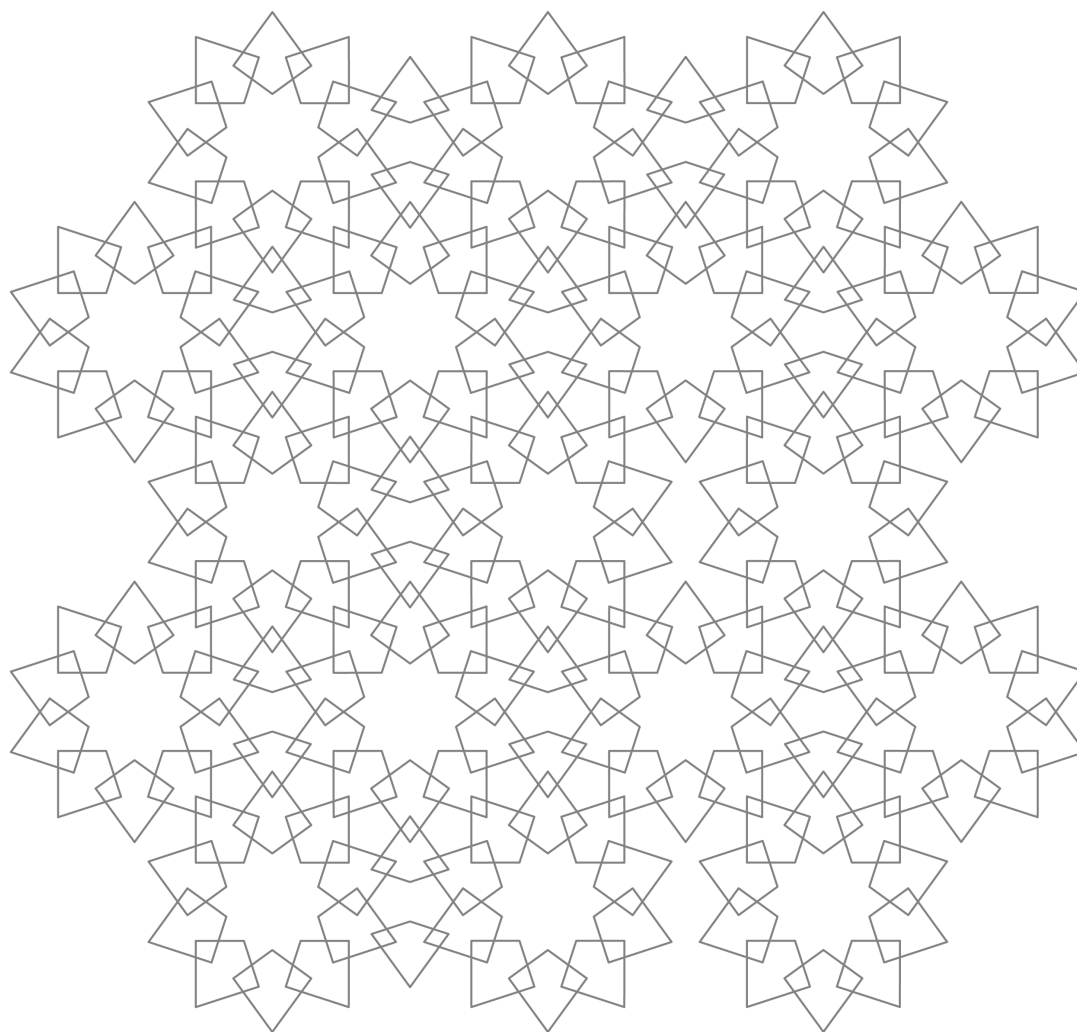
385 Il versetto intero recita: “Ed essi non aspettano che un solo grido (*ṣayḥa*), per il quale non c’è dilazione”. L’espressione “un solo grido” ricorre anche in Cor. XXXVI-29, 49 e 53, e con *zağra* al posto di *ṣayḥa* in Cor. XXXVII-19, e LXXIX-13, e si riferisce al Giorno della Resurrezione, sia essa la maggiore o la minore, cioè la morte [cfr. cap 346 (III 190.31) e *Risālat rūḥ al-quḍṣ*, pag. 190 dell’edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013].

386 Nei manoscritti Bayazid 3750 e Majles 594 questo termine è spiegato in margine come “natura (*ṭabī‘a*)”.

387 Molti termini che ricorrono in questo testo si ritrovano nel cap. 559 [IV 339.16] ove Ibn ‘Arabi, in prosa rimata, scrive: “Chi ti ha dato la tua ricchezza è stato generoso e benevolo e non ha ecceduto rispetto al bisogno: sappilo. I mezzi di sostentamento (*arzāq*) sono compagni di viaggio (*arfāq*), di proposito e non per accordo (*ittifāq*). La distribuzione (*infāq*) fa cessare la povertà (*imlāq*). Colui che viaggia di notte non scende dal dorso del cavallo alato (*burāq*) finché non ha attraversato i sette piani (*tibāq*) [celesti] e non dà ai compagni di viaggio se non per la sua conoscenza di Colui che nutre (*al-razzāq*)”.

.....

*Tutto dipende dalla Sua Magnanimità (ḡūd): la gente delle falsità e chi ha realizzato.
Ed Egli ha mandato le luci come viaggiatrici che illuminano l'occidente e l'oriente,
ed il corpo brilla per le Sue luci e fa apparire i segreti quando brilla.
Sia lode ad Allah che ha protetto dal male di ciò da cui guardarsi o proteggersi.*



[122] Il terzo grado, riguardante l'opera dell'Intimità. La settima sfera, che concerne l'Islām. Il terzo ponente riguardante l'opera.

La stella d'Intimità è tramontata nel cuore dell'Imām che governa il mondo della testimonianza ed ha tormentato

Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Ed essi dicono: “La lode spetta ad Allah che ha mantenuto la sua promessa e ci ha fatto eredi della Terra; noi abitiamo il Paradiso dove vogliamo. Quanto è eccellente la ricompensa di coloro che fanno le opere!” (Cor. XXXIX-74). Egli, sia esaltato, ha notificato che coloro che fanno le opere, che rispettano le regole di Allah, che mantengono ciò che hanno pattuito con Allah e che si occupano di ogni opera che viene loro indirizzata da Lui nei loro momenti, avranno l'altro mondo e questo. Egli ha conferito loro il dominio delle due dimore, li ha preservati nei due mondi, e li ha menzionati con una lingua di veridicità a [o tra] coloro che sono presso di Lui, e nel Suo Libro eccelso, per dono e potere da parte Sua, “ed Allah è il possessore della grazia immensa” (Cor. II-105).

Sappi figliolo – che Allah metta in ordine la tua coscienza – che Allah, sia Egli esaltato, non ha lodato uno dei Suoi servitori nel Suo Libro, né tramite la lingua del Suo Profeta nella Sua novella, se non per lodare una delle opere ⁽³⁸⁸⁾. Egli non li ha elogiati se non per le loro opere e le loro opere sono quelle che Egli, sia glorificato, ha ricondotto a loro malgrado il Suo prendersi carico di loro in esse, e questo è il massimo della generosità e della magnanimità, cioè che Egli ti accordi e ti dia, e poi ti elogi per ciò che non ti appartiene. Egli, sia glorificato, è Colui che prende il tuo ciuffo frontale ⁽³⁸⁹⁾ e che ti conduce ad ogni atto a cui vuole dare

388 In arabo il termine *a'māl*, plurale di *'amal*, esprime un'attività intenzionale compiuta con sforzo o fatica e per questo non è mai attribuito ad Allah, a differenza del termine *af'āl*, plurale di *fi'āl*. Ibn 'Arabī usa questo termine non solo per le opere corporee (*badaniyya*), ma anche per quelle psichiche (*nafsiyya*) o del cuore (*qalbiyya*), come nei capitoli 27 [I 192.10], 47 [I 256.16] e 293 [II 669.24], ove come esempio di opera psichica indica la pazienza e l'essere soddisfatti.

389 Riferimento al versetto: “Non c'è animale [(*dābba*), termine che indica l'animale in quanto cammina] che Egli non prenda per il suo ciuffo frontale. Invero il mio Signore è su una strada retta” (Cor. XI-56). Nel cap. 49 [I 268.31] Ibn 'Arabī spiega che per gli antichi arabi l'essere pressati per il ciuffo frontale era un segno di umiliazione o abbassamento (*idlāl*). Commentando questo versetto nel cap. 69 [I 426.11] egli esclude tra gli esseri che sono guidati da Allah, tenendoli per il ciuffo frontale, gli uomini ed i ġinn che operano male, mentre in altri punti include tutti gli esseri; nel cap. 132 [II 217.3] afferma: “Non c'è dunque in realtà nessuno che non sia (di)retto sulla strada del Signore, poiché non c'è nessuno che il Vero non tenga per il ciuffo della sua fronte - e non è possibile che il suo ciuffo frontale scivoli dalla mano del suo Signore - ed Egli è su una strada retta. Egli ha posto all'indeterminato il termine “creatura che cammina (*dābba*)” dandogli quindi un significato universale. Dove è dunque la stortura (*mu'wāḡḡ*) così da allontanarci da essa?”; nel cap. 263 [II 563.23] precisa: “Talora la stortura è in realtà rettitudine, come la curvatura dell'arco, poiché la rettitudine che è voluta per esso consiste nella sua curvatura. Non c'è nessuno nel mondo che non sia retto (*mustaqīm*) poiché Colui che tiene il suo ciuffo frontale marcia con lui ed Egli è su una strada retta: ogni movimento ed ogni sosta nell'esistenza è divina”; e nel cap. 558 [IV 326.20] aggiunge: “[Egli è chiamato] Colui che conduce sulla giusta via (*raṣīd*) per ciò a cui guida i Suoi servitori nel far sapere loro che Egli, sia esaltato, “è su una strada retta” (Cor. XI-56) nel Suo tenere per il ciuffo frontale ogni essere che cammina. Non c'è quindi se non Chi/chi è su quella strada, ed il punto

.....

l'esistenza in te o tramite te, mentre tu noncurante non te ne accorgi. Colui che è consapevole della sua presa in carico da parte del Vero nei suoi atti fa parte di coloro di cui Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Coloro che sono costantemente occupati nella loro *ṣalāt*" (Cor. LXX-23) poiché è in contemplazione di Colui che fa ed in colloquio intimo con Lui. Colui invece che non ne è consapevole fa parte di coloro di cui Allah, sia Egli glorificato, ha detto: "Coloro che trascurano la loro *ṣalāt*" (Cor. CVII-5).

Ed il servitore dice: "Ho fatto la *ṣalāt*, il digiuno, l'elemosina e la guerra, ho operato, sono accorso verso le opere buone **[123]** ed assistito alle preghiere in comune". I doni divini ti hanno assorbito ed hai nuotato nel mare dei favori divini, mare che non ha sponde, e se Allah ti avesse aperto la porta della contemplazione del Suo farsi carico di te in esse [opere] e del Suo afferrare il tuo ciuffo frontale in esse, la stazione ti avrebbe abbagliato e saresti stato in perdita e lo stato non ti avrebbe fatto dire: "Ho fatto la *ṣalāt*", né "ho digiunato", e non avresti attribuito nessuno di questi atti a te stesso.

Non vedi cosa ha detto l'amico intimo [Abramo], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in questa stazione: "Colui che mi ha creato è Colui che mi guida, ed è Colui che mi nutre e mi disseta, e quando sono malato è Colui che mi guarisce" (Cor. XXVI-78 a 80)? Osserva il suo *adab* nel dire: "sono malato", ed osserva la saggezza profetica nella sua lucidità (*yaqẓa*)⁽³⁹⁰⁾, quando disse: "e Colui che spero mi perdoni nel Giorno del Giudizio" (Cor. XXVI-82)⁽³⁹¹⁾. Studia, che Allah si faccia carico di noi in ciò in cui si è fatto carico dei Suoi servitori pii.

.....
di arrivo della rettitudine è la Misericordia. Allāh non ha conferito ai Suoi servitori un favore più grande di quello di prendere per il suo ciuffo frontale ogni essere che cammina; tutti marciano quindi con Lui sulla strada retta". Ma nel *Kitāb at-tarāḡīm*, a pag. 120 dell'edizione pubblicata nel terzo volume delle *Rasā'il*, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017, Ibn 'Arabī avverte: "Atteniti al comando del Vero ed eseguiilo e non farti ingannare dal fatto che non vedi nulla che non dipenda da Lui e dal regime della Sua Volontà. "Non c'è animale che Egli non prenda per il suo ciuffo frontale" (Cor. XI-56): questo non ti salverà, mentre l'attenerti al comando del Vero ti salverà".

390 Questa lettura è attestata solo dai manoscritti Yusuf Aga 5001 e Azhariyya 2101; in tutti gli altri si legge *tafaṭṭun*, sagacia; Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato quest'ultima variante.

391 Nel cap. 69 [I 393.8] Ibn 'Arabī afferma: "Il conoscitore che segue le regole di condotta ritiene il Lato del Vero, sia Egli esaltato, estraneo a quel regime [di un Nome divino collegato con il nome di un difetto, ritenuto tale per consuetudine o per Legge], sì che non lo si possa attribuire a Lui, fosse anche per il Volere di Allah, e dice: "E quando sono malato è Colui che mi guarisce" (Cor. XXVI-80): questo [cioè la malattia] è il difetto considerato tale per consuetudine. Egli quindi attribuisce la malattia a se stesso, poiché è un difetto per lui, ed attribuisce la guarigione al suo Signore, poiché è un bene. Malgrado questo proposito, il senso letterale dell'espressione è la cancellazione del regime del Nome divino che lo ha reso malato. Quando l'Amico intimo [Abramo], su di lui la Pace, conobbe questo grado [della conoscenza], invocò quel Nome che lo aveva reso malato, dicendo: "O mio Signore, perdonami il mio errore nel Giorno del Giudizio" (Cor. XXVI-82), affermando di avere sbagliato anche se aveva solo inteso applicare l'*adab*, quando attribui la malattia a se stesso e non l'attribui al regime del Nome divino che lo aveva reso malato. Egli non aveva in vista che le regole di buona condotta con Lui, affinché non venisse attribuito ciò che è un difetto, secondo la loro consuetudine, al regime del Nome divino. Egli comprese che il regime appartiene al Nome divino e che esso è lo scopo del Nome. Questo conoscitore [cioè Abramo] ha riunito due regole di condotta in questa questione: la regola di

Di alcuni Egli ha lodato il timore di Dio, di altri la fede e di altri ancora la scienza, e ciò fa parte dell'insieme delle opere. Egli, sia esaltato, ha detto: “[il Paradiso] è stato preparato per i timorati” (Cor. III-133), poi ha esposto in dettaglio le loro opere per sollecitudine verso di loro e nobilitazione, e come insegnamento per noi, oltre che come guida, spiegazione e monito, dicendo: “che elargiscono nella buona e nella cattiva sorte, che dominano l'ira e perdonano gli altri uomini” (Cor. III-134). Ed ha detto: “[il Paradiso] è stato preparato per coloro che hanno fede in Allah e nei Suoi Inviati” (Cor. LVII-21), e non li ha descritti, quando li ha descritti, se non per le loro opere, che Egli ha creato per loro. Quindi Egli, sia glorificato, non ha menzionato testualmente la stazione che il servitore ottiene presso di Lui se non accostandola all'opera integra, come ha detto, sia Egli esaltato: “Coloro che hanno fede e che hanno avuto timore avranno la buona novella nella vita di quaggiù e nell'aldilà” (Cor. X-23 e 24), e “Certo coloro che hanno detto: “Il nostro Signore è Allah” e che sono stati retti, gli Angeli scenderanno su di loro [dicendo] “Non abbiate paura e non affliggetevi, ma rallegratevi per il Paradiso che vi è stato promesso”” (Cor. XLI-30), e “Certo i timorati saranno in Paradisi e ruscelli” (Cor. LIV-54), in riferimento a coloro che seguono le tracce (*aṣḥāb ar-rusūm*), “in un soggiorno di veridicità”, in riferimento **[124]** a coloro che sono dotati di *himma*, “presso un Re dotato di Podestate” (Cor. LIV-55), in riferimento ai sapienti⁽³⁹²⁾, che sono i Poli, gli Inviati e gli eredi, ed altri di questi versetti lucenti.

Egli, gloria a Lui, ha voluto che le stazioni non fossero ottenute, secondo le loro classi ordinate gerarchicamente, se non per mezzo di un'opera.

Se uno dice: “Talvolta l'uomo ascende tramite la prova (*balā'*) a stazioni spirituali a cui un'opera non lo fa arrivare e la prova non è un'opera” si tratta di un'errore. Invero la prova non conferisce mai una stazione, né innalza qualcuno in grado presso Allah. Se la prova, in quanto prova, facesse salire di grado presso Allah colui in cui sussiste ed egli ottenesse la felicità perpetua la gente della prova tra gli associatori ed i miscredenti la otterrebbero, ma nei loro riguardi essa è solo un'anticipazione del loro castigo, come Egli ha detto, sia esaltato,

attribuire la malattia a se stessi e la regola nel riconoscere che quella malattia è il regime di quel Nome divino, senza dichiararlo, ma esprimendolo in modo implicito e generale, dicendo: “O mio Signore, perdonami il mio errore nel Giorno del Giudizio”, senza citare per nome quale fosse l'errore”. Altri riferimenti a questi versetti si trovano nei capitoli 31 [I 204.34], 43 [I 245.30], 70 [I 594.27], 468 [IV 97.33], 558 [IV 275.10, 19 e 32, e 318.34] e 559 [IV 439.9].

Aṣ-Ṣa'rānī, nel suo *Kitāb al-yawāqūt wa-l-ḡawāhīr*, a pag. 325 del secondo volume dell'edizione pubblicata da Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, Beirut, 1997, riporta un colloquio di Ibn 'Arabī con Abramo riguardante questo versetto, senza citare la fonte e limitandosi ad affermare che si trattò di un incontro avvenuto in uno dei viaggi notturni spirituali di Ibn 'Arabī.

392 Queste tre categorie [coloro che seguono le tracce, cioè gli exoteristi, coloro che sono dotati di *himma*, ed i sapienti] corrispondono all'affermazione precedente: “Di alcuni Egli ha lodato il timore di Dio, di altri la fede e di altri ancora la scienza” e ricorrono anche nel “ponente della stella delle opere” che si trova nella conclusione del libro.

riguardo a coloro che combattono [Allah ed il Suo Inviato]: “che siano uccisi o crocefissi, o che vengano tagliati loro le mani ed i piedi da lati opposti” poi ha aggiunto: “Ciò sarà per loro un’ignominia in questo mondo e nell’aldilà li aspetta un castigo immenso” (Cor. V-33). Ciò che conferisce le stazioni alla gente della prova è solo la pazienza verso di essa o la soddisfazione per essa, tutto in misura della loro ragione (*ʿirb*). La pazienza e la soddisfazione fanno parte dell’insieme delle opere degli stati che sono prescritti per noi e che ci sono stati ordinati, come ha detto: “Abbi pazienza e che la tua pazienza sia solo in Allah” (Cor. XVI-127) e la pazienza sussiste solo per una prova ed una difficoltà.

La radice della felicità che le riunisce tutte [le stazioni] è il tuo conformarti al Vero, sia Egli esaltato, in ciò che ti ha ordinato e in ciò che ti ha vietato per Legge, come abbiamo detto in precedenza a proposito della stella della Sollecitudine, ed il suo conformarsi affermando l’Unità nel suo foro interiore nega gli altri [che Allah], e questa conformità è una sollecitudine da parte di Allah verso alcuni dei Suoi servitori.

Ma è opportuno, figliolo, che il servitore sia convinto che le sue opere non lo conducono all’ottenimento di queste stazioni bensì lo fa arrivare a ciò solo la Misericordia verso di lui da parte di Allah, che gli ha conferito l’assistenza per l’opera, il potere di farla e la ricompensa. L’ottenimento della felicità, cioè l’ingresso immediato nella dimora della Generosità, ha luogo solo per la Misericordia di Allah, sia Egli esaltato, come ha detto [il Profeta], su di lui la Pace: “Nessuno entrerà in Paradiso per un’opera”, al che gli venne chiesto: “Neanche tu, o Inviato di Allah?” ed egli rispose: “No, neanch’io, a meno che Allah non mi copra con la Sua Misericordia” ⁽³⁹³⁾. L’ingresso avviene per la Misericordia di Allah, la divisione in gradi per mezzo delle opere ⁽³⁹⁴⁾, e la permanenza **[125]** per mezzo delle intenzioni, e queste sono tre stazioni.

Analogamente, nella dimora dell’infelicità, l’ingresso della sua gente in essa avviene per l’Equità (*ʿadl*) di Allah, i gradi del loro castigo per le opere, e la loro permanenza per mezzo delle intenzioni ⁽³⁹⁵⁾. La radice di ciò per cui hanno meritato questo castigo perpetuo è la non conformità, così come per la felicità è la conformità, e quelli che entrano nel Fuoco infernale tra i disobbedienti ⁽³⁹⁶⁾, Allah non li castigherebbe per Legge se non fosse per la [loro] non conformità.

393 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXV-19 e LXXXI-18, Muslim, L-71 a 78, Ibn Māḡah, XXXVII-20, e da Ibn Ḥanbal.

394 La correlazione dei gradi con le opere è menzionata più volte nel Corano: III-163, IV-95, VI-132, VIII-4, XX-75, XLVI-19, LVIII-11.

395 Nel cap. 289 [II 648.24] Ibn ʿArabī riporta la seguente affermazione di Abū Madyan: “La gente delle due dimore entrerà in esse: i beati per la Grazia (*faḍl*) di Allah, e la gente del Fuoco infernale per l’Equità (*ʿadl*) di Allah. Essi scenderanno in queste dimore per le opere, e vi resteranno per le intenzioni”.

396 Al-Kurdī spiega che non si tratta qui dei miscredenti, ma dei credenti che entreranno nel Fuoco infernale

Chiediamo ad Allah, per noi, per te e per i musulmani, che ci faccia operare in modo integro e ci fornisca la verecondia nei Suoi confronti, sia Egli esaltato.

Sappi figliolo, che Allah ti accordi la felicità di colui che ha eletto, che la prima cosa che è necessaria per te, se sei stato provvisto della conformità e dell'assistenza, è la scienza delle faccende che abbiamo dispiegato per te riguardo alla stella della Sollecitudine. Quando hai scienza di esse vieni indirizzato a metterle in opera ⁽³⁹⁷⁾, ed anche se chi cerca la scienza è all'opera per mezzo della sua ricerca, la scienza ti fa mettere in opera altre faccende, alle quali ti indirizza il discorso del Legislatore, così come la ricerca della scienza [che è un'opera] non è possibile se non per mezzo della scienza.

Chi ha ottenuto la scienza delle regole di cui ha bisogno nella sua stazione non vada oltre a ciò di cui ha bisogno, poiché aggiungere la scienza di ciò di cui non ha bisogno è motivo della perdita di tempo rispetto a ciò che è più importante. Per questo, chi non si è proposto di esercitare lui stesso la funzione di *muftī* nella religione, poiché nel territorio vi sono già coloro che se ne occupano, prende di essa ciò che lo riguarda al momento, cioè la scienza dell'incombenza legale di quel momento, affinché lo studio di tutti i regimi giuridici per gli altri [e non per se stesso] non gli imponga di cercare un sovrappiù della scienza.

La scienza di cui ha bisogno ogni uomo dal momento in cui raggiunge la pubertà, secondo una delle sue specie e una delle sue condizioni, cioè riguardo all'Islām ed all'integrità della ragione, è la scienza degli articoli di fede (*ʿaqā'id*) per mezzo delle evidenze delle indicazioni, se la sua natura innata comporta la capacità di considerare (*naẓar*) e la riuscita in essa. **[126]**

Chi non ha questa capacità nella sua costituzione innata ed è duro di comprendonio, se gli viene aperta la porta della considerazione c'è il rischio che [gli] si presentino i sofismi degli eretici. Uno così deve ricevere le credenze per adesione all'autorità (*taqlīd*) ed affidandosi [ad essa] e gli va impedito nel modo più assoluto la considerazione riguardo a questa scienza, se egli volesse esercitarla [la considerazione].

Quando il suo credo, per scienza o per adesione all'autorità, è solido deve apprendere i fondamenti dell'Islām e quando li conosce dovrà passare poi alla conoscenza dei momenti degli atti di adorazione. Ad esempio, quando subentra il momento della *ṣalāt*, si impone a lui la conoscenza della purità legale e di ciò che è facile apprendere del Corano [per recitarlo nella *ṣalāt*]. Poi gli verrà insegnata la *ṣalāt* e non c'è bisogno di altro. Se lo raggiunge Ramaḍān deve considerare la scienza del digiuno; se lo prende il pellegrinaggio, allora è necessaria per lui la sua scienza; se possiede dei beni ed è trascorso per lui un'anno deve

per le loro disobbedienze, ma che usciranno da esso per intercessione o per la Misericordia divina.

397 In arabo i termini che indicano l'opera (*ʿamal*) e la scienza (*ʿilm*), pur avendo radici diverse, sono costituiti dalle stesse lettere ed hanno quindi lo stesso valore numerico.

.....

acquisire la scienza della *zakāt* relativa a quel tipo di bene, nient'altro; se vende o se compera deve avere la scienza delle compra-vendite e degli scambi economici; e così pure il resto dei regimi giuridici non si impone a lui se non al momento in cui il discorso lo riguarda, e quello è il momento in cui ne ha bisogno.

Se viene detto: “Così è troppo stretto il tempo per acquisire la scienza di ciò a cui si è chiamati nel momento” rispondiamo che non vogliamo dire [che si debba acquisire la scienza] quando subentra il momento determinato, ma solo in prossimità di esso, di modo che vi sia il tempo sufficiente per acquisire quella scienza a cui si è chiamati, dopo il quale subentra il momento dell'opera. È così che vanno studiate le scienze ed osservate le conoscenze, ed è così che l'uomo collega se stesso con ciò in cui sta la sua felicità e la sua salvezza e non fa parte di coloro di cui Egli, sia esaltato, ha detto: “Vi ha distratto il gareggiare per avere di più” (Cor. CII-1), affinché se ne parli. Allah invero ha biasimato ciò sia riguardo alla molta scienza che alla poca.

Il servitore deve occupare i suoi momenti con ciò che è più degno, evitare che i forzieri delle negligenze dischiudano per lui i momenti del suo disporre delle cose lecite, e riempirli invece con lo *dīkr* ed altre cose raccomandate. Tutto questo non è possibile finché non conosce le cose obbligatorie, sì da accorrere verso di esse per compierle, le cose proibite, sì da evitarle, le cose raccomandate, sì da desiderarle, le cose biasimate sì da guardarsene, e le cose lecite **[127]** sì da cercare rifugio in Allah dalla negligenza.

L'accertamento di questi significati – che sono la matrice dei regimi giuridici – sono i fondamenti della scienza legale (*uṣūl al-fiqh*). E [tutto questo non è possibile finché non] conosce anche ciò che sta sotto a ciascuno di essi [significati] secondo la specificazione di ciò a cui è tenuto, come detto in precedenza.

La conoscenza di questo deriva dal Libro di Allah, dalla *sunna* del Suo Inviato, e dal consenso dei sapienti. Quando hai conoscenza di ciò e lo metti in opera sei colui che viene assistito, il felice.

Sappi, quando questo è assodato per te, che è necessario che tu conosca ciò che dei regimi giuridici riguarda te stesso in modo generale e ciò che ti riguarda in modo particolare. Per ciò che riguarda te stesso in modo generale intendo ogni atto di adorazione per il quale, una volta intrapreso, ti è proibito di occuparti di altro, come la *ṣalāt*; e per ciò che riguarda te stesso in modo particolare intendo ogni atto di adorazione che concerne specificamente una delle parti del tuo corpo ad esclusione delle altre, oppure ogni atto di adorazione che non ti impedisce di svolgere alcuni atti leciti.

Sappi che il numero delle parti del corpo assoggettate all'incombenza legale è otto, ed esse sono l'occhio, l'orecchio, la lingua, la mano, il ventre, l'organo riproduttivo, il piede ed il cuore; per ciascuna di queste parti vi è un'incombenza legale che le è propria tra le specie dei regimi legali.

Devi poi specificamente gestirle secondo l'aspetto legale in due sedi: o riguardo a te stesso o riguardo ad altri. Tra ciò che riguarda te stesso vi è ciò per cui ti arriva il biasimo legale presso Allah, sia Egli esaltato, oppure l'elogio. Ciò che è lodato è come la *ṣalāt* ed il digiuno, ed altri riti simili, mentre ciò che è biasimato è come il colpire te stesso con un coltello per ucciderti; vi è poi ciò che non comporta né biasimo né lode come la categoria del lecito.

Non ti è concessa questa suddivisione (*fāṣl*)⁽³⁹⁸⁾ se non riguardo a te stesso, quanto agli altri essa non si applica se non ad una certa condizione; ciò che riguarda te stesso è come il tuo guardare le tue pudenda⁽³⁹⁹⁾. Coloro che sono diversi da te ed al di fuori di te si suddividono in otto categorie: il figlio, i genitori **[128]**, la moglie, gli schiavi, il bestiame, il protetto, il salariato ed il fratello nella fede e nei legami terreni.

Sappi che quando Allah, sia Egli esaltato, ti aiuta assistendoti nella scienza e nell'operare con intenzione pura, Egli ti apre una porta verso il Suo Malakūt, e la contemplazione di ciò che si manifesta dietro quella porta ti proteggerà dalle vie delle negligenze e ti impedirà di tornare verso il mondo dei desideri, e sarai occupato nei luoghi di arrivo del Vero su di te, tra le Sue sottigliezze ed i Suoi segreti e lo svelamento delle Sue realtà essenziali. Questa è la scienza del calare (*tadallī*) e della ricezione (*talaqqī*)⁽⁴⁰⁰⁾: sforzati dunque di ottenerla con la costanza nello *dikr*, nel ritiro, nel cibo [lecito], nel mangiare poco, nello scrupolo nel parlare e nel controllo da parte del cuore dei propositi superflui.

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,

398 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *fīʾ*, atto, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750.

399 Ciò è lecito nei confronti di se stesso, ma non nei confronti degli altri.

400 Nel Cap. 73, questione CLIII [II 130.24], Ibn ʿArabī definisce la ricezione come “il tuo apprendere ciò che arriva dal Vero su di te in occasione della progressione in salita (*taraqqī*)” ed il calare come “la discesa (*nuzūl*) del Vero su di essi, e la loro discesa su coloro che stanno sotto di essi, con la Pace profonda (*sakīna*)”. Nel cap. 21 [I 171.22] afferma inoltre: “Questo libro non fa parte delle scienze della speculazione, bensì della scienza della ricezione e del calare”.

Il termine *tadallī* ricorre come verbo coniugato in Cor. LIII-7, mentre il termine *talaqqī* ricorre come verbo coniugato in Cor. II-37.

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 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.

Per questo i realizzati hanno detto: “Ogni opera che non procede da una tradizione [(*atar*), lett. traccia lasciata] è la passione dell'anima” ⁽⁴⁰¹⁾, e “L'ultima cosa ad uscire dai cuori dei confessori è l'amore per il comando [(*ri'āsa*) o: predominio]” ⁽⁴⁰²⁾; ed il Vero ha detto ad Abū Yazīd al-Bisṭāmī [129] in uno dei suoi incontri con Lui: “Avvicinati a Me con ciò che non Mi appartiene: l'abbassamento e la dipendenza” ⁽⁴⁰³⁾, alludendo alla cessazione della supremazia.

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 (*wuḡūd*) divina, ed allora governerai la tua anima realizzando lo svelamento che salvaguarda.

[130] Capitolo sui segni indicatori di chi ha realizzato tramite le opere legali delle sue parti corporee

Sappi, figliolo, che per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano la sua vista, il suo segno indicatore è l'abbassare lo sguardo dalle cose proibite, l'abbassare la testa ⁽⁴⁰⁴⁾ onde evitare il primo sguardo che è oggetto di indulgenza ⁽⁴⁰⁵⁾, e compiere ogni opera

401 Nel seguito del testo Ibn 'Arabī attribuisce questa frase a Dū n-Nūn al-Miṣrī.

402 Questo detto è riportato anche nei capitoli 69 [I 408.32] e 560 [IV 455.3, 10 e 13] Il verbo “uscire (*haraḡa*)” può però anche essere inteso come “manifestarsi” e per questo nel cap. 560 Ibn 'Arabī afferma: “Tra gli iniziati coloro che non conoscono dicono di esso [*ri'āsa*]: “L'ultima cosa che esce dai cuori dei confessori è l'amore per il comando”. I conoscitori, tra coloro che sostengono questa affermazione, la intendono invece in modo diverso da come la intende la maggioranza della gente della Via [...] Essi amano il comando con un amore diverso dall'amore della maggioranza per esso, in quanto lo amano per il fatto che essi sono come ha detto Allah al loro proposito e cioè che Egli è il loro udito e la loro vista, menzionando tutte le facoltà e le loro membra. E se sono in questo modo, essi non amano il comando se non per Allah, poiché Allah ha la precedenza sul mondo ed essi sono i Suoi servitori. Il capo (*ra'īs*) non può sussistere se non per colui che è sottoposto al suo comando, sia di fatto che in teoria, ed il suo amore per chi è sottoposto al suo comando (*mar'ūs*) è l'amore più grande in quanto su di lui è stabilita la sua supremazia: ciò che il Re ama di più sono i suoi sudditi poiché senza di essi non sarebbe Re”.

403 Celebre episodio che Ibn 'Arabī menziona una ventina di volte nelle *Futūḥāt*.

404 Nel cap. XXII del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 382 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī raccomanda di guardare ove uno mette i suoi piedi onde evitare il primo sguardo.

405 Nel cap. 70 [I 561.33] Ibn 'Arabī afferma: “Quanto alla quota minima [perché scatti l'obbligo della purificazione (*zakāt*)] per le membra soggette all'osservanza delle Leggi, questa è per ognuna di esse il passare

imposta legalmente riguardo alla sua vista. Chi non è testimone nei suoi stati di queste cose mente nella sua asserzione.

Per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano il suo udito, il suo segno indicatore è quanto ha detto Allah, sia Egli esaltato: “Coloro che ascoltano ciò che è detto e che seguono il meglio di esso” (Cor. XXXIX-18), l’ascolto della scienza, l’assiduità nelle sessioni dello *dikr*, e la messa in opera di ogni cosa buona che ascolta.

Chiunque asserisce di avere questa stazione non smette di anelare ai paesi natali (*awṭān*) ed a [coloro che richiamano come] i cammellieri (*hudāt*)⁽⁴⁰⁶⁾, ed il segno indicatore della veridicità del suo anelito (*hanīn*) per essi è il mettere in opera ciò che ascolta⁽⁴⁰⁷⁾ nella misura della sua capacità.

E chi viene chiamato da una direzione a cui era ardentemente attaccato e di cui era innamorato (*kalifa*)⁽⁴⁰⁸⁾, essendo la dimora di chi ama, anela a quel richiamo; e se chi lo ama lo chiama da più direzioni egli anela a quelle direzioni e non vede altro che esse.

dal primo [atto] al secondo, ma dal primo che è perdonato, non dal primo che è raccomandato, in quanto il primo [atto] che è perdonato non comporta alcuna *zakāt*, poiché appartiene ad Allah. Il secondo invece appartiene a te e riguardo ad esso è senza dubbio d’obbligo la *zakāt*. Analoghe affermazioni si trovano nei capitoli 264 [II 564.25], 323 [III 86.30] e 512 [IV 152.20]. Al-Kurdī spiega che per la Legge il primo sguardo su ciò che non è lecito è tollerato, mentre per la Via non lo è e quindi bisogna evitarne l’occasione.

406 Nel cap. 161 [II 261.4] Ibn ‘Arabī afferma: “La nostalgia (*hanīn*) per i luoghi natali è insita nell’essenza di ogni essere ed il senso di estraneità si accompagna all’esilio”; nel cap. 559 [IV 370.23] aggiunge: “Tra gli stati più gravosi per l’uomo vi è la separazione dai luoghi natali. Chi ha per luogo natale la non-esistenza nella primordialità ha come esilio l’esistenza, anche se in essa ottiene la visione attestante (*ṣuhūd*). Egli anela al suo luogo natale ed è assente quando contempla la sua residenza [attuale]. L’estinzione è uno degli stati della non-esistenza per chi comprende le faccende ed ha scienza. E la gente di Allah non cerca la visione attestante se non per via dell’estinzione dall’esistenza”. Il termine *hudāt* può anche significare “coloro che vi restano”.

407 L’ascolto non riguarda evidentemente solo le parole, ma anche i richiami interiori. Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 264 della traduzione pubblicata nel N. 7 della rivista *El Azufre Rojo*, Ibn ‘Arabī afferma: “Quanto alla chiamata che viene dall’uomo a se stesso si tratta del chiamante (*dā‘ī*) che chiama al bene dal suo segreto (*sirr*) e dal suo interno, ed esso riunisce la vicinanza e la lontananza: in realtà se lo chiama per il bene da se stesso a se stesso è meglio [della chiamata del Maestro], ed è una chiamata vicina, e se in quella chiamata gli ordina di compiere delle cose che non sta facendo al momento si tratta di una chiamata da un luogo lontano, poiché viene dalla sede (*mauṭin*) a cui lo chiama”. Il termine *dā‘ī*, letteralmente colui che chiama o che convoca, ricorre quattro volte nel Corano: XX-108, XXXIII-46, e XLVI-31 e 32. Nel Cap. 73, questione CLIII [II 132.11] Ibn ‘Arabī spiega: “Se chiedi cos’è il freno (*zāgīr*), noi diciamo che esso è l’ammonitore (*wā‘iz*) del Vero nel cuore del credente, ed esso è colui che chiama (*dā‘ī*)”.

408 Questa è la lettura adottata da ‘Abd al-‘Azīz Sultān al-Manṣūb sulla base del manoscritto Majles 594, essendo il manoscritto Yusuf Aga 5001 illeggibile e gli altri manoscritti da lui utilizzati non vocalizzano il termine; Abrār Aḥmad Shāhī ha corretto inspiegabilmente con *kilf*, inteso da lui come innamorato (*mugram*), senza il supporto dei due manoscritti aggiuntivi da lui utilizzati, in quanto il Shehit Ali 1431 non vocalizza il termine e nel Bayazid 3750 si legge *kalufa*.

⋮

Chi viene chiamato dal Vero dal ritiro ⁽⁴⁰⁹⁾ anela ad esso, si estranea dalle cose create e preferisce il ritiro rispetto a tutte le stazioni.

Chi viene chiamato dal Vero dalle saggezze (*ḥikam*) ⁽⁴¹⁰⁾ si occupa (*yubāṣīru*) degli uomini mentre essi non si occupano di lui ⁽⁴¹¹⁾.

Chi viene chiamato dal Vero dagli influssi (*ta'tīrāt*) che fanno salire, gli uomini si occupano di lui fino a molestarlo.

Chiunque possiede una stazione ed è lieto della sua stazione e contento per essa incita se stesso ed altri verso di essa: “Ogni gruppo è contento per ciò che detiene” (Cor. XXIII-53), a differenza del perfetto, poiché egli non anela mai ad una stazione in modo specifico, e per questo non **[131]** si limita ad una stazione; egli è solo il possessore del momento (*waqt*) ⁽⁴¹²⁾, il suo capo e colui che riunisce le saggezze.

Egli non chiama mai un altro, a meno che non veda che la sua forza [*(quwwa)* interiore] tende verso di essa [stazione], e da lì lo chiama, o per la conformità o per la divergenza, a seconda di ciò che ritiene sia meglio per lui; e non chiama se stesso se non in base alla saggezza del momento.

Per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano la sua lingua, il suo segno indicatore è il parlare poco, se non di ciò che è prescritto per lui quanto a buon consiglio, trasmissione ed altro, la continuità nello *dīkr*, il suo lasciarsi andare nella recitazione se fa parte della gente del Corano, la sua veridicità riguardo allo *ḥadīth*, la sua riservatezza (*ḥaḡal*) ⁽⁴¹³⁾, se fa parte della gente della proiezione (*ilqā'*), in ciò che riferisce da parte del Vero, ed il suo indugio nel rispondere alla domanda quando gli viene posta. E quando egli chiede [il suo segno indicatore] è che non chiede se non riguardo a ciò in cui vi è per lui un vantaggio in termini di felicità, ecc.

409 Nel cap. 47 [I 255.23] Ibn 'Arabī precisa: “quando colui che richiama al Vero [fa risuonare la sua voce] nel cuore del servitore, invero lo chiama dalla stazione che sarà il suo punto di arrivo se compierà il viaggio”.

410 Nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī si legge *hakam*, giudice, ma poiché non vi sono riferimenti alle varianti è possibile che si tratti di un'errore tipografico. La lettura *ḥikam* è attestata solo dal manoscritto Azhariyya 2101, tutti gli altri non sono vocalizzati.

411 Entrambi i commentatori interpretano il verbo nel senso di governare, esercitare la propria autorità, in quanto leggono *hakam* al posto di *ḥikam*. Il verbo *bāšara* significa letteralmente toccare, avere un contatto epidermico o un rapporto carnale, e questo è il senso in cui ricorre in Cor. II-187; secondariamente può significare gestire una faccenda, occuparsi di qualcosa o qualcuno.

412 All'inizio del capitolo sugli effetti dell'assistenza nei comportamenti Ibn 'Arabī aveva usato questa espressione in riferimento al Polo, come farà anche in seguito.

413 Questo termine significa letteralmente vergogna, ed in questo senso Ibn 'Arabī lo usa più volte, associandolo al rossore del volto, ma quando è riferito alla lingua può significare esitazione, incertezza nel parlare.

Per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano la sua mano, il suo segno indicatore è che egli non la usa per ciò che è proibito, come il toccare la donna che non è lecita per lui, uccidere un uomo, o percuoterlo o derubarlo, né maneggia il suo membro con la destra quando urina, non si lava con essa dopo aver defecato, non la introduce nel recipiente [di acqua] quando si alza dal sonno, cioè durante la sua abluzione, ecc.

Per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano il suo ventre, il suo segno indicatore è lo scrupolo, lo sforzo per ottenere (*iktisāb*) [il sostentamento] e l'esame di come è stato acquisito (*kasb*) ⁽⁴¹⁴⁾; quando mangia non si riempie di cibo né di bevande, per timore che le membra siano inerti nell'obbedire; e l'abnegazione nel suo nutrimento: “Non c'è peggior recipiente di un ventre pieno di ciò che è lecito” ⁽⁴¹⁵⁾ **[132]**

Per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano il suo organo riproduttivo, il suo segno indicatore è la preservazione dal muoverlo per altri che il suo coniuge, sia libero o schiavo, e questa [preservazione] è una faccenda che capita nel cuore del servitore che è assistito in ciò, conformemente alla sua stazione. Per una persona questa faccenda si chiama paura (*hawf*), per un'altra si chiama contrazione (*qabḍ*) ⁽⁴¹⁶⁾, per un'altra si chiama timore riverenziale (*hayba*) ⁽⁴¹⁷⁾ e per un'altra ancora si chiama dignità (*ḡalāl*): questo se [il servitore] è presente a se stesso. Se invece è assente si tratta per lui di ebrezza, cancellazione, annientamento o estinzione, a seconda delle stazioni, e tutte queste secondo le loro suddivisioni.

Se una persona realizza una di esse, questa gli impedisce certamente di trasgredire i limiti imposti dal suo Signore e dal suo Padrone e fa sì che Egli non lo veda in ciò che gli ha proibito e che non lo manchi in ciò che gli ha comandato. E quando Egli, sia glorificato, vuole applicare il Suo detto: “e il Comando di Allah è una misura destinata (*qadar maqdūr*)” (Cor. XXXIII-38) riguardo alla totalità degli atti nel servitore, con l'accadimento di una mancanza da parte sua ⁽⁴¹⁸⁾, gli prende quella stazione per far accadere al suo posto una

414 Come spiega Ibn 'Arabī nei capitoli 51 [I 273.18] e 302 [III 13.11] il servitore scrupoloso si accerta che il cibo che gli viene proposto sia stato ottenuto in modo lecito.

415 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XXXIV-47, e da Ibn Ḥanbal. Nel cap. 560 [IV 504.6] Ibn 'Arabī afferma: “Guardati dalla gozzoviglia (*biṭna*), poiché essa allontana la perspicacia (*fiṭna*): mangia per vivere e vivi per obbedire al tuo Signore, non vivere per mangiare e non mangiare per impinguarti. Non c'è peggior recipiente di un ventre pieno di ciò che è lecito”.

416 Nel cap. 218, dedicato a questo stato, Ibn 'Arabī precisa [II 509.28]: “Sappi che gli iniziati intendono il termine contrazione come lo stato della paura nel momento presente, poiché il rammarico riguarda il passato e la paura e la prudenza riguardano il futuro”.

417 Nel cap. 239, dedicato a questo stato, Ibn 'Arabī precisa [II 540.9]: “Sappi che il timore [o terrore] reverenziale è una condizione del cuore provocata dall'effetto della teofania della Bellezza della Maestà divina al cuore del servitore”.

418 Accadimento che in virtù della sua stazione non potrebbe verificarsi, come spiega al-Kurdī. Nel cap. 422 [IV 34.30] parlando di colui che ha la visione attestante (*ṣuhūd*) che tutti gli atti appartengono ad Allah, Ibn 'Arabī afferma: “Quanto alla sua anima egli osserva il suo proposito, poiché la prima cosa a cui Allah dà

noncuranza, affinché il Comando si applichi a lui e si svolga per lui il destino come ha voluto il Saggio.

Venne chiesto ad Abū Yazīd: “Il conoscitore disobbedisce?” ed egli rispose: “e il Comando di Allah è una misura destinata (*qadar maqdūr*)” (Cor. XXXIII-38) ⁽⁴¹⁹⁾.

Poi, dopo quello, viene fatto tornare alla sua stazione, se fa parte della gente della Sollecitudine e dell’arrivo. Ed il suo pentimento per quello è in proporzione alla sua stazione, ed egli spera che la forza di quel pentimento e l’elevatezza della sua posizione possano riparare per lui il momento della negligenza, quando ha luogo tramite lui, e sia come se egli non avesse perso nulla e non si fosse spostato [dalla sua stazione]. Come il pentimento di Mā‘īz, riguardo al

l’esistenza nel suo proposito e nel suo cuore è oggetto di indulgenza da parte di Allah [...] Quando lo sorveglia [il proposito] e vede che Allah ha posto in esso l’obiettivo di manifestare una certa faccenda, se si tratta degli atti che avvicinano alla sua felicità nell’aldilà, cari ad Allah e lodati, prepara il suo ricettacolo a ricevere ciò che Allah fa tramite esso e fa apparire l’atto, avendo così la ricompensa per essersi preparato e disposto: tutto questo da parte di Allah. Se invece si tratta di un atto che Allah ha biasimato per Legge, egli non si prepara a manifestare quell’atto, sforzandosi al massimo [di evitarlo]. Se poi esso fa parte di quelli il cui accadimento in quel ricettacolo è decretato presso Allah, Allah priva questo servitore della sua ragione, non lasciandogli scelta, e lo acceca finché non si è manifestato quell’atto nel suo ricettacolo; e quando si è manifestato per il regime di questa costrizione interiore Egli gli restituisce la sua ragione ed [il servitore] considera e chiede perdono al suo Signore”. Considerazioni simili si trovano anche nei capitoli 207 [II 491.23], 231 [II 530.30], 297 [II 685.1] e 354 [III 242.20].

419 Questo detto è commentato nei capitoli 39 [I 233.9], 69 [I 516.20], 73 [II 23.14] e 207 [II 491.21], nel quale Ibn ‘Arabī precisa: “Se dici: “È possibile che [il conoscitore] disobbedisca durante lo svelamento (*kašf*)?”, noi rispondiamo: “No”. A questo viene ribattuto: “E che ne è del detto di Abū Yazīd quando gli venne chiesto: “Il conoscitore disobbedisce?” – ed il conoscitore fa parte della gente dello svelamento – ed egli rispose: “e il Comando di Allah è una misura destinata” (Cor. XXXIII-38), e quindi lo ha ammesso?”. Noi rispondiamo che questo è l’*adab* dei conoscitori con il Vero nelle loro risposte, poiché ha detto: “Se Allah ha destinato quello per loro nella precedenza della Sua Scienza, allora ciò è inevitabile, ed è una disobbedienza”; ed è inevitabile il velo, come ha detto [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Quando Allah vuole il compimento del Suo Decreto (*qadā*) e della Sua misura (*qadar*), toglie a coloro che sono dotati di intelletto il loro intelletto, fino a che, quando ha portato a compimento la Sua misura, lo restituisce a loro affinché essi considerino (*i‘tabarū*)”, e così è lo stato del conoscitore. Quando Allah vuole che da parte sua abbia luogo l’opposizione, che la sua conoscenza gli impedirebbe di commettere, allora Allah gli abbellisce quell’atto per mezzo di una interpretazione (*ta‘wīl*) che gli capita di fare riguardo ad esso e che ha un aspetto rivolto verso il Vero, per cui il conoscitore non si propone di violare ciò che è proibito, come ha fatto Adamo e come fa il giurisperdente che si sbaglia. E quando ha luogo da lui ciò che è destinato, Allah gli fa apparire la falsità di quella interpretazione che lo ha portato a quell’atto, come ha fatto con Adamo, poiché egli ha disobbedito per l’interpretazione. E quando realizza, dopo l’accadimento, che egli ha sbagliato, sa che ha disobbedito ed è allora che la lingua dell’apparenza (*lisān az-ẓāhir*) giudica che egli è stato disobbediente, ed egli è stato effettivamente disobbediente. Quanto al momento dell’accadimento dell’atto da parte sua, non è così [cioè non ha disobbedito], a causa dell’ambiguità dell’interpretazione [...] E se il conoscitore è tra coloro a cui è stato detto tramite la lingua del Legislatore: “Fai ciò che vuoi, Io ti ho già perdonato”, egli non disobbedisce né esteriormente né interiormente, anche se la lingua dell’apparenza lo giudica colpevole di disobbedienza poiché non comprende l’abrogazione di quello per mezzo della legittimazione da parte del Legislatore”.

quale l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Se esso [il pentimento] venisse distribuito tra la gente dei Cieli e della Terra, li conterrebbe” ⁽⁴²⁰⁾.

Per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano il suo piede, il suo segno indicatore è l'accorrere a soddisfare i bisogni dei musulmani e dei fratelli, l'accorrere verso la famiglia, il fare tanti passi verso le moschee, lo scendere in combattimento, la fermezza nel giorno dell'attacco, ecc. ⁽⁴²¹⁾ **[133]**

Per chi asserisce di rispettare le imposizioni legali che riguardano il suo cuore, il suo segno indicatore è l'attenzione e la veglia, la riflessione ed il timore; l'abbandono dell'invidia e del rancore, la sofferenza (*tangīṣ*) per lo stare insieme [agli altri], se egli fa parte della gente degli stati che dipendono dal ritiro, anche se è per un bene; la persistenza della tristezza (*ḥuẓn*) nella misura della stazione per la cui privazione si è tristi; l'abbandono fiducioso (*tawakkul*), l'affidarsi (*tafwīd*) [ad Allah], la remissione (*taslīm*) [al comando di Allah], la contentezza per le avversità del Decreto, la vigilanza, il ricrearsi (*tanazzuh*) nel mondo e nell'Atto di Allah in esso e nelle sue creature ⁽⁴²²⁾, ed altre simili che non è possibile enumerare. Ed ogni atto virtuoso appartenente alle parti del corpo, ha per fondamento l'attenzione vigile (*intibāh*) del cuore.

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, egli è ingannato. Quanto a colui che è arrivato è assolutamente inconcepibile che egli le tralasci; e se asserisce di essere arrivato, avendo smesso di accompagnarsi a questi comportamenti, la sua asserzione è mendace, e anche se gli fosse stata dischiusa la scienza dei due mondi (*kawnān*) ed il segreto del mondo, si tratta di astuzia [(*makr*) divina] e rovina graduale (*istidrāğ*).

Non c'è modo di arrivare ad una meta che sia priva della mescolanza con Iblīs e pura dall'obiettivo personale finché l'aspirante non abbandona la frivolezza (*ruṣṣna*) dell'anima e la torbidità (*kudūra*) dell'essere umano.

420 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, XXIX-22 e 23, Abū Dā'ūd, XXXVII-24, at-Tirmidī, XV-9 e da Ibn Ḥanbal. Mā'iz aveva commesso adulterio e chiese tre volte al Profeta di purificarlo dalla sua colpa, ricevendo come risposta l'ordine di chiedere perdono ad Allah e di pentirsi; alla quarta volta il Profeta, accertatosi che non fosse pazzo né ubriaco, ne ordinò la lapidazione.

421 Nel cap. 68 [I 343.14] Ibn 'Arabī, menzionando questi atti, spiega che si tratta di una purificazione dei piedi.

422 Al-Kurḍī interpreta la frase come: “il tenersi lontano dalle cose biasimevoli nel mondo e nell'Atto di Allah in esso e nelle sue creature”, precisando che in questo caso il verbo *tanazzaha* non può significare divertirsi, ricrearsi, trattandosi di una cosa biasimevole. Va però osservato che qui Ibn 'Arabī non usa il termine *dunyā*, questo basso mondo, e che in altri testi usa il termine *tanazzuh* proprio per indicare la ricreazione, come nel cap. 72 [I 679.33] e nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 54 e 61 dell'edizione citata Aṣ-Ṣalāḥī invece legge il verbo come sinonimo di *tanẓīh*, affermazione della trascendenza, sottintendendo come complemento oggetto il Vero.

.....

Il segno indicatore di chi pretende falsamente di essere arrivato è il suo ritorno alla frivolezza dell'anima ed ai suoi obiettivi personali, e per questo Abū Sulaymān ad-Dārānī, uno dei vertici dei Maestri ⁽⁴²³⁾, ha detto: “Se fossero arrivati non ritornerebbero; essi sono stati privati [134] dell'arrivo (*wuṣūl*) per il loro trascurare i fondamenti (*uṣūl*)” ⁽⁴²⁴⁾. Chi non è caratterizzato [dai tratti divini] non realizza.

Il segno indicatore di chi è veramente arrivato è il sortire dall'inclinazione naturale, l'*adab* con la Legge ed il suo seguirla dovunque cammini. E la cura salutare ed il rimedio sufficiente per questa malattia cronica è la scienza, a condizione che ci sia l'assistenza: quando queste si riuniscono non c'è ostacolo che si frapponga tra te e la realizzazione. Comprendi e sarai guidato, se Allah vuole.

[135] Le dimore spirituali (*manāzil*) di queste parti del corpo ed i loro carismi per i loro possessori che hanno realizzato tramite esse

Sappi, figliolo, che a tutti coloro che hanno realizzato tramite queste opere – il cui piede è saldo in esse e la cui caratterizzazione con esse è autentica – Allah, sia glorificato, per [Sua] consuetudine verso la loro gente, cioè coloro che hanno realizzato tramite le realtà essenziali di esse [opere], dona i segreti dell'elezione, che sono inaccessibili agli altri e che si fondano su questi mezzi [o cause seconde]. Essi [segreti] vengono denominati i testimoni dello stato invisibile ⁽⁴²⁵⁾ e della realizzazione (*taḥqīq*) del Malakūt.

Questo è il segreto nascosto a cui si riferisce simbolicamente il Suo detto, sia Egli esaltato, tramite la lingua del Suo Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Il servitore non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie finché Io non lo amo, e quando lo amo sono Io il suo udito tramite cui egli sente, la sua vista tramite la quale egli

423 Maestro originario di Dārāyā, nei pressi di Damasco, ove morì nell'anno 215 dall'Egira, all'età di 65 anni. Ibn 'Arabī lo menziona nel cap. 45 delle *Futūḥāt* [I 251.20 e 28], nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 70 dell'edizione citata, nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 194 del primo volume e pag. 47 e 248 del secondo volume dell'edizione citata, e nelle ultime righe del *Kitāb maṣāhid al-asrār al-qudsiyya*, a pag. 108 dell'edizione curata da Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 2005.

424 Nella *Risālat rūḥ al-quds* Ibn 'Arabī afferma: “Non c'è arrivo alla Verità essenziale (*ḥaqīqa*) se non dopo l'attualizzazione della Via. L'Imām preposto (*muqaddam*), il capo che lascia indietro gli altri, Abū Sulaymān ad-Dārānī, ha detto: “Essi sono stati privati dell'arrivo”, cioè la Verità essenziale, “per il loro trascurare i fondamenti”, cioè la Via”. La prima parte della frase è invece commentata nel cap. 45, ove Ibn 'Arabī spiega che coloro che ritornano ai loro desideri naturali ed ai loro godimenti sono coloro che non sono arrivati, mentre coloro che ritornano dopo essere arrivati in realtà chiamano gli altri senza allontanarsi dalla stazione che hanno raggiunto.

425 Nella sezione dedicata alla dimora del cuore di colui che pratica lo *dīkr*, ritornando su questo argomento Ibn 'Arabī estenderà il nome di testimoni anche agli angeli che comunicano al cuore questi segreti.

vede...” *Ḥadīṭ* ⁽⁴²⁶⁾. Ed Egli, sia glorificato, [per Sua consuetudine] li fa scendere in queste dimore elevate, le fa conoscere loro, ed elargisce loro dei carismi nell’esistenza esteriore, carismi che per gli iniziati non sono un requisito obbligatorio né un accadimento necessario.

In questo capitolo menzioneremo ciò a cui arriva ciascuna di queste otto parti del corpo quanto alla mansione (*manzila*) e ciò che le viene conferito quanto al carisma che abbiamo menzionato, nel mondo del Malakūt spirituale, come i jinn e gli angeli, e nel [mondo del] Malakūt terreno, come gli spiritualizzati (*mutarawḥinūn* o *mutarawḥanūn*) ⁽⁴²⁷⁾ tra gli uomini.

E questo segreto è nascosto, poiché quando quest’uomo ha realizzato tramite queste opere al punto di raggiungere tramite esse le dimore che abbiamo menzionato, si spiritualizza interiormente, mentre esteriormente si comporta come di consueto, per un motivo salutare (*ṣāfin*) che abbiamo menzionato nei “*Luoghi di contemplazione dei santi segreti*” ⁽⁴²⁸⁾.

Cominceremo con la classificazione delle sfere delle parti del corpo, sfera dopo sfera, fino a completarle, se Allah, sia esaltato, vuole.

[136] La sfera della vista

O tu che hai la vista dallo sguardo velato, chiudi gli occhi per percepire Colui che nessuna cosa percepisce, e sappi che se lo hai gettato [uno sguardo] invano lasci Lui dietro il velo dell’essere contingente.

426 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal.

427 Termine derivato dalla seconda forma del verbo quadrilittero [corrispondente alla quinta forma del verbo trilittero] *rawḥana*, che non si trova nei lessici arabi antichi e che solo Dozy riporta nel suo *Supplement aux dictionnaires arabes*, Tome 1, E.J. Brill 1881 con il senso di spiritualizzare. Nei testi classici del Taṣawwuf antecedenti ad Ibn ‘Arabī non ho trovato riscontro né di questo termine, né delle altre forme derivate dal verbo, tanto che sembra essere stato introdotto da Ibn ‘Arabī stesso. Nel *Kitāb al-‘abādila*, a pag. 169 del primo volume delle *Rasā’il* edite da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, si legge: “La discesa dei significati nel mondo degli spiriti è una spiritualizzazione (*tarawḥun*) e [la discesa] verso il mondo dei corpi non-grossolani (*aḡṣād*) è una incorporazione (*taḡassud*); l’elevarsi degli spiriti dei corpi (*aḡṣām*) verso il mondo dell’immaginazione è una incorporazione e [l’elevarsi] verso il mondo degli spiriti è una spiritualizzazione”. Il capitolo 311 delle *Futūḥāt* è quello in cui Ibn ‘Arabī tratta più ampiamente questo argomento [III 42.19 e 44.4].

428 Il *Kitāb maṣāhid al-asrār al-quṣṣiyya* è stato redatto a Siviglia nell’anno 590 dall’Egira, e nei primi decenni dopo la morte di Ibn ‘Arabī è stato commentato da Ibn Sawdakīn, Ṣadr ad-dīn al-Qūnawī e da Sitt ‘Aḡam bint al-Nafīs al-Bagdadīyya. Pablo Beneito e Cecilia Twinn hanno pubblicato una traduzione di questo testo con il titolo *Contemplation of the Holy Mysteries*, Anqa Publishing, Oxford, 2001. Forse il motivo a cui si riferisce è quanto afferma nella parte conclusiva del libro, ove dopo aver riportato la seguente frase di Ibn ‘Abbās riguardo al versetto: “Allah è Colui che ha creato i sette Cieli ed altrettante Terre: il Comando (*amr*) [divino] discende tra di essi” (Cor. LXV-12), “Se dovessi riportare la sua interpretazione mi lapidereste”, Ibn ‘Arabī scrive: “Queste sono le scienze che Allah ha dato elettivamente ad alcuni dei Suoi servitori e che ha proibito nel Libro e nella Sunna di svelare ad altri”.

Sappi, figliolo, che Allah ti renda testimone della Sua Essenza nella dimora della Santità, che l'uomo, quando i suoi stati sono puri, le sue parole sono buone e le sue opere sono belle e mantiene questo stato finché Allah non lo prende a Sé, quello è colui che è assistito e felice.

Quando il servitore ha realizzato nell'osservanza delle regole che si impongono a lui riguardo alla sua vista, si attiene con essa a ciò che il Legislatore ha stabilito come limite per essa, e la usa in parte per ciò che gli è lecito – e se è in grado di non usarla se non per ciò che è obbligatorio e raccomandato non è negligente ⁽⁴²⁹⁾ – quello per noi è dotato veramente di vista. [Sappi che] Allah, sia Egli esaltato, quando il servitore si trova in questo ambito e non trasgredisce il limite legalmente impostogli riguardo alla sua vista, se vuole gli elargisce generosamente dei carismi che sono specifici di questa stazione e lo fa anche scendere in dimore che le sono proprie, che solo chi è dotato di vista ottiene, per dono da parte Sua, sia Egli glorificato.

Certamente le dimore non sono ottenute se non dalla gente dell'arrivo, i realizzati, la gente della Sollecitudine; quanto ai carismi in quanto tali essi sono loro propri, ma in quanto rottura del corso abituale delle cose talvolta li ottiene anche colui che è ingannato e portato gradualmente alla rovina. Quindi, figliolo, quando ti capita una rottura del corso abituale delle cose non sottrarti ad osservare la tua anima e valutare qual è la sua situazione nei confronti del limite che ti è stato legalmente imposto.

Se fai parte della gente che segue, se c'è equilibrio tra la tua anima e ciò che le è imposto ed hai agito con il Legislatore ⁽⁴³⁰⁾ secondo l'*adab* e l'imitazione, in ciò in cui egli/Egli ha tracciato la via, allora prendila come un carisma, ringrazia Allah per essa ed invocaLo e chiediGli di non fare di essa la quota spettante alla tua opera, e di non essere tra coloro che si sforzano per ottenerla.

Se invece vedi che la tua anima tralascia le regole e trasgredisce i limiti esteriori riguardo alla Legge, allora non considerarla come un carisma nei tuoi confronti bensì come un incitamento per te, se dopo di essa ti impegni nella rettitudine, **[137]** come Ibrahīm ibn Adham quando venne chiamato dall'arcione della sua sella mentre si trovava in uno stato di non rettitudine,

429 Questa frase, mancando il complemento oggetto dell'ultimo verbo, può essere intesa sia come: “anche se è in grado di compiere solo opere obbligatorie e raccomandate non trascura quelle lecite” sia come: “se trascura quelle lecite non è negligente”. Nel cap. 55 [I 284.1] Ibn 'Arabī precisa: “Riguardo a ciò che è lecito tu hai invece possibilità di scelta: se prevale in te la ricerca dei profitti (*arbāḥ*), allora evita ciò che è lecito ed occupati di ciò che è obbligatorio o raccomandato, a meno che tu non abbia la facoltà di disporre riguardo a ciò che è lecito, facoltà che si fonda sulla coscienza che ciò è lecito e che, se non fosse che il Legislatore non ti aveva dichiarato che ciò è lecito, tu non avresti facoltà di disporre al suo riguardo. In questo caso sarai ricompensato per l'azione da te giudicata lecita non perché essa è cosa lecita, bensì per la tua fede che essa è Legge presso Allah”.

430 Nelle *Futūḥāt* il termine legislatore (*ṣārī*) viene usato sia per Allah che per il Suo Inviato.

ed in seguito a quello divenne retto ⁽⁴³¹⁾, e come quello delle due scodelle (*sukurraḡātān*) [Dū n-Nūn] ⁽⁴³²⁾ ed altri. Se invece dopo di essa non ha luogo la rettitudine, allora considerala come un'astuzia ed una rovina graduale e chiedi la revoca (*iqāla*) [dell'errore] ed il ritorno alla via maestra (*ḡādda*) ed alla strada diritta.

E se Allah ti ha incitato a questa considerazione è questo il carisma che si chiama tale, mentre ogni rottura del corso abituale nell'esistenza esteriore è solo un accidente transitorio.

[138] I carismi

Tra essi vi è la visione di chi viene a visitarlo, prima del suo arrivo mentre è ancora a lunga distanza, oppure dietro un velo spesso ⁽⁴³³⁾, e la visione della Ka'ba durante la *ṣalāt* in modo da orientarsi verso di essa, ed altre cose simili.

Tra di essi vi è la sua contemplazione del mondo del Malakūt, spirituale e terreno.

Ciò che è voluto da Allah per il servitore tramite questi carismi è di fargli attestare dei Suoi prodigi e fargli vedere dei Suoi segni ciò che accresce in lui il desiderio per la sua stazione e la forza in ciò che sta facendo, come Egli, sia esaltato, ha detto: “Sia glorificato Colui che ha fatto viaggiare di notte il Suo servitore dalla Moschea sacra alla Moschea più remota, di cui abbiamo benedetto i dintorni, per fargli vedere dei Nostri segni” (Cor. XVII-1), ed ha menzionato il motivo. Quando l'eredità del Profeta veridico, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è fermamente stabilita nei suoi [del servitore] atti, per la bellezza del seguire e dell'imitare, non è inverosimile che Allah faccia dono al Suo servitore intimo di carismi simili a quelli elargiti al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, anzi, essi fanno parte del completamento della sua nobiltà: il carisma di chi lo segue e lo ama.

Quanto alla nostra affermazione: “il mondo del Malakūt, spirituale e terreno” lo spirituale del Malakūt è come gli angeli, e lo spirituale del Ġabarūt è come i ġinn, secondo alcuni dei

431 L'episodio è riportato nella *Risāla* di al-Quṣayrī, a pag. 8 dell'edizione del Cairo del 1959, e a pag. 18 della traduzione di Alexander Knysh, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*, Garnet, 2007, e nel *Tadkīrat al-awliyā'* di Farīd ad-dīn al-ʿAṭṭār, a pag. 163 della traduzione italiana intitolata *Parole di Sufi*, Boringhieri, 1964. Ibn ʿArabī lo menziona anche nei capitoli 207 [II 491.1] e 274 [II 587.20].

432 L'episodio di cui si tratta è riportato per esteso da Ibn ʿArabī nel cap. 207 [II 491.2] e nel suo *Al-kawakab ad-durrī fī manāqib Dī n-Nūn al-Miṣrī*, a pag. 65 dell'edizione di Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ, Beirut, 2002, tradotto da Roger Deladrière in *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*, Sindbad, Parigi, 1988, pag. 64.

433 Cioè vicino ma non visibile per l'interposizione di cose grossolane, come i muri delle case. Nel cap. VIII del *Kitāb at-tadwīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 226 dell'edizione citata, Ibn ʿArabī spiega che questo carisma è tra i primi a manifestarsi all'aspirante quando comincia ad avere degli stati spirituali.

nostri compagni; lo spirituale di natura argillosa o terrena è come i Sostituti (*abdāl*)⁽⁴³⁴⁾. Egli quindi contempla gli angeli ed il Pleroma supremo, dei quali Allah ha detto: “Essi glorificano di notte e di giorno senza interruzione” (Cor. XXI-20), “Essi glorificano per la lode del loro Signore” (Cor. XXXIX-75), “ed essi non si inorgogliscono” (Cor. XXXII-15), “chiedono perdono per coloro che hanno fede” (Cor. XL-7) e “per chi è sulla Terra” (Cor. XLII-5). Cosa pensi, figliolo, dello stato di una persona che siede in compagnia di tali eminenti signori, esentati dai periodi **[139]** delle negligenze? Non rammenterà forse sempre, osservando se stesso con l’occhio della insufficienza, ciò che arriva dai vari tipi degli atti di obbedienza, per ciò che vede dell’elevatezza della stazione e ciò che contempla della Maestà? Chi siede in compagnia del fortunato è necessariamente fortunato.

Quanto allo spirituale terreno mi riferisco ad ogni servitore che ha assunto le qualità degli angeli, per la presenza con il Vero, sia Egli esaltato, nell’arena dello sforzo e del combattimento interiore e per l’assunzione delle qualità della perfezione, come il Ḥidr ed i suoi simili tra i Sostituti ed i Pilastri (*awtād*).

Non vedi che al-Ḥawwās⁽⁴³⁵⁾, quando incontrò il Ḥidr considerò il suo incontro con lui un carisma? Egli gli chiese: “Per cosa ti ho visto?” ed il Ḥidr rispose: “Per il tuo amore filiale verso tua madre”. Se una tale visione non fosse stato un carisma, al-Ḥawwās non gli avrebbe fatto questa domanda.

Simili a questi signori sono i Nobili (*nuḡabāʾ*). Che dunque [il servitore] si allieti della loro compagnia e realizzi che ciò deriva dalla Sollecitudine di Allah, sia Egli esaltato, poiché lo ha riunito con la gente della Sua élite e lo ha fatto amare da loro.

Costoro sono quelli che si allontanano dalle loro miniere terrestri⁽⁴³⁶⁾ ed escono dalla frivolezza umana, ed il Sole della Sollecitudine li cuoce con la loro Terra, buona e benedetta,

434 Nel suo commento al-Kurdī spiega che si tratta degli uomini spiritualizzati menzionati in precedenza nel testo. Nel cap. 73 [II 7.18] Ibn ‘Arabī precisa: “Questi sette si chiamano Sostituti perché quando lasciano un luogo e vogliono che in quel posto resti un loro sostituto, per un motivo che essi ritengono vantaggioso per loro stessi e per gli altri, essi vi lasciano una persona che ha la loro forma apparente: nessuno alla vista di questa persona dubiterebbe che si tratti dello stesso uomo, ma non è così. Costui è solo una figura spirituale che il suo Sostituto ha lasciato al posto suo intenzionalmente e coscientemente: chiunque ha questo potere è un Sostituto”.

435 Non ho trovato notizie su Bilāl al-Ḥawwās se non l’episodio del suo incontro con il Ḥidr, riportato da al-Qūṣayrī nella sua *Risāla*, a pag. 12 dell’edizione araba del Cairo del 1959, e a pag. 26 della traduzione citata di Alexander Knysh.

436 Il termine qui tradotto come miniere può anche significare metalli, per cui la frase potrebbe anche essere tradotta come: “coloro che si spogliano dei loro metalli terrestri”. Ibn ‘Arabī simboleggia qui il percorso di perfezionamento dell’uomo con la genesi dell’oro, che è il metallo perfetto. Riassumendo quanto egli espone nei capitoli 15 [I 152.21] 167 [II 270.28] e 198 [II 460.11] si può dire che tutti i minerali hanno un’origine (*asl*) unica, che si differenzia in due principi, uno attivo, lo zolfo, ed uno passivo, il mercurio. Il connubio di questi due principi è finalizzato alla produzione del metallo perfetto, cioè l’oro, ma a causa di malattie ed accidenti che intervengono nella sua lenta genesi non tutti i prodotti arrivano al grado della perfezione, differenziandosi

[Terra] dalla complessione equilibrata e sottile nelle miscele, finché li fa uscire dalle loro sedi e li congiunge con il mondo supremo. Vengono quindi infrante le regole abituali riguardanti i corpi e viene inferto dal recinto del Potere primordiale un colpo al volto della Natura biasimevole. Quando la sostanza (*ḡawhara*) ⁽⁴³⁷⁾ diventa sottile e pura, cerca l'elevatezza e diventa volatile, malgrado la sua connessione con il governo del corpo che le è stato sottoposto, su cui esercita il potere coercitivo quando vuole. Essa lo ⁽⁴³⁸⁾ vela dagli occhi di coloro che osservano ed esso è connesso con il mondo **[140]** supremo nei suoi attribuiti.

Allo stesso modo il sole cuoce l'oro nel suo bel giacimento finché lo fa apparire sulla faccia della Terra, a differenza di altri minerali che sono inferiori a questo grado, poiché la sua sostanza è pura ed il suo significato è sottile. E come esso [l'oro], dopo la sua uscita dalla Terra e la sua ricerca dell'aria, viene preso e purificato ⁽⁴³⁹⁾ affinché sparisca da esso il residuo dell'alterazione e della mescolanza con l'argilla (*tīn*), così questo servitore, quando esce dalla sua Terra, come abbiamo menzionato, e si congiunge con questi signori, cioè gli angeli, acquisisce da loro un attributo che non aveva, nel quale l'invisibile governa il visibile, ed esce

così nei sette metalli corrispondenti ai sette pianeti. Nel cap. 70 [I 592.29] Ibn 'Arabī precisa: "L'argento si trova a metà del grado della perfezione: la durata temporale per ottenere la perfezione minerale è di 36.000 anni, mentre per diventare argento è di 18.000 anni, che è la metà del tempo della perfezione. Tutti i minerali cercano il grado della perfezione, per ottenerlo, ma nella [loro] via capitano delle "malattie" che si frappongono tra essi ed il raggiungimento della meta: chi arriva alla meta si chiama oro. Ciò che è di grado inferiore a quello dell'oro, per una malattia che lo ha colpito, riceve un altro nome, come argento (*fidda*), rame (*nuḥās*), piombo (*usrub*), stagno (*qazdīr*), ferro (*ḥadīd*) e mercurio (*zī'baq*)".

437 Questo termine, che è un nome d'unità, come pure *ḡawhar*, che è un nome collettivo, può significare sia gemma, pietra preziosa, che sostanza; nel cap. 7 [I 122.2], che è una delle rare occasioni in cui ricorre *ḡawhara*, Ibn 'Arabī usa questo termine per indicare il pulviscolo primordiale (*ḥaba'*), che corrisponde alla Hylé, cioè al terzo principio cosmologico dopo l'Intelletto e l'Anima. Nel cap. 365 [III 322.23] invece questo termine ricorre in riferimento all'anima ed è in questo senso che sembra essere intesa nel testo che stiamo traducendo: come per i metalli, tutte le anime hanno un'unica origine ma nel loro sviluppo solo poche raggiungono la meta della perfezione.

438 Al-Kurdī attribuisce il pronome al corpo, che è l'ultimo nome singolare menzionato, mentre aṣ-Ṣalāḥī lo attribuisce ad uno degli esseri spirituali terreni. Entrambe le interpretazioni sono possibili, anche se la prima è più coerente con il contesto.

439 Ibn 'Arabī ricorre qui al verbo *ṣaḥḥara*, non attestato nei lessici arabi antichi, per indicare la purificazione delle scorie presenti nei metalli grezzi. Nel cap. 559 [IV 412.12] si legge: "Egli disse: "La purificazione (*taṣḥīr*) rimuove nel vetriolo (*ṣaḥīra*) la terra della miniera che c'è nell'oro. Ciò è identico all'essere testato (*ibtīlā'*): esso rimuove gli attributi della contingenza che vengono correlati al Primordiale e gli attributi della Primordialità (*qidam*) che vi sono nel contingente". E disse: "Egli è la miniera e tu sei l'oro; e tu sei stato depurato da Lui, ed in Lui sei stato generato, ed Egli è Colui che ha provveduto a te e dopo la tua separazione da Lui ha dato l'esistenza ad un altro simile a te, e la faccenda continua in questo modo". E disse: "Tu sei la miniera ed Egli è colui che Si depura da te con "Non c'è cosa simile a Lui" (Cor. XLII-11), mentre tu hai dei simili". E disse: "La purificazione (*taṣḥīr*) della Natura per quanto concerne l'anima dell'uomo è disciplina (*riyāda*), e per quanto concerne il suo santuario [corporeo] è combattimento (*muḡāhada*). Con la disciplina sono rettificati i suoi tratti di carattere ed è resa facile la sua obbedienza, e gli appaiono i principi (*uṣūl*) ed i rami che sono in lui; e con il combattimento egli ha scienza di chi è ed a Chi appartiene, e questo è il sentiero: "Coloro che combattono in Noi li guideremo sui Nostri sentieri" (Cor. XXIX-69)".

quindi dallo stato umano ordinario per mezzo della sottile chiarificazione (*taṣfiya*) del Malakūt e della purificazione (*taṣhīr*) che ottiene da queste contemplazioni, finché diventa nascosto agli sguardi. La radice dell'esistenza di questo carisma è ciò che abbiamo menzionato, e la causa del suo [di colui che ha questo carisma] essere nascosto è un impedimento che sussiste nella percezione di colui che vede, al punto che egli ti lancia un grido e tu non lo vedi.

Egli cammina sull'acqua e si libra nell'aria e diventa ricettivo, come la Hylé, all'essere foggato ed alle forme, come il mondo spirituale; come Gabriele che era disceso una volta nella forma di Daḥya⁽⁴⁴⁰⁾ e già si era manifestato a lui, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, mentre riempiva l'orizzonte ed aveva seicento ali⁽⁴⁴¹⁾.

Il prendere forma di coloro che sono spiritualizzati non è negato da noi: è così che ritorna il Ḥidr, assumendo qualsiasi forma in cui vuole essere visto, ed essa è conforme alla tua stazione. Quindi l'aspetto che egli riceve è solo **[141]** un atto che egli personalizza per te riguardo alla tua essenza, mentre egli è secondo la sua forma nella quale Allah lo ha creato. Riguardo a questa stazione un gruppo di intrusi (*mutataffilūn*) nella Via sbaglia⁽⁴⁴²⁾.

Tutto ciò che ti arriva di questa stazione, figliolo, è riconducibile a te, e l'ostacolo è in te, senonché essi [coloro che sono spiritualizzati] hanno un potere (*sultān*)⁽⁴⁴³⁾ su di te e su tutti gli esseri, che gli altri non hanno.

Sappi, figliolo, che l'origine delle anime è una⁽⁴⁴⁴⁾; quando esse vengono montate nei corpi, secondo la diversità delle loro [dei corpi] complessioni, esse acquisiscono il carattere della complessione per la vicinanza, finché esse non attizzano su di essi [corpi] il fuoco del combattimento interiore e li gettano nei crogiuoli della disciplina. Se quella Terra ha una complessione temperata, cioè vicina all'equilibrio, [l'anima] viene purificata al momento e raggiunge il suo mondo [d'origine], senza che il governo di quel corpo la veli; se invece è lontana dall'equilibrio, è molta la fatica e la pena per la purificazione e il lavoro si prolunga. Anche ciò dipende dal conoscitore per mezzo della purificazione: c'è chi arriva, chi si avvicina

440 Riferimento all'episodio in cui Gabriele si presentò al Profeta ed ai suoi Compagni sotto le sembianze di Daḥya al-Kalbī per interrogarlo sull'Islām, sulla fede e sull'iḥsān. *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-37, Muslim, I-1, 5 e 7, at-Tirmidī, e da Ibn Ḥanbal.

441 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-7, LXV ad Sūra LIII-1, Muslim, I-280 a 282, at-Tirmidī, XLIV ad Sūra LIII-2, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo menziona nel cap. 314 [III 54.2] e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 244 del secondo volume dell'edizione citata.

442 Aṣ-Ṣalāḥī spiega che si tratta di coloro che asseriscono che la forma in cui gli esseri spiritualizzati si manifestano dipende dalla loro stazione e non da quella di colui a cui si manifestano.

443 Al-Kurdī spiega che esso consiste nel far apparire ciò che è nascosto in te, esistendovi però in potenza.

444 Riferimento ai versetti coranici IV-1, VI-98, VII-189, XXXI-28 e XXXIX-6. Ibn 'Arabī nei capitoli 198 [II 445.35], 371 [III 417.21], 380 [III 501.18] e 386 [III 531.19] identifica l'anima unica da cui derivano le anime di tutti gli uomini in Adamo, il padre corporeo del genere umano.

e chi nasconde un difetto (*mudallis*). Chi nasconde un difetto è colui che asserisce falsamente, chi arriva è colui che possiede la realtà essenziale, e chi si avvicina è colui che si sforza, a cui ha già brillato un lampo di ciò che cerca, lo ha conosciuto e si è fermato di fronte ad esso.

Gli uomini coraggiosi, Allah sia soddisfatto di loro, non si occupano di governare i desideri dei loro corpi, ma si occupano solo delle loro anime per purificarle dall'attaccamento alla natura in modo da congiungerle con il loro mondo. Non vedi che quando venne chiesto a Sahl at-Tustarī, uno dei capi e dei signori della Via: “Cos'è il nutrimento (*qūl*)?”, egli, Allah sia soddisfatto di lui, rispose: “La menzione del Vivente che non muore”; gli venne detto allora: “Questo è il nutrimento degli spiriti, ma qual è il nutrimento delle apparenze [corporee]?”, ed egli rispose: “Lascia le case al loro Costruttore: se vuole le fa prosperare e se vuole le manda in rovina”⁽⁴⁴⁵⁾. Non c'è servitore più perduto di colui che Allah non ha assistito nella purificazione della sua sostanza [o gemma]: cerchiamo rifugio in Allah dalla perdizione!

[142] Le dimore spirituali di questa parte del corpo

Sappi, figliolo, che l'uomo, dopo essere stato seduto insieme al mondo del Malakūt esteriore a lui, passa alla visione del mondo del Malakūt proprio di lui, che è il suo mistero o il suo interiore; e questa visione sta ad indicare l'apertura dell'occhio della visione interiore alla contemplazione dei segreti di cui Allah lo ha caricato [il suo interiore], delle saggezze che ha predisposto in esso e dei vantaggi che [vi] ha deposto. Su questa presenza c'è una porta sprangata e su ogni segreto che c'è in essa [presenza] vi è una copertura (*kinn*)⁽⁴⁴⁶⁾ che lo

445 L'episodio è riportato anche nel cap. 178 [II 355.14] e nel cap. 558 [IV 249.13] ove Ibn 'Arabī precisa: “Il nutrimento del nutrimento, per mezzo del quale esso si nutre, è il suo utilizzo (*isti'māl*): colui che lo utilizza è un nutrimento per esso, poiché non può essere un nutrimento se non quando ci si nutre di esso. Sappi chi è il tuo nutrimento e di chi tu sei il nutrimento. Ci è stato riferito riguardo a chi aveva scienza di questa faccenda, cioè Sahl ibn 'Abd Allāh at-Tustarī, Allah sia soddisfatto di lui, che egli venne interrogato sul nutrimento e rispose “Allah”. Gli venne detto allora: “Ti abbiamo chiesto riguardo al cibo (*ḡadā'*)!” ed egli rispose: “Allah”, per il predominio dello stato su di lui; gli stati sono infatti le lingue degli iniziati e sono dei gusti spirituali. Chi chiedeva lo avvertì della misura di ciò che il suo stato gli aveva conferito al momento e disse: “O Sahl, ti ho chiesto solo del nutrimento dei corpi o delle apparenze”. Allora Sahl capì che chi chiedeva ignorava ciò che Sahl volesse dire e scese verso di lui nella risposta con un altro soffio (*nafas*), diverso dal primo. Aveva capito di aver ignorato lo stato di colui che chiedeva, così come questi ignorava la sua risposta, e gli disse: “Cosa t'importa di esse?”, cioè le apparenze, “Lascia le case al loro Costruttore: se vuole le fa prosperare e se vuole le manda in rovina”, senza allontanarsi dalla prima risposta, ma formulandola in altro modo. La prosperità della casa è grazie a chi vi abita e quindi il nutrimento è Allah, come aveva detto la prima volta, senonché chi fece la domanda fu contento della seconda risposta, per la sua discesa dall'estremo [*naṣṣ*] o formulazione divina] verso l'apparente”.

446 Nel cap. 418 [IV 25.28] Ibn 'Arabī spiega: “Quanto alla copertura (*kinn*) esso [il cuore] è come “coloro che sono confinati nelle tende” (Cor. LV-22), poiché si trova nella casa della Natura, occupato con sua madre, senza avere notizie di suo padre, che è lo Spirito di Allah. Esso non cessa di stare nell'oscurità della copertura, che è il velo della Natura, e così si trova tra due veli: la copertura e l'oscurità [della Natura]. Esso sente ma non comprende”.

vela e sull'occhio della visione interiore vi è una cortina (*ḡiṭāʾ*)⁽⁴⁴⁷⁾ nei confronti di colui a cui [questa presenza] si apre come visione diretta, e della ruggine (*ṣadaʾ*)⁽⁴⁴⁸⁾ nei confronti di colui a cui si apre come uno specchio [o visione riflessa], conformemente a ciò che menzioneremo.

Quando la cortina o la ruggine scompaiono, si apre il catenaccio (*qufl*), viene demolita la copertura, e si leva il Sole della realtà essenziale, secondo uno dei suoi gradi e delle sue suddivisioni, la luce di quel Sole si riunisce con la luce dell'occhio o con la superficie dello specchio e si produce tra le due una visione⁽⁴⁴⁹⁾, una percezione ed una impressione (*inṭibāʾ*)⁽⁴⁵⁰⁾ [sullo specchio]. Arriva la Sollecitudine connessa alle opere e fa scomparire il catenaccio dalla porta della Presenza divina. Quindi il saggio entra e trova che i segreti sono già sortiti dalle loro coperture e che le nubi che coprivano le luci si sono dissolte, sì che esse si manifestano accoglienti al suo arrivo, ed egli non cessa di gioire per esse nella misura del suo svelamento e della sua osservazione.

Ciò perché quando la vista è ben diretta (*istadda*)⁽⁴⁵⁰⁾, chiudendosi alle cose proibite ed arrestandosi ai limiti prescritti, l'interno della sua percezione si apre verso il forziere

447 Questo termine, che è riferito alla vista, ricorre in Cor. XVIII-101 e L-22.

448 Nel cap.2 [I 91.21] Ibn ʿArabī precisa: “Sappiate che il cuore (*qalb*) è uno specchio levigato, specchio che è tutto un [solo] volto e che non si arrugginisce mai, anche se qualche volta è stato detto al suo riguardo che esso si arrugginisce, come nel detto del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, “Invero i cuori si arrugginiscono così come si arrugginisce il ferro”, che continua dicendo: “Invero la loro pulitura (*ḡilāʾ*) è la menzione (*dikr*) di Allah e la recitazione del Corano”, in quanto quest'ultimo è la saggia menzione. Con questo arrugginarsi non si intende quindi che una nuvola (*taḥāʾ*) sopraggiunga sul volto del cuore, ma che quando il cuore è connesso con la scienza delle cause seconde (*asbāb*) ed è da questa distratto dalla scienza di Allah, la sua connessione con altri che Allah è una ruggine (*ṣadaʾ*) sulla sua superficie, in quanto impedisce la teofania (*taḡallī*) del Vero su questo cuore”; e nel *Kitāb al-ʿabādila*, a pag. 213 dell'edizione citata, aggiunge: “E disse: nello specchio in quanto tale si manifesta la sua ruggine e la sua pulitura sta ad indicare la cessazione del suo star di fronte alla ruggine, per la manifestazione di una forma diversa da essa; esso è sempre levigato, e le diverse forme delle cose che si manifestano si imprinono su di esso. Allo stesso modo la ruggine del cuore: essa è solo l'apparizione delle forme degli esseri contingenti in esso, e quando queste forme vengono allontanate con lo *dikr* e la recitazione del Corano, in quanto è la Parola di Allah e non per gli esseri a cui si riferiscono i versetti, esso sta di fronte alla teofania del Vero”.

ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb ha opportunamente corretto la lettura *ṣadā*, eco, che si trova in tutti i manoscritti, con *ṣadaʾ*, ruggine, che ricorre due righe dopo, mentre Abrār Aḥmad Shāhī propone la lettura *ṣaddā*, cioè ha battuto le mani, affermando che il senso è *ṣaddaʾa*, ha tolto la ruggine.

449 All'epoca di Ibn ʿArabī, analogamente a quanto era accaduto nella Grecia classica, medici, fisici e filosofi non erano d'accordo su come avvenisse la visione. Sostanzialmente vi erano due teorie contrapposte: la prima e la più antica, risalente ad Euclide, Tolomeo e Galeno, sosteneva che la visione dipendeva da un raggio di luce o uno spirito che usciva dall'occhio e raggiungeva il suo oggetto, la seconda, risalente ad Aristotele, sosteneva invece che il raggio di luce o lo spirito partiva dall'oggetto e raggiungeva l'occhio. Su questo argomento si può consultare l'opera di David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindī to Kepler*, University of Chicago Press, 1976, pag. 33-86. Per Ibn ʿArabī invece la visione dipende dalla riunione della luce della vista con la luce del suo oggetto, come spiega anche nei capitoli 41 [I 240.12], 148 [II 241.3] e 368 [III 357.10].

450 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *insadda*, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750 e che significa “sono stati chiusi”.

dell'immaginazione integra che la facoltà cogitativa ha purificato, e lo specchio di quel forziere viene chiarito; oppure viene messo del collirio nel suo occhio ⁽⁴⁵¹⁾ ed esso viene lustrato, e gli vengono dischiuse le capacità per [cogliere] il forziere dei significati segreti che sono radicati nel cuore, velati dalle coperture (*ruyūn*) lodate ⁽⁴⁵²⁾; e questi veli vengono sollevati, e ciò sta ad indicare l'apertura del forziere, ed appaiono i significati divini ed i segreti eccelsi, che si manifestano **[143]** nello specchio dell'immaginazione, e li vede l'interno della percezione della vista, che viene indicato come l'occhio dell'intuizione, e viene svelato ciò che si trova nelle profondità dell'esistenza.

In questa stazione, a chi esamina i segni (*mutarassim*) ⁽⁴⁵³⁾ per mezzo di essa, capita di parlare dei propositi (*hawātir*) [altrui] e di avere la chiaroveggenza capitale (*al-firāsa ar-raʿsiyya*) ⁽⁴⁵⁴⁾.

Modalità

Quanto al modo in cui i propositi degli altri si attualizzano nell'anima del saggio divino, cioè colui che possiede questa stazione, è che l'occhio del cuore, quando gli vengono tolti i veli che abbiamo menzionato e la cortina viene sollevata, percepisce con il suo senso ogni cuore che gli sta di fronte. Devi sapere che ogni cuore è un libro in cui sono scritti tutti i propositi e le scienze che esso contiene ⁽⁴⁵⁵⁾, ed esso è in strati (*tabaqāt*) corrispondenti ai fogli del volume

451 Al-Kurdī correla il possessivo, di genere femminile, al forziere, cioè all'immaginazione, mentre aṣ-Ṣalāhī lo correla alla vista interiore (*baṣīra*) o intuizione, che però non è menzionata esplicitamente nella parte precedente del paragrafo. Nel cap. 218 [II 510.17] Ibn ʿArabī afferma: “Colui nel cui occhio della vista interiore viene messo il collirio (*kahl*) dello svelamento sa ciò che abbiamo detto”.

452 Il termine *ruyūn*, plurale di *rān* o di *rayn*, è correlato al verbo *rāna* che ricorre in Cor. LXXXIII-14: “Ciò che essi hanno acquisito ha coperto di ruggine (*rāna*) i loro cuori”. Nel cap. 418 [IV 25.27] Ibn ʿArabī spiega: “Quanto al *rān* esso è ruggine (*sadaʾ*) e nube (*taḥāʾ*): non si tratta che delle forme che si manifestano nello specchio del cuore e che Allah non ha chiamato il servitore a vedere. Lo specchio può essere ripulito di queste forme con lo *dīkr* e la recitazione del Corano”. Questo è il significato non lodevole del termine, mentre qui si tratta di coperture che proteggono i segreti dagli sguardi indebiti. Entrambi i commentatori hanno ommesso l'aggettivo “lodate” e si sono quindi attenuti all'altro significato.

453 Questo termine è molto simile al *mutawassim* che ricorre in Cor. XV-75: “In ciò vi sono segni per coloro che sanno discernere”, versetto che nel cap. 148 [II 241.13] delle *Futūḥāt* e nel cap. VIII del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 206 dell'edizione citata, Ibn ʿArabī identifica come il riferimento coranico alla chiaroveggenza o fisiognomia (*firāsa*). Queste due traduzioni differenti del termine *firāsa* sono state giustamente proposte da Wajid Hassini nella nota 230 della sua traduzione del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, pubblicata con il titolo *Les ordonnances divines*, Albouraq, Parigi, 2022; la prima si riferisce all'intuizione interiore, la seconda all'analisi dei tratti fisici di una persona.

454 Il senso di questa espressione verrà spiegato a breve nel seguito del testo.

455 Nel cap. 340 [III 157.29] Ibn ʿArabī precisa: “Allah ha fatto del cuore, che è dentro il corpo, nel suo petto, un volume ed un libro tracciato, che l'anima logica esamina, venendo così caratterizzata dalla scienza ed abbellita da esso in virtù del segno [o versetto] che essa osserva, ed è dipendente da questa sede per ciò che acquisisce per mezzo suo, in quanto il Vero ha preso il cuore come sede del Suo Discorso e lo ha tracciato in esso”.

(*muṣḥaf*): chi ha un cuore non può fare a meno di leggere per un po' il suo volume o il suo libro⁽⁴⁵⁶⁾, passando o ritornando su di esso, cioè è inevitabile che ritorni su un singolo proposito, oppure che passino su di lui diversi propositi.

Il saggio che ha avuto lo svelamento guarda il volume o il libro di chi entra [da lui] ed osserva in quale pagina, in quale Sūra ed in quale versetto egli [l'altro] si trova, senza che questi lo sappia, che si tratti di un buon proposito o di un cattivo proposito. Il saggio, dopo aver acquisito ciò che c'è nella sua anima, se vuole lo manifesta e se vuole lo nasconde, a seconda del momento e del vantaggio e del beneficio che ciò comporta. In questo modo vengono svelati ad alcuni conoscitori i misteri del mondo.

Altra modalità

Talvolta nello specchio del suo cuore si iscrive come un'impressione ciò che c'è nell'anima dell'altro, sotto l'aspetto di qualcosa che si contrappone **[144]** alla sua levigatezza; questo accade se egli non si lascia contaminare dai propositi accidentali ed ha conoscenza dei propositi delle stazioni spirituali, sì da verificare le fonti dei propositi della sua stazione. Quando colui che ha questa caratteristica trova un proposito che non è conforme alla sua stazione sa per certo che si tratta del proposito di una delle persone presenti, e qui bisogna distinguere due situazioni: talvolta egli conosce il proposito ma non sa a chi si è presentato; allora al momento opportuno costui [il saggio] parla di ciò che ha trovato nella sua anima, e colui in cui si è presentato lo riconosce e trova il suo rimedio⁽⁴⁵⁷⁾. Un altro, quando gli si presenta ciò, riconosce il possessore di quel proposito tanto da rivolgersi direttamente a lui nel discorso e non agli altri.

L'origine della sua conoscenza è che tra i cuori vi è una corrispondenza (*munāsaba*) alla radice: quando il proposito si presenta nel cuore di chi arriva o dell'aspirante e si tratta di un cattivo proposito, emana dal [suo] cuore un fumo da cui proviene una nuvola sul cuore del Maestro; quando colui che ha questo proposito sta di fronte al Maestro quel fumo si ispessisce, mentre quando esce dalla sua vista si interrompe, e così il Maestro riconosce quella persona. Se

456 Al-Kurdī fa notare che il termine volume è più generale del termine libro, in quanto un volume può contenere più libri.

457 Ibn Sawdakīn, riportando l'insegnamento di Ibn 'Arabī, nelle sue *Annotazioni al libro delle Teofanie*, a pag. 276 dell'edizione citata, afferma: "Tra i segni indicatori del possessore di questa stazione [colui che ha purificato lo specchio del suo cuore] è che quando egli prova ad esempio il dediderio di una mela, o trova in sé qualcosa che non è conforme al suo rango, egli sa che quello è un proposito appartenente ad altri che lui e che si è manifestato nel suo ricettacolo. Egli si guarda intorno alla ricerca del possessore del proposito e quando lo vede ed il suo occhio cade su di lui quell'impulso che aveva svanisce ed egli sa così che era lui [l'altro] che aveva quel proposito".

invece si tratta di un buon proposito al posto del fumo emana un vapore sottile dal buon profumo, che [il Maestro] percepisce nel suo naso, e così riconosce la persona come nel caso precedente. Questo se colui che ha il proposito è presente.

Se invece è assente, come ad esempio un conoscitore che è seduto nella moschea e ad un membro della sua casa viene il desiderio [di mangiare] della carne, egli [il conoscitore] trova ciò nella sua anima, malgrado sia privo di desideri, e poi trova nella sua anima [il proposito] di non portare quella cosa se non a casa sua. Se poi è una persona ignota al conoscitore a desiderare ciò, ed Allah vuole che il bisogno di quella cosa sia soddisfatto tramite lui, allora egli compra quell'oggetto del desiderio e qui si possono verificare due situazioni: la prima è che gli viene rappresentata l'immagine della casa di quella persona in modo che la riconosca, oppure gli viene rappresentata la persona se conosce la sua dimora; se non è così allora egli se ne va laddove lo porta Allah, sia Egli esaltato, senza prendere una strada stabilita, con il suo proposito sempre vivo, e quando incontra il possessore di quel **[145]** proposito o la sua casa, si comporta alla stessa maniera come nel caso di chi è presente, cioè gli recapita la cosa e se ne va.

Modalità grossolana

Quanto precede fa parte delle modalità sottili delle intuizioni, ma ve ne sono anche di più grossolane: ad esempio ti si presenta un proposito e tu vai da colui che ha l'intuizione ed egli lo trova scritto nel tuo abito con la proibizione o il comando di metterlo in atto, come successe al Maestro Abū Madyan ⁽⁴⁵⁸⁾ quando gli venne il proposito di ripudiare sua moglie

458 Abū Madyan Šu'ayb ibn al-Ḥusayn al-Anṣārī è il Maestro contemporaneo di Ibn 'Arabī più citato nelle *Futūḥāt*, ove il suo nome ricorre più di sessanta volte. Nato nell'anno 509 dall'Egira nei pressi di Siviglia, si trasferì da giovane in Marocco, soggiornando a Marrakesh, a Fes, ove seguì gli insegnamenti di 'Alī ibn Ḥirzihim e di 'Alī ibn Ḥalaf al-Qurashī, discepolo di Ibn al-'Arīf, ed in un villaggio del medio Atlante, ove seguì gli insegnamenti del Maestro berbero Abū Ya'zā, per poi insediarsi a Biḡāya, nell'attuale Algeria. Morì a Tlemcen [Tilimsān] durante un viaggio verso Marrakesh ove era stato convocato dal Califfo almohade, nell'anno 589 dall'Egira, come precisa Ibn 'Arabī nel titolo del cap. 556 [IV 195.2].

ed Abū l-‘Abbās al-Ḥaššāb ⁽⁴⁵⁹⁾ vide scritto sull’abito del Maestro Abū Madyan: “Tieni presso di te tua moglie” ⁽⁴⁶⁰⁾.

A me capitò una cosa più sottile di questa: ero occupato a redigere un libro ispirato [(*ilqā’*), cioè mediante una proiezione divina] e mi venne detto: “Scrivi: questo argomento (*bāb*) è difficile da descrivere ed impossibile da svelare”, dopo di che non sapevo più cosa scrivere e restai in attesa dell’ispirazione, tanto da essere turbato nella mia complessione, e stavo per morire. Allora si erse davanti a me una tavola luminosa su cui c’erano delle righe verdi luminose in cui c’era scritto: “Questo argomento è difficile da descrivere ed impossibile da svelare” ed il seguito del discorso sull’argomento. Lo copiai fino alla fine, poi la tavola scomparve ⁽⁴⁶¹⁾.

Modalità legata all’operato

Essa consiste nel fatto che quando l’uomo commette adulterio, ruba, ingiuria, o compie un atto vietato, e poi si presenta a colui che ha l’intuizione, questi vede ciò come una riga nera tracciata sull’arto o l’organo con cui ha compiuto l’opera, e nessun’altro la vede. Questa stazione era prevalente nello stato di Abū Ya‘zā ⁽⁴⁶²⁾ – che la soddisfazione di Allah **[146]** sia su di lui – e questa intuizione è propria di coloro che hanno realizzato la stazione dello scrupolo.

459 Di questo maestro che abitava a Fes all’epoca di Abū Madyan e che era un commerciante di legname (*ḥaššāb*) ho trovato menzione solo nelle opere di Ibn ‘Arabī. Nel Cap. 73 [II 21.13] afferma che egli era alla sua epoca uno di coloro che ricevevano le novelle divine (*al-muḥaddatūn*), come ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb all’epoca del Profeta. Oltre all’episodio qui citato Ibn ‘Arabī riporta con poche varianti in quattro delle sue opere [*Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, vol. II, pag. 346, *Kitāb at-tarāḡim*, pag. 123, *Kitāb al-isfār*, pag. 104, e *Kitāb al-aḡwiba al-‘arabiyya*, pag. 49] il seguente aneddoto: “Venne da lui un uomo con un libro riguardante le fini realtà e gli disse: “O Abū l-‘Abbās, voglio leggerti questo libro e [così] tu mi parlerai di esso”. Poi si mise a leggere ed il Maestro stava in silenzio, al che gli chiese: “Perché non mi parli di esso?”, ed il Maestro gli rispose: “Leggimi!” e se ne andò. [L’uomo] andò a far visita ad Abū Madyan, il nostro Maestro, e gli raccontò cosa era successo con al-Ḥaššāb, ed egli gli disse: “Ti ha detto il vero. Cosa contiene il libro?”, ed egli rispose: “Tutti i capitoli della Via, dalla rinuncia, al combattimento spirituale allo scrupolo, alla conoscenza ed altro”. Abū Madyan gli disse: “C’era un capitolo che non fosse uno stato per al-Ḥaššāb?”, ed egli rispose: “No! Tutto quello è l’attributo di al-Ḥaššāb”, al che gli disse: “La tua lettura di lui per mezzo del suo stato è più efficace del libro. Egli ha detto: leggimi! Se non sei capace di trarre profitto dal suo stato e dal suo attributo, come puoi trarre profitto dal suo discorso?”.”

460 Questa frase è una citazione di Cor XXXIII-37. L’episodio è riportato anche nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 346 del secondo volume dell’edizione citata.

461 L’episodio si riferisce probabilmente alla redazione di una delle sezioni del *Kitāb al-isrā’*, ove a pag. 178 dell’edizione citata è riportata la frase citata.

462 Su questo Maestro, morto nell’anno 572 dall’Egira all’età di 130 anni, si può consultare l’articolo omonimo di Ruggero Vimercati Sanseverino per la terza edizione di *The Encyclopaedia of Islam*, pag. 5-9, e l’articolo di Juan José Sanchez-Sandoval, *Abū Yā ‘azā, un santo magrebi del secolo XII*, pubblicato nella rivista *Al-Andalus Magreb*, N. 7, 1999, pag. 271–293. Ibn ‘Arabī lo menziona nei capitoli 287 [II 637.5], 438 [IV 50.35 e 51.2] e 560 [IV 550.21].

La conoscenza dei propositi e la chiaroveggenza hanno una stazione diversa da questa e che è vietato svelare; chi la gusta ne gioisce ed essa è la più elevata delle stazioni, che viene ottenuta solo dalla gente della Sollecitudine tra gli Uomini, come un Profeta o alcuni dei confessori, ed essa è lo svelamento angelico ⁽⁴⁶³⁾. Più sottile di esso è lo svelamento della Tavola, poi del Calamo, poi della Nūn, poi della Mano destra, poi della Volontà, poi della Scienza e poi, più sottile di tutti questi, lo svelamento dell'Essenza.

[147] La dimora dei movimenti e delle soste

Quanto alla chiaroveggenza (*firāsa*) essa è di due tipi: capitale e [quella] inferiore ad essa ⁽⁴⁶⁴⁾. Quest'ultima a sua volta si suddivide in due tipi: il primo è quanto abbiamo menzionato in precedenza, il secondo è riservato ai conoscitori del temperamento e delle sue conseguenze, ed è quello che conoscono i saggi tra i filosofi [cioè la fisiognomia], di cui non abbiamo bisogno di parlare in questa sede ⁽⁴⁶⁵⁾.

Quanto alla chiaroveggenza capitale la sua causa è un regime diverso da tutto ciò, e per mezzo di essa [chiaroveggenza, il saggio] afferma con certezza l'esito finale di colui a cui si applica ed ha piena scienza di lui.

Il fatto è che il saggio che è caratterizzato dai tratti [divini], li realizza, ed arriva alla sorgente dell'esistenza e della realtà essenziale, percorre le dimore della sua anima ed i suoi stati, dimora per dimora, stato per stato, secondo l'ordinamento sapienziale divino riguardo alle anime in modo incondizionato, un grado dopo l'altro, in modo successivo e sequenziale, e non gli è possibile fare questo percorso in esse diversamente, finché conosce tutte le dimore per mezzo delle stazioni spirituali. Poi egli osserva se stesso e non trova dimora o stato che non abbia un regime o un'effetto sul suo esteriore, che si tratti di movimento o di sosta; ed esse sono dimore differenti che portano ad esiti finali differenti. Quando egli ha realizzato questo grado e conosce gli effetti delle dimore e dei suoi stati, ottiene la padronanza completa.

463 Questa espressione ricorre anche nel *Kitāb 'anqā' mugrib*, pag. 397-398 della traduzione di Gerald T. Elmore citata, ove l'associa alla Profezia.

464 Nel cap. 148 [II 241.13] Ibn 'Arabī suddivide la *firāsa* in naturale e spirituale, mentre nel cap. VIII del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 206 dell'edizione citata, la suddivide in sapienziale e derivante dalla Legge (*šara ḥyā*); in entrambi i testi la prima classe corrisponde alla fisiognomia e la seconda alla chiaroveggenza. Il cap. 148 è stato tradotto in castigliano da María Jesús Viguera in *Ibn 'Arabī. Al-Rāzī. Dos cartillas de fisiognomica*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

465 Nei due testi menzionati nella nota precedente Ibn 'Arabī si dilunga anche nella spiegazione dei segni corporei usati nella fisiognomia.

Quando colui che ha questa stazione vede una persona nell'esistenza, che necessariamente è in moto o in sosta ⁽⁴⁶⁶⁾, riguardo ad ogni tipo di movimento, sia esso della lingua, della mano o di altro, egli riconosce da ciò la mansione di quella persona e conosce quella mansione e dove essa porta nell'esistenza ed afferma con certezza l'esito di quella persona, e sarà come egli dice.

Questo è ciò che capitò al Maestro dei Maestri, Abū Madyan, Allah sia soddisfatto di lui, nei confronti di una persona che si muoveva nella sua riunione e che ordinò di fare uscire, dicendo: "Vedrai ciò che sarà del suo stato dopo tot anni". **[148]**

Uno dei presenti gli chiese di spiegare la faccenda ed egli, Allah sia soddisfatto di lui, rispose: "Egli asserisce falsamente di essere ben guidato", e dopo vent'anni la cosa fu come aveva affermato il Maestro.

Tutte queste scienze fanno parte dell'occhio della certezza e della verità della certezza, ed esse fanno parte delle scienze dell'ispirazione (*ilhāmiyya*) e di quelle che sono presso di Lui (*ladunniyya*), e l'accrescimento è in proporzione all'apertura spirituale (*fath*). E tra le stazioni di queste scienze vi è una chiara distinzione.

Una dimora elevata

Talvolta [l'iniziato] si innalza da queste dimore fino ad ottenere la visione del Vero dal lato degli Attributi della Perfezione, poiché ogni visione precedente riguarda solo la Presenza degli Atti. Egli continua ad innalzarsi negli stadi delle contemplazioni degli atti ricevuti verso la contemplazione degli Attributi semplici (*basā'it*) della Perfezione, poi verso la contemplazione degli Attributi della Maestà, che appartengono alla spoliazione (*salb*) [o: negazione]; ed essa è la contemplazione dell'Essenza qui [in questo mondo], a cui si allude nel suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Invero nel Paradiso vi è ciò che nessun occhio ha visto, che nessun orecchio ha udito e che non si è mai presentato a cuore d'uomo" ⁽⁴⁶⁷⁾. Ed il nostro Paradiso in questa dimora [di quaggiù] è ciò che ci fa arrivare ad essa [contemplazione], cioè l'obbedienza; e ciò che ha come conseguenza l'ingresso nel Paradiso là, è il risultato dell'obbedienza quaggiù per colui a cui Allah l'ha concessa.

466 Abrār Aḥmad Shāhī inverte i termini sulla base del solo manoscritto Bayazid 3750.

467 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-8, XC VII-35, Muslim, I-312, LI-2 a 5, at-Tirmidī, XXXVI-15, Ibn Māḡah, XXXVII-39, ad-Dārimī, XX-98, e da Ibn Ḥanbal. Nel cap. 2 [I 81.24] Ibn 'Arabī afferma "In questa teofania colui che ha ricevuto lo svelamento conosce i segreti delle otto porte dei Paradisi e della loro apertura qui [in questo mondo] per colui che Allah vuole" e nel cap. 526 [IV 169.19] aggiunge che Abū Bakr era entrato nello stesso giorno in tutte le otto porte.

Sappi che per quanto concerne la scienza che si connette all'Essenza, chiunque ne ottiene qualcosa lo ottiene solo dal lato della spoliatura, non dal lato dell'affermazione; ad esempio: "Non c'è cosa come il Suo simile" (Cor. XLII-11) e: "Sia glorificato il tuo Signore, il Signore dell'inaccessibilità rispetto a ciò che essi [Gli] attribuiscono" (Cor. XXXVII-180). Questa è la stazione dello sconcerto e dell'impotenza, riguardo alla quale il confessore ha detto: "L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione", ed il veridico, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Non enumero elogi su di Te: Tu sei come hai elogiato Te stesso" ⁽⁴⁶⁸⁾. Che Allah ci metta tra coloro i cui stati persistono nella rettitudine, poiché essa è il più grande carisma.

[149] La sfera dell'udito

O tu che hai l'orecchio (uḍn), l'ordine (iḍn) ti chiama ⁽⁴⁶⁹⁾. Presta dunque ascolto al discorso quando il Misericordioso colloquia con te.

Se presti ascolto alle saggezze che Egli proietta su di te, i segreti saranno per te delle sfere.

Se invece ti mostri sordo alla percezione di ciò che viene disseminato ⁽⁴⁷⁰⁾ presso di te, gli esseri contingenti saranno per te dei soci.

Sappi, figliolo, che Allah ti assista, che l'udito (*sam*) non è completo se non con la presenza, cioè la presenza del cuore. Egli, sia esaltato, ha detto: "Certo in quello vi è un richiamo per chi ha un cuore o presta ascolto ed è presente (*ṣahīd*)" (Cor. L-37) ⁽⁴⁷¹⁾.

La realtà essenziale dell'udito è capire Allah in ciò che Egli, Gloria a Lui, ti recita, e non pensare, figliolo, che la recitazione del Vero a te ed ai figli del tuo genere faccia parte specificamente di questo Corano. Non è questa la quota spettante al *ṣūfī*, bensì l'esistenza intera è "un libro tracciato in una pergamena spiegata ⁽⁴⁷²⁾", che Egli, Gloria a Lui, ti recita

468 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, IV-222, Abū Dā'ūd, II-148, VIII-5, an-Nasā'ī, XX-51, at-Tirmidī, XLV-75 e 112, e da Ibn Māḡah, V-117 e XXXIV-3. Ibn 'Arabī associa queste due ultime affermazioni, riferendole alla stazione dello sconcerto, anche nei capitoli 50 [I 271.5], 288 [II 641.11], e 430 [IV 43.4] delle *Futūḥāt*, e nel *Kitāb 'anqā' mugrib*, a pag. 336 della traduzione citata.

469 L'espressione "ti chiama" è assente nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī.

470 L'espressione "che viene disseminato" è assente nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī.

471 Nei capitoli 41 [I 239.12] e 71 [I 627.10] Ibn 'Arabī interpreta testualmente il termine *ṣahīd* come *ḥādīr*, presente.

472 Riferimento a Cor. LII-2 e 3. In più punti delle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī assimila la "pergamena dispiegata" all'esistenza ed il "libro tracciato" al mondo: cap. 5 [I 101.32] "Il mondo è per noi il grande Volume che il Vero ci recita con una recitazione di stato, così come il Corano è per noi una recitazione di parola. Il mondo è costituito da lettere tracciate e marcate nella pergamena dell'esistenza dispiegata, e la scrittura in essa non cessa mai"; cap. 68 [I 366.9] "[l'esistenza] è una pergamena dispiegata ed in essa le entità sono un libro tracciato, costituito dalle Parole di Allah"; cap. 69 [I 423.4] "[nei due Libri, cioè] il Corano ed il Libro del mondo intero,

.....

affinché tu Lo capisca se sei sapiente. Egli, sia esaltato, ha detto: “e non le comprendono [le similitudini] se non coloro che sanno” (Cor. XXIX-43).

E non essere velato dalla considerazione del nobile riassunto di questo Libro tracciato che si esprime in te, poiché il Vero talora ti recita dal grande Libro esteriore e talora ti recita dalla tua anima ⁽⁴⁷³⁾: quindi ascolta e sii preparato al Discorso che il tuo Padrone ti rivolge, in qualsiasi stazione tu sia, e guardati dalla durezza d’orecchio (*waqr*) e dalla sordità (*samam*) ⁽⁴⁷⁴⁾.

La sordità è un’infermità che ti impedisce di percepire la Sua recitazione a te dal grande Libro denominato il Discrimine (*furqān*), mentre la durezza d’orecchio è un’infermità che ti impedisce di percepire la Sua recitazione a te dalla tua anima riassuntiva, che è il Libro indicato come il Corano ⁽⁴⁷⁵⁾, poiché l’uomo è la sede della sintesi di ciò che è separato nel macrocosmo. Menzionerò il significato **[150]** della recitazione riguardo all’organo della lingua, dopo questo [l’udito], se Allah, sia Egli esaltato, vuole.

Sezione

I segni indicatori di coloro che ascoltano, cioè coloro che hanno realizzato nel loro ascolto (*samāʿ*) ⁽⁴⁷⁶⁾, sono il loro lasciarsi guidare ad ogni opera che avvicina ad Allah, sia Egli esaltato,

che è un libro tracciato e la pergamena distesa in cui esso si trova è l’esistenza”; cap. 182 [II 367.19] “Tutta l’esistenza è una pergamena dispiegata ed il mondo è in essa un libro tracciato”; e cap. 373 [III 455.22] “Sappi che il mondo intero è un Libro tracciato su una pergamena dispiegata, che è l’esistenza. Esso è manifesto e dispiegato (*mabṣūṭ*), cioè non arrotolato, affinché si sappia dalla sua distensione (*bast*) che è stato creato per la Misericordia. Per mezzo della sua manifestazione si comprende e si conosce ciò che è in esso e ciò che esso indica. Egli lo ha fatto a guisa di un Libro riunendo le lettere le une alle altre”.

473 Ibn ‘Arabī afferma ripetutamente la corrispondenza che esiste tra il macrocosmo ed il microcosmo, facendo anche riferimento al versetto “Vi faremo vedere i Nostri segni (*āyāt*) negli orizzonti ed in voi stessi” (Cor. XLI-53). Il termine *āyāt* è lo stesso che viene impiegato per indicare i versetti del Corano, e nel cap. 524 [IV 167.22] Ibn ‘Arabī precisa: “L’esistenza è tutta lettere, parole, Sūre e versetti ed è quindi il grande Corano (*al-qurʾān al-kabīr*) a cui il falso non arriva né da davanti né da dietro”. A mia conoscenza questo è l’unico punto della sua opera in cui usa l’espressione “grande Corano”.

474 Generalmente questi due termini sono considerati sinonimi, ma Ibn ‘Arabī qui li distingue per il significato. Il primo ricorre come tale nel Corano in VI-25, XVII-46, XVIII-57, XXXI-7 e XLI-5 e 44, mentre il secondo ricorre una decina di volte con la denominazione di colui che ne è affetto, *ṣumm*, il sordo.

475 *Furqān* e *qurʾān* sono due tra le denominazioni principali del Libro sacro; mentre la prima esprime il suo carattere distintivo la seconda si riferisce al suo carattere riassuntivo o sintetico. In questo brano le due espressioni si riferiscono rispettivamente al macrocosmo ed al microcosmo.

476 I termini *samʿ* e *samāʿ*, derivati dalla stessa radice, significano entrambi audizione, ma mentre il primo è usato anche per indicare la facoltà dell’udito, il secondo è usato anche per indicare ciò che viene udito e quindi per estensione si applica anche al canto ed alla musica. Nella traduzione ho adottato prevalentemente udito ed udire per il primo termine ed ascolto per il secondo, mentre per le voci del verbo *samiʿa* ho usato udire, sentire o ascoltare a seconda del contesto.

per averla ascoltata ⁽⁴⁷⁷⁾, cioè le incombenze legali che riguardano l'orecchio quanto a comando e proibizione, come il suo ascoltare la scienza, lo *dikr*, l'elogio del Vero, sia Egli esaltato, la buona esortazione e la buona parola.

Tra i suoi segni indicatori vi è anche il mostrarsi sordi all'ascolto della maldicenza, della diffamazione, della cattiva parola, della discussione sui segni di Allah, delle frasi indecenti, del litigio, delle cortigiane (*qiyān*) e di tutte le cose proibite che il Legislatore ti ha vietato di ascoltare.

Allah, sia Egli esaltato, nel Suo Libro prezioso ha descritto coloro che possiedono queste caratteristiche elogiandoli, affinché li prendessimo come modello e sapessimo che seguendo il loro percorso partecipiamo di quell'elogio che è stato riservato loro da parte del Vero, sia magnificato il Suo Nome. Egli, sia esaltato, ha detto: “E quando ascoltano il discorso vano se ne discostano e dicono: A noi le nostre opere ed a voi le vostre opere. Pace a voi, noi non cerchiamo gli ignoranti” (Cor. XXVIII-55). Quando [coloro che possiedono queste caratteristiche] disperano del loro [degli altri] essere guidati e del loro successo, rimettono la faccenda a Lui e si occupano di ciò che li avvicina a Lui; quindi si distolgono [da loro] per Legge e rimettono [la faccenda a Lui] per la realtà essenziale.

Egli, sia esaltato, ha detto: “E quando essi ascoltano ciò che è stato rivelato all'Inviato vedrai i loro occhi riempirsi di lacrime per ciò che hanno conosciuto da parte del Vero”, ed i versetti seguenti fino a: “la ricompensa di chi opera bene” (Cor. V-83 a 85) ⁽⁴⁷⁸⁾. **[151]** Osserva come Egli, sia esaltato, ha posto quelli che ascoltano dal Libro esteriore tra coloro il cui stato è il pianto, per la loro conoscenza di ciò che ascoltano. La loro stazione è la fede e il loro punto di arrivo sono i Paradisi insieme a coloro che operano bene tra i Suoi servitori ⁽⁴⁷⁹⁾.

477 La frase: “Noi abbiamo udito ed abbiamo obbedito”, indicante una delle caratteristiche fondamentali del credente, ricorre quattro volte nel Corano: II-285, IV-46, V-7 e XXIV-51. Il termine obbedire deriva dal latino *ob-audire*, cioè prestare ascolto a qualcuno.

478 La parte omessa dei versetti recita: “Essi hanno detto: O nostro Signore, noi abbiamo creduto: inscrivici dunque tra i testimoni. E come potremmo non aver fede in Allah ed in ciò che ci è pervenuto dal Vero dato che desideriamo che il nostro Signore ci ammetta tra coloro che sono integri? Così Allah li ricompenserà per ciò che hanno detto con Paradisi sotto i quali scorrono i fiumi, affinché vi risiedano”. Nel cap. 520 [IV 162.35] Ibn ‘Arabī precisa che questo versetto è riferito ai cristiani.

479 Nel cap. 177 [II 318.33] commentando questi versetti Ibn ‘Arabī precisa: “Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “E quando essi ascoltano ciò che è stato rivelato all'Inviato vedrai i loro occhi riempirsi di lacrime per ciò che hanno conosciuto da parte del Vero”, chiamandoli conoscitori e non sapienti. Poi ha detto: “Essi hanno detto: O nostro Signore” e non hanno detto: “O nostro Dio”, “noi abbiamo creduto” e non hanno detto: “noi abbiamo saputo” né “abbiamo testimoniato”, ed hanno affermato che essi seguono dicendo: “inscrivici dunque tra i testimoni”, e non hanno detto: “noi siamo tra i testimoni”. Un commento simile ricorre anche nel cap. 441 [IV 54.24].

Ed Egli, sia esaltato, ha detto: “Invero rispondono solo coloro che ascoltano” (Cor. VI-36)⁽⁴⁸⁰⁾ e dopo che hanno ascoltato li ha elogiati per la risposta che Egli, sia glorificato, ha ordinato loro nel Suo detto, sia Egli esaltato: “O Nostra gente, rispondete a chi chiama ad Allah” (Cor. XLVI-31). Il loro carisma presso di Lui, sia Egli glorificato, è il Suo rispondere a loro quando essi Lo invocano, per il vincolo della Saggezza nella correlazione [tra chiamata e risposta], poiché non viene risposto se non a chi risponde. Non vedi come Egli, sia gloria a Lui, Si è espresso: “E quando i Mieì servitori ti chiedono di Me, Io sono vicino: Io rispondo all’invocazione di chi chiama quando chiama Me; rispondano dunque a Me” (Cor. II-186)? E quando si verifica da parte loro la risposta a ciò a cui li ha chiamati, che è la realtà essenziale dell’ascolto, si verifica per loro la Sua risposta quando essi Lo chiamano, “ed Allah è il possessore della Grazia immensa” (Cor. II-105).

Ed Egli, sia esaltato, ha detto: “Quando sentite che i versetti di Allah non vengono creduti e vengono dileggiati, non sedetevi con loro finché non cambiano discorso, poiché altrimenti sarete come loro” (Cor. IV-140). Osserva la Sua frase, sia Egli esaltato: “Quando sentite”; chi non è presente al discorso con il suo udito non sa se [i versetti] vengono creduti o meno, e non è veridico nella sua asserzione di aver ascoltato. Non gli è di alcun vantaggio l’audizione di Allah da parte dell’orecchio [senza ascolto], e per questo Egli ha detto: “Non siate come coloro che dicono: Abbiamo ascoltato, mentre in realtà non ascoltano” (Cor. VIII-21), ed ha detto: “Se voi li chiamate essi non ascoltano il vostro appello” (Cor. XXXV-14), ed ancora ha detto: “Sordi, muti e ciechi, essi non comprendono” (Cor. II-171), e non comprende se non chi ascolta e non ascolta se non **[152]** chi è presente.

Egli, sia esaltato, ha notificato che chi si siede ad ascoltare coloro che parlano falsamente dei segni di Allah si trova nella loro stazione e verrà retribuito come loro per la condivisione, e solo un ipocrita è soddisfatto di questa situazione. Per questo nel versetto citato in precedenza ha detto: “Invero Allah riunirà gli ipocriti ed i miscredenti nella Ġehenna” (Cor. IV-140); il miscredente è colui che parla falsamente e l’ipocrita è colui che siede con lui ascoltando il suo discorso.

Analogamente chi si siede con i confessori ed i conoscitori nelle loro sessioni (*mağālis*)⁽⁴⁸¹⁾ purificate e nelle loro riunioni santificate viene associato a loro in ogni bene che essi ottengono da Allah, sia Egli esaltato, e riguardo ad essi egli, su di lui la Pace, ha detto: “Chi si siede con questa gente non sarà infelice”⁽⁴⁸²⁾.

480 Ibn ‘Arabī ha dedicato allo stato del Polo la cui mansione è questo versetto il cap. 520 [IV 162.1].

481 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *maḥall*, sedi, attestata dai manoscritti Majles 594 [variante non riportata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb], Bayazid 3750, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120.

482 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXX-66, e da at-Tirmidī, XLV-129. Ibn ‘Arabī lo riporta anche nel cap. 560 [IV 447.34 e 462.1].

L'uomo sta con colui con cui si accompagna, poiché i rapporti amichevoli ed il prestar ascolto (*istimā*⁴⁸³) sono conseguenze dell'amore, ed egli, su di lui la Pace, ha detto: "L'uomo sta con colui che ama" (⁴⁸³), e qui vi è un segreto dei *ṣūfī*, poiché egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, vuole dire "in questo mondo e nell'aldilà"; in questo mondo per l'obbedienza e per l'*adab* tradizionale, e nell'aldilà per la visione diretta e la vicinanza contemplativa. Chi non ha realizzato ciò che ha ascoltato e asserisce di aver capito ha una falsa pretesa.

A questo ascolto benedetto appartengono dei carismi e delle dimore, come in precedenza per la vista.

[153] I carismi

Tra i suoi carismi vi è l'attestazione della buona novella (*buṣṣā*) che egli fa parte della gente della guida e dell'intendimento (*ʿaql*) da Allah, e questo è il carisma più grande. Siccome egli ascolta e risponde gli viene fatta ascoltare la risposta del Vero a lui con la buona novella, ed essa è identica agli stati (*ḥālāt*) (⁴⁸⁴) in cui egli si trova; quindi il suo ascolto è identico alla buona novella per lui di far parte di coloro che sono guidati. Approfondisci questo significato, poiché è molto bello. Egli, sia esaltato, ha detto: "Annuncia una buona novella ai Miei servitori: Coloro che presteranno ascolto alla Parola e seguiranno ciò che di meglio essa contiene, sono coloro che Allah ha guidato ed essi sono dotati di intelletto" (Cor. XXXIX-17 e 18), ed ha detto, sia Egli esaltato: "Coloro che hanno fede e che sono timorati avranno la buona novella nella vita di questo mondo e nell'aldilà" (Cor. X-23 e 24). La fede non sussiste se non dopo l'ascolto della notificazione e l'intendimento.

Ed egli, su di lui la Pace, ha detto: "Chi è stato creato per il Paradiso Egli gli faciliterà la via verso la facilità" (⁴⁸⁵), ed Egli, sia esaltato, ha detto: "Quanto a chi dà ed è timorato, e presta

483 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVIII-96, Muslim, XLV-165, at-Tirmidī, XXXIV-150 e XLV-98, ad-Dārimī, XX-71, e da Ibn Ḥanbal.

484 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *igāba*, risposta, attestata solo dal manoscritto Shehit Ali 1431.

485 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ʿArabī riporta questa frase, senza menzionarne la fonte, nel cap. 483 [IV 119.34] e nel cap. 560 [IV 500.17] ove afferma: "Compi il bene e non dire: "Se Allah mi ha destinato ad essere infelice sarò infelice e se mi ha destinato ad essere felice sarò felice, e quindi non agisco". Sappi che se riesci a fare il bene ciò è un annuncio da parte di Allah che tu sarai tra i felici, poiché "Egli non trascura la ricompensa di chi agisce bene" (cfr. Cor. XVIII-30). Invero Allah ha detto: "Quanto a chi dà ed è timorato, e presta fede alla cosa più bella, Noi gli faciliteremo la via verso la facilità; quanto a colui che è avaro e che disdegna e che considera come menzogna la cosa più bella, Noi gli faciliteremo la via verso la difficoltà" (Cor. XCII-5 a 10) ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Agite ed abbiate fiducia; ognuno è facilitato in ciò per cui è stato creato". Chi è stato creato per il Paradiso Egli gli faciliterà la via verso la facilità e chi è stato creato per l'Inferno Egli gli faciliterà la via verso la difficoltà".

fedele alla cosa più bella, Noi gli faciliteremo la via verso la facilità” (Cor. XCII-5 a 7), e tutto ciò non ha luogo se non dopo l’ascolto e l’intendimento.

Tra essi [carismi] vi è il suo udire le cose inanimate (*ḡamādāt*)⁽⁴⁸⁶⁾ parlare, secondo i gradi del loro parlare in circostanze abituali e nella rottura di esse. La rottura del corso abituale delle cose riguardo ad essi è di due tipi: il primo si riconduce a te, il secondo a loro. Quello che dipende da te è la tua comprensione delle loro realtà essenziali; quello che dipende da loro è il loro parlare da loro stessi per via del miracolo e del carisma.

Quale che sia la modalità il profitto di ciò consiste nell’incitamento all’obbedienza e nel persistere nella rettitudine, per l’innalzarsi delle aspirazioni (*himam*) verso le dimore superiori, e questo [carisma] è il grado raggiunto (*hadd*) dell’eredità profetica [nell’audizione] della glorificazione dei sassolini nel palmo del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e di chi Allah volle dei suoi compagni⁽⁴⁸⁷⁾, del lamento del tronco⁽⁴⁸⁸⁾, del saluto a lui da parte della pietra⁽⁴⁸⁹⁾ **[154]** e della spalla della pecora avvelenata⁽⁴⁹⁰⁾. Egli, sia esaltato, ha detto: “Non c’è cosa che non glorifichi con la Sua lode” (Cor. XVII-44).

Quando egli realizza ciò gli si presenta una situazione in cui non contempla nessuna cosa esistente che non glorifichi con la lingua di uno che parla, come il parlare di Zayd ed ‘Amr,

486 Questo termine si riferisce letteralmente alle cose che non crescono e che non si muovono autonomamente, includendo così non solo i minerali ma anche le parti staccate di piante ed animali, come il tronco di legno o la spalla cotta di un animale menzionati nel seguito del testo.

487 Dei sassolini nelle mani del Profeta glorificavano Allah, ed alcuni compagni li sentirono. L’episodio è menzionato in uno *ḥadīṭ* riportato da Abū Dā’ūd, VIII-24, e da at-Tirmidī, XLV-113. Nel cap. 560 [IV 451.9] Ibn ‘Arabī precisa: “In questa dimora [dell’aldilā] non vedrai nulla che non sia animato e dotato di parola, al contrario della tua condizione in questo mondo, così come viene riportato nel *Ṣaḥīḥ* che i sassolini [posti] nella mano dell’Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, glorificarono Allah. Ora, gli uomini ritengono che la glorificazione dei sassolini sia un evento straordinario ed in ciò si sbagliano, poiché la rottura dell’ordine abituale riguarda l’udito di coloro che la sentono, in quanto i sassolini non cessano mai di glorificare, come ha reso noto Allah. Solo nel caso in cui essi glorificassero con una formula speciale o con una forma speciale nell’espressione, con cui i sassolini non avevano mai glorificato prima, o perlomeno non con quella modalità, vi sarebbe una rottura dell’ordine abituale per i sassolini, non per l’udito di chi sente. La rottura dell’ordine abituale per l’udito di chi sente consiste nel fatto che egli senta la parola di ciò che non è abituale sentire parlare”. Una simile precisazione si trova anche nel cap. 11 [I 139.31] e nel cap. 69 [I 381.34].

488 Nel cap. 357 [III 258.22] Ibn ‘Arabī spiega che il Profeta prima che fosse fatto il suo pulpito (*minbar*) soleva appoggiarsi su questo tronco quando predicava agli uomini. Quando venne costruito il pulpito abbandonò il tronco, che si lamentò per nostalgia di lui; allora il Profeta scese dal pulpito, andò da lui e gli passò sopra la sua mano finché il tronco si quietò. L’episodio è menzionato in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXI-25, at-Tirmidī, IV-10 e XLVI-6, an-Nasā’ī, XIV-17, Ibn Māğah, V-199 e da Ibn Ḥanbal.

489 Riferimento allo *ḥadīṭ*: “Conosco una pietra alla Mecca che mi salutava prima che ricevessi la missione”, riportato da Muslim, XLII-2, at-Tirmidī, XLVI-3, e da Ibn Ḥanbal, V-89, 95 e 105.

490 Una ebraica di Ḥaybar vi aveva messo del veleno per il Profeta e la spalla cotta lo avvertì che era avvelenata. L’episodio è menzionato in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LI-28, Muslim, XXXIX-42, e da Abū Dā’ūd, XXXVIII-6.

[lingua] che è compresa da chi possiede questo stato e che contempla ciò ⁽⁴⁹¹⁾, non [che la cosa glorifichi] per via dello stato [di chi ascolta], come pensano alcuni dei negatori che non hanno gustato della Via se non l'aspetto esteriore. Se tu ascolti il loro parlare ed esse non stanno realmente parlando allora si tratta della tua facoltà di immaginazione, cioè tu ti immagini che la cosa sia esteriore a te mentre in realtà è dentro di te, ed è a questa stazione che si riferiscono i negatori che abbiamo menzionato. Questa è la situazione della maggioranza degli aspiranti in questa nostra epoca, ma essi non ne sono consapevoli; noi stessi ai nostri inizi lo abbiamo visto, sia lode ad Allah per [averci poi conferito] questo [carisma].

Tra essi [carismi] vi è quello in cui il possessore di questa stazione sente che gli parlano, ma dal lato di questa presenza [dell'udito] non vede chi gli rivolge la parola, e se lo vede è dal lato della presenza della sua realizzazione della vista.

Quindi l'ascolto ti allega al rango di coloro che ricevono la novella (*muḥaddatūn*), ed egli/Egli ti chiama e tu ascolti il discorso, o all'improvviso, o in risposta ad una domanda da parte tua e rendendoti il saluto ⁽⁴⁹²⁾. Noi abbiamo attestato personalmente tutte queste cose, e più di uno ci ha informato che Abū l-ʿAbbās al-Ḥaššāb, Allah sia soddisfatto di lui, era notoriamente uno che riceveva la novella.

Di questo capitolo fa parte l'ascolto da parte di Sāriya della voce di ʿUmar da Medina, malgrado tra i due vi fossero molti giorni di viaggio ⁽⁴⁹³⁾. **[155]**

Ogni carisma in cui si trova un'allocuzione (*ḥiṭāb*) fa parte di questo capitolo e se all'allocuzione si aggiunge qualcos'altro ciò dipende dalla sua realizzazione di un'altra presenza: se la cerchi la trovi. Così Allah, sia Egli glorificato, ha fissato la [Sua] consuetudine per noi nella Via, e la

491 Nel cap. 12 [I 147.10] Ibn ʿArabī afferma: “È stato notificato che l'umido [le piante] ed il secco [i minerali] testimonieranno a favore di colui che fa l'appello fin dove arriverà la [sua] voce; i testi sacri e le parole profetiche sono piene di affermazioni di questo genere, e noi oltre alla fede nelle notificazioni abbiamo in più lo svelamento, poiché abbiamo sentito le pietre menzionare Allah in un linguaggio chiaro che le nostre orecchie hanno udito, ed esse si sono rivolte a noi, come coloro che conoscono la Maestà di Allah, parlando di ciò che non tutti gli uomini percepiscono”.

492 Il saluto (*salām*) di norma non è rivolto ad Allah e quindi colui che rende il saluto è un nostro simile. Per questo ho tradotto il soggetto del discorso con egli/Egli; al-Kurdī riporta qui come esempio l'aneddoto di ʿAbd ar-Raḥmān al-Ġāmī che recatosi a Medina presso la tomba del Profeta giurò che non avrebbe smesso di pronunciare la formula del saluto finché non avesse ricevuto il saluto di risposta, al che il Profeta gli rese il saluto.

493 Secondo una tradizione il califfo ʿUmar, durante la predica del Venerdì esortò Sāriya, che era in Persia al comando dell'esercito, di rifugiarsi sulla montagna, e Sāriya udì una voce che lo esortava e le prestò ascolto, ottenendo poi la vittoria sul nemico. Su questo episodio e sulle sue numerose fonti scritturali si può consultare l'opera di Richard Gramlich, *Die wunder der freunde Gottes*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1987, pag. 87-89. Ibn ʿArabī lo menziona anche nel *Kitāb al-ġalāla*, a pag. 60 delle *Rasāʾil* edite da Dār Ṣāder, Beirut, 1997.

.....

correlazione della Saggezza lo esige, anche se razionalmente è ammissibile il cambiamento ⁽⁴⁹⁴⁾.

Se ciò che abbiamo menzionato [il carisma] è possibile, [va precisato che] la sua esistenza non costituisce una condizione necessaria, poiché la realizzazione e l'Intimità sussistono anche in assenza di questi carismi. In questo libro abbiamo solo voluto spiegare i loro gradi quando si manifestano, affinché colui a cui si manifestano sappia da dove gli vengono e quale è la loro stazione tra le presenze dell'esistenza.

Poiché ciò è stabilito passiamo a considerare le dimore che è possibile realizzare da questa stazione, ed Allah è Colui a cui si chiede aiuto.

[156] Le dimore spirituali di questa parte del corpo

Il fondamento dell'ottenimento delle dimore è lo sgomberare la mente (*hāṭir*) da ogni occupazione che ti distoglie dalla realizzazione di ciò che hai ascoltato, visto o detto, in qualsiasi delle stazioni delle opere delle parti del corpo in cui ti trovi. Se non sgomberi la mente per l'ascolto, non riuscirai a liberare le parti del corpo per l'acquisizione dei tratti di carattere [divini] e senza la caratterizzazione non ha luogo la realizzazione ⁽⁴⁹⁵⁾, la quale ha stazioni gerarchicamente ordinate, ed è questo che noi intendiamo per dimore.

Sforzati, figliolo, di sgomberare la mente per ascoltare ciò che è voluto per te, in qualsiasi situazione tu ti trovi, di solitudine o di compagnia degli altri. Se la compagnia non ti danneggia ed hai trovato [l'ascolto], non c'è inconveniente per te nello stare insieme agli altri; se invece ciò è un impedimento per te allora sii inseparabile dal ritiro (*halwa*), poiché esso è la miglior compagnia, in modo da rafforzare il tuo stato. Se l'ascolto fa tutt'uno con te come l'accidente che è inerente alla sostanza, non devi preoccuparti della compagnia degli altri né di altro, e quando procedi verso le dimore il Vero Si prende cura di te con la Sua Sollecitudine ed allontana da te ogni discorso esteriore, cioè esso non ti vela, ed il discorso ti arriva dalla tua anima [o da te stesso] in conformità alla tua stazione, mansione dopo mansione, stato dopo stato, "[...] grado dopo grado. Perché non hanno fede?" (Cor. LXXXIV-19 e 20) in ciò che ascoltano, "[e perché] quando viene loro recitato il Corano non si prosternano?" (Cor. LXXXIV-21).

494 Entrambi i commentatori spiegano che è consuetudine di Allah conferire a chi ha realizzato tramite una parte del corpo il carisma corrispondente a quella parte, anche se è possibile che chi ha realizzato tramite l'udito abbia il carisma della vista e viceversa.

495 Sul significato di questi termini rimando alla nota 107.

Il Vero li chiama nelle loro anime, dai loro stati, esaltando (*tašrifan*) i loro segreti, ed essi conoscono così le realtà essenziali della servitù ed incombe loro ciò che la saggezza della servitù comporta, e quindi è obbligatoria per loro la prosternazione, cioè la discesa verso le loro essenze.

A questo punto ti viene fornita la comprensione da parte tua di ciò che Allah vuole dire e non vieni chiamato per una delle faccende di un segreto o di un tuo stato senza che tu riceva in dono lo spirito di ciò a cui sei chiamato, e diventi così dotato di ascolto e [sai] qual è la tua quota di esso e qual è la sua quota nell'esistenza ed in quanti gradi si suddivide. E continui così ad avvicinarti nei gradi dell'ascolto delle stazioni Muḥammadiane che si attualizzano nell'uomo fino a condurti anche all'ascolto delle cose da parte tua, appartenente alle stazioni divine, stazione dopo stazione, fino a dove è stato decretato per te in questo mondo. Poi questo attributo continua per te finché **[157]** ti fa ascoltare il Discorso primordiale da parte dell'esistenza, ovunque Egli, sia glorificato, vuole.

Se dici: “E se domani noi sentiremo il Discorso primordiale di Allah, sia Gloria a Lui, e là tutti coloro che sentono lo condivideranno con me, dove sta l'elezione accordatami in eredità da questo attributo, sì da non essere più nel grado degli idioti?” [noi rispondiamo:] Sappi che ciò che dici è vero, sennonché l'elezione ed il profitto non sta nel fatto che il Vero ci parli, ma solo in ciò che Egli ci dice e in ciò che noi ne comprendiamo, e la gioia è in proporzione alla comprensione. È così che ha luogo la gerarchizzazione e l'eletto si distingue dagli altri, ed “Ogni gruppo è contento per ciò che detiene” (Cor. XXIII-53). Chiunque realizza l'ascolto di esso [Discorso] dietro il suo velo ⁽⁴⁹⁶⁾ ed assume i tratti di carattere [divini] in conformità a quello, lo ascolta secondo lo svelamento e l'eliminazione degli intermediari. Sii di qualsiasi gruppo sia voluto per te da un Volere (*maš'ā*) [divino] riguardo all'imposizione (*taklīf*) [o: dal Volere dell'imposizione] ⁽⁴⁹⁷⁾. Il servitore che ha realizzato nell'ascolto non cessa di udire per mezzo del Vero ⁽⁴⁹⁸⁾ finché il Vero gli fa udire (*yusmi'a-hu*), finché il Vero fa udire (*yusammi'a*)

496 Entrambi i commentatori riferiscono il pronome nell'espressione: “l'ascolto di *esso*” al discorso divino, ma *esso* potrebbe riferirsi anche ad Allah. Al-Kurdī nel suo commento riferisce il velo alle lettere ed alle parole.

497 Nei manoscritti Yusuf Aga 5001 e Fatih 2874 si legge: *bi-maš'i'a fī t-taklīf*, mentre negli altri manoscritti si legge: *bi-maš'ati t-taklīf*, lettura adottata da Abrār Aḥmad Shāhī. L'espressione si riferisce verosimilmente al Decreto primordiale.

498 Riferimento al celebre *ḥadīṭ qudsī* riportato da al-Buḥārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal: “Il Mio servitore non si avvicina a Me con qualcosa che Mi sia più caro del compimento di ciò che gli ho imposto come obbligo, ed il Mio servitore non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie finché Io lo amo, e quando lo amo sono il suo udito con cui egli sente, la sua vista con la quale vede, la sua mano con la quale prende ed il suo piede con cui cammina”. Nel cap. 560 [IV 449.23] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che se sei assiduo nel compiere gli atti obbligatori (*farā'id*) ti avvicinerai ad Allah con la più amata delle cose che fanno avvicinare a Lui, e quando possiederai effettivamente questo attributo allora sarai l'udito del Vero e la Sua vista ed Egli non sente e non vede se non per mezzo di te. [...] Questo è l'Amore supremo, riguardo al quale non è stato trasmesso un testo chiaro come quello che ci è pervenuto per le opere supererogatorie: la perseveranza nelle opere supererogatorie (*nawāfil*) ha come conseguenza necessaria un Amore divino a cui si riferisce appunto il testo che afferma che

tramite lui ⁽⁴⁹⁹⁾, finché [il servitore] non ode [tramite Lui] e non fa udire, e resta il Vero ad udire il Vero sotto un certo aspetto ⁽⁵⁰⁰⁾, ed il servitore nel Vero è esistente e nella realtà essenziale è non-esistente (*mafqūd*). Che Allah ci faccia realizzare le Sue realtà essenziali.

[158] La sfera della lingua

Invero la lingua è per l'uomo il messaggero del cuore, per le perle che il Misericordioso [vi] ha deposto. Talora essa indossa la veridicità per prudenza, e talora indossa la menzogna per un pericolo ⁽⁵⁰¹⁾. Entrambe sono un palo indicatore in capo al quale vi è una fiamma; non comprende il suo regime se non chi vede oltre. Osserva chi è veridico: i suoi luoghi di arrivo sono deliziosi; chi mente se ne andrà domani all'Inferno, malgrado l'unione di entrambi [nella lingua]. Ed il come è ignoto a colui che chiede: "Com'è il regime del vero nell'uomo?"

il Vero è l'udito del servitore e la sua vista, mentre nel caso dell'Amore dovuto al compimento delle opere obbligatorie le cose sono esattamente all'opposto. Quindi in ciò che è obbligatorio vi è la servitù (*'ubudiyya*) obbligatoria, che è quella originale, mentre nel ramo, cioè ciò che è supererogatorio, vi è la servitù volontaria (*ihtiyārī*) ed in essa il Vero è il tuo udito e la tua vista".

499 Questa espressione può anche significare "fa udire di lui".

500 Questo brano, tutto centrato sul verbo udire (*sami'a*) e sulle sue forme derivate, pone non pochi problemi all'editore e di conseguenza al traduttore, per la discordanza del testo e della vocalizzazione del verbo nei manoscritti disponibili. Nell'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si legge: *ḥattā yusmi'a-hu l-ḥaqqu ḥattā yusammi'a l-ḥaqqu bi-hi ḥattā lā yasma'a wa-lā yusmi'a*, mentre in quella di Abrār Aḥmad Shāhī si legge: *ḥattā yasma'a l-ḥaqqu bi-hi ḥattā lā yasma'a wa-lā yusmi'a*.

La prima lettura, in buona parte confortata dai manoscritti Yusuf Aga 5001 e Majles 594 può essere tradotta come: "finché il Vero gli fa udire [possibile riferimento a colui che riceve la novella di Allah, oppure, secondo aṣ-Ṣalāhī, alla Sua risposta], finché il Vero fa udire tramite lui [in conseguenza dell'avvicinamento a Lui tramite gli atti obbligatori], finché non ode e non fa udire [per l'estinzione totale del servitore]".

La seconda, basata esplicitamente sul manoscritto Bayazid 3750 anche se non completamente conforme ad esso [nel manoscritto si legge *ḥattā yasma'a-hu l-ḥaqqu bi-hi* e non *ḥattā yasma'a l-ḥaqqu bi-hi*], può essere tradotta come: "finché il Vero ode tramite lui, finché non ode e non fa udire". Questi ultimi due verbi, preceduti da negazione, non sono vocalizzati nei tre manoscritti citati [il manoscritto Yusuf Aga 5001 è illeggibile] e per gli altri non vi è concordanza tra di loro per quanto riguarda la vocalizzazione.

Poiché la parte di testo mancante nel manoscritto Bayazid 3750 non può essere stata aggiunta dal copista nel manoscritto Yusuf Aga 5001, in quanto esso è stato letto di fronte all'autore e da lui approvato, ho ritenuto più corretta la prima lettura ed ho cercato di tradurla nel modo più coerente.

501 L'espressione "per un pericolo" manca nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī.

Sappi, figliolo, che Allah ti assista e ti preservi dalle calamità della lingua e dal fare aggiunte nella narrazione ⁽⁵⁰²⁾, che la lingua è la cosa più vincolante (*amlak*) per l'uomo ⁽⁵⁰³⁾; essa è rapida nel movimento, ed il suo moto porta più facilmente alla rovina che alla salvezza, inciampando spesso. Egli, su di lui la Pace, ha detto: "Che cosa fa cadere gli uomini sul loro naso nel Fuoco infernale se non le messi delle loro lingue?" ⁽⁵⁰⁴⁾.

Essa è l'interprete della Volontà del Vero per ciò a cui Egli vuole dare esecuzione nel mondo della testimonianza, non l'interprete del Comando, se non quando vi è l'accordo [tra la Volontà ed il Comando] ⁽⁵⁰⁵⁾. O è veridica o è menzognera, ma il conoscitore saggio recita: "Signor nostro, Tu non hai creato questo come falso, sia Gloria a Te" (Cor. III-191), e se si tratta di una menzogna il saggio prende da essa la sua saggezza e lascia al mentitore la sua

502 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 351 della traduzione citata, Ibn 'Arabī afferma: "È giunta una notificazione che lo svelamento ha convalidato, anche se essa non è solida dal punto di vista della trasmissione, in cui è riportato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Se non ci fosse confusione (*tamrīḡ*) nei vostri cuori ed aggiunta (*tazayyud*) nella vostra narrazione (*ḥadīṭ*), vedreste ciò che ho visto ed ascoltereste ciò che ho ascoltato" [...] Non c'è dubbio che chi trasmette una cosa l'ha vista o l'ha sentita, e se la trasmette a senso talora la amplia e talora la riduce e l'omissione di qualcosa è [come] un'aggiunta nella notificazione di ciò che non c'era in essa. Se invece la trasmette alla lettera, come l'ha sentita nella sua lingua, che ne capisca il significato o non lo capisca, questi è colui che è indenne dall'aggiunta nella narrazione ed è raro, e questo raro è colui a cui viene svelato ciò che è stato svelato agli Inviati, ed egli quindi chiama ad Allah in base ad una visione interiore".

503 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* trasmesso da Ibn 'Umar: "Allah ha misericordia di un uomo che parla e fa bottino (*ganima*) o che tace e si salva, poichè la lingua è la cosa più vincolante per l'uomo. Tutti i discorsi del servitore sono contro di lui salvo la menzione di Allah, l'ingungere il bene, il vietare il male e lo stabilire l'accordo tra i credenti". Ibn 'Arabī lo riporta nel cap. 560 [IV 542.7] e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 337 del primo volume dell'edizione citata.

504 *Ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XIV-8 e XXXVIII-8, Ibn Māḡah, XXXVI-6 e 12, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo riporta nel cap. 560 [IV 450.33, 474.28 e 542.9] e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 337 del primo volume dell'edizione citata.

505 Ibn 'Arabī sembra qui usare il termine comando (*amr*) nel senso di comando prescrittivo, al quale il servitore può obbedire o disobbedire, e non nel senso di comando esistenziale (*al-amr at-takwīnī*) tramite il quale viene conferita l'esistenza ed il cui effetto è inderogabile. Il comando prescrittivo è mediato dalla lingua dei trasmettitori, mentre quello generatore è diretto. Nel cap. XVII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 169 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: "Nulla di ciò che avviene e che scompare nell'esistenza esula dal Volere, poichè il Comando divino che viene qui contrastato con ciò che si chiama disobbedienza non è che il Comando mediante l'intermediario, non il Comando esistenziale, e nessuno, in tutto ciò che fa, si può mai opporre ad Allah per ciò che concerne il Comando del Volere; l'opposizione ha luogo solo per ciò che concerne il Comando dell'intermediario"; e nel cap. 559 [IV 430.25] aggiunge: "Di ciò fa parte [l'affermazione:] la Sollecitudine nell'atto di adorazione è la corrispondenza del Comando con la Volontà. Se il Comando è in accordo con la Volontà, Colui che è adorato non cessa di essere attestato dal suo [del servitore] occhio [...] Disse: il Comando divino non è mai in contrasto con la Volontà divina, poichè essa rientra nella sua definizione e nella sua realtà essenziale. La confusione nasce dal fatto che essi chiamano la forma imperativa (*ṣīgat al-amr*) comando, mentre non è un comando; e la forma è senza dubbio voluta. Quando i comandi del Vero arrivano tramite le lingue di coloro che [li] trasmettono essi sono le forme imperative, non i comandi, e quindi possono essere oggetto di disobbedienza. Talvolta Colui che comanda ordina [con la forma imperativa] qualcosa che Egli non vuole che accada: quindi nessuno disobbedisce mai al Comando di Allah".

menzogna, poiché nell'esistenza non c'è assolutamente nulla che sia falso, essendo l'esistenza tutta verità, ed il falso sta ad indicare la non-esistenza, se hai realizzato ciò ⁽⁵⁰⁶⁾.

Sappi che la lingua è il calamo del cuore, con cui la Destra del Potere scrive sulle pergamene del lato esterno dell'essere contingente le scienze che la Volontà le detta, ed a questa stazione ho alluso dicendo ⁽⁵⁰⁷⁾:

Il mio calamo e la mia tavola sono assistiti dal Calamo di Dio e dalla Sua Tavola preservata, e la mia mano è la Destra di Allah nel Suo Malakūt ⁽⁵⁰⁸⁾: scrivo ciò che voglio e le tracce [scritte] sono sorti assegnate. [159]

Ed il cuore del servitore è il ricettacolo della proiezione divina di bene e di male dal punto di vista della Legge ⁽⁵⁰⁹⁾, ed è la tavola della cancellazione e della conferma: "Allah cancella e conferma ciò che vuole e presso di Lui è la madre del Libro" (Cor. XIII-39) ⁽⁵¹⁰⁾.

506 Ibn 'Arabī riprenderà questo argomento nella sezione dedicata alla dimora della somiglianza divina e del mondo contingente [pag. 301].

507 I versi che seguono sono tratti dal *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhīyya*, a pag. 240 dell'edizione citata, ove sono preceduti dal seguente testo: "Sappi, che Allah ti assista, che Allah, sia Egli esaltato, ha posto nel grande Regno [il macrocosmo] una Tavola preservata ed un Calamo noto ed elevato, tenuto da una Destra esente dalla compilazione e dall'alterazione. Il Comando della Volontà è arrivato con la Scienza dal Vero verso la Destra, facendo muovere il Calamo sulla superficie della Tavola preservata per [trascrivere] la scienza di ciò che è e di ciò che non è, e di ciò che sarà e di ciò che non sarà. Poiché abbiamo basato questo libro sulla corrispondenza delle due copie [macrocosmo e microcosmo] e sul confronto di esse secondo le loro costituzioni, abbiamo voluto conoscere dove si trova lo Scrivano in noi".

508 Nel cap. 560 [IV 449.25] Ibn 'Arabī riguardo agli effetti di colui che è amato da Allah per il compimento degli atti obbligatori afferma: "La Mano del Vero è la tua mano. "In verità coloro che prestano giuramento di fedeltà a te, prestano giuramento di fedeltà ad Allah. La Mano di Allah è sopra le loro mani" (Cor. XLVIII-10), cioè le loro mani, in quanto esse sono la Mano di Allah, sono sopra le loro mani, in quanto esse sono le loro mani. Sono esse che prestano giuramento e l'Agente è Allah: quindi le loro mani sono la Mano di Allah e con le loro mani Egli, sia esaltato, presta giuramento di fedeltà ed essi sono coloro con cui viene prestato il giuramento. Tutte le "cause seconde" (*asbāb*) che hanno il potere di dare l'esistenza alle cose causate sono la Mano di Allah".

509 Ciò non significa che la proiezione divina sia un incitamento al male, ma solo che essa fa conoscere ciò che è male, affinché il servitore se ne astenga e se ne allontani. Nel cap. 264 [II 563.35] dedicato alla conoscenza dei propositi che si presentano (*hawāṭir*), Ibn 'Arabī precisa che essi sono essenzialmente degli ambasciatori (*sufarā'*) che Allah invia al cuore del Suo servitore e che non hanno permanenza nel cuore del servitore se non per la durata del loro passaggio in lui. Allah li ha creati nella forma del messaggio per cui sono stati inviati e quindi ogni proposito è lui stesso il Suo messaggio: se questo messaggio arriva al cuore del servitore senza incontrare ostacoli nel suo percorso allora si tratta di un proposito di origine dominicale, il cui contenuto è sempre inerente alla scienza e non all'agire; se invece viene intercettato dall'angelo custode del cuore, o dal demone che gli si contrappone o infine dall'anima, allora colui che lo intercetta, in virtù della facoltà di rappresentazione di cui è dotato, foggia una forma simile al proposito originale ed è infine questo proposito di secondo grado che viene presentato al cuore del servitore. È così che hanno origine gli altri tre tipi di proposito i quali a differenza di quelli di origine dominicale hanno sempre un contenuto inerente all'agire e non alla scienza.

510 Nel Cap. 316, in riferimento all'episodio in cui il Profeta, durante il suo viaggio celeste, fu condotto ad un livello ove si sentiva il fruscio delle penne Ibn 'Arabī precisa [III 61.13]: "Il rango di queste penne è inferiore al Calamo Supremo ed alla Tavola preservata, in quanto quella su cui scrive il Calamo Supremo è una Tavola non soggetta a cambiamento ed è stata denominata "preservata" dalla cancellazione (*maḥw*) poiché ciò che viene

Al servitore si presenta il proposito di fare una certa cosa, poi un altro proposito lo sostituisce ed il primo viene cancellato ed il secondo confermato, e così via fintanto che il servitore si fa prendere dai suoi propositi ed è velato dallo svelamento della proiezione divina specifica [per lui] ⁽⁵¹¹⁾. Quando viene assistito dall'impeccabilità, se è un Profeta, o dalla preservazione, se è un Intimo ⁽⁵¹²⁾, il suo cuore torna ad essere una tavola preservata dalla cancellazione e santificata ⁽⁵¹³⁾, e se da colui che ha questa stazione si manifesta una cancellazione, nel lato esteriore dell'essere, dopo una conferma, ciò dipende da un comando [(*amr*) o faccenda] che sussiste nel cuore da parte del Vero, e non si dice di esso [cuore] che è una tavola di cancellazione e di conferma, poiché esso possiede lo svelamento e la cancellazione ha avuto luogo solo nel lato esteriore dell'essere, mentre nel cuore permane la sua saggezza ⁽⁵¹⁴⁾.

Abbiamo denominato in questo modo ⁽⁵¹⁵⁾ queste stazioni solo perché l'uomo è una copia (*nusha*) del macrocosmo ed abbiamo voluto farti conoscere dove si trovano nell'uomo le due tavole corrispondenti alle due tavole del macrocosmo, e come e quando ciò succede.

scritto in essa non viene mai cancellato. Queste penne invece scrivono sulle Tavole della cancellazione e della conferma e ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: "Allah cancella ciò che vuole e conferma" (Cor. XIII-39). Da queste Tavole discendono le Leggi, le Pagine ed i Libri sugli Inviati, che le *salāt* di Allah discendano su di loro e la Sua Pace, e per questo le Leggi sono passibili di abrogazione, e nell'ambito della stessa Legge è possibile l'abrogazione di un ordine, intendendo con ciò la cessazione del periodo di validità dell'ordine" e poco oltre [III 62.2] aggiunge che queste penne sono in numero di 360.

511 Si tratta verosimilmente del proposito dominicale non intercettato. Nel seguito del testo riportato nella nota precedente Ibn 'Arabī afferma: "Quando l'uomo trova che la sua anima esita tra il fare o non fare una certa cosa e continua in questo stato finché non si verifica una delle due opzioni tra cui esitava, questa opzione che si verifica è quella che viene confermata nella Tavola tra quelle su cui era indeciso. Questo accade perché la penna che scrive sulla Tavola della cancellazione scrive una certa cosa e quello è il tempo del proposito che si presenta al servitore riguardo al fare quella cosa; poi quella scrittura viene cancellata, in quanto Allah la fa cancellare, e viene meno quel proposito a quella persona, in quanto non vi è più la fine realtà (*raqīqa*) che si estende da questa Tavola all'anima di quella persona nel mondo dell'invisibile. In effetti le fini realtà verso le anime da questa Tavola avvengono per mezzo della scrittura e cessano con la sua cancellazione".

512 Nel cap. 72 [I 666.21] Ibn 'Arabī precisa: "Questa impeccabilità (*'isma*) che Allah ha loro accordato e della quale li ha investiti ha precisamente lo scopo di distinguerli dal resto dei credenti; un Profeta non conosce infatti che tre tipi di propositi: divini, angelici e psichici. La stessa cosa succede per alcuni Intimi che posseggono una porzione abbondante della Profezia, come Sulaymān ad-Dunbulī – che ho incontrato personalmente – che è tra coloro che hanno questo stato spirituale. Egli mi informò che da più di cinquanta anni non si presentava a lui un proposito detestabile, mentre la maggior parte degli Intimi ha questi propositi. Essi hanno in più [rispetto ai Profeti] il proposito satanico; in alcuni di loro il regime [di questo proposito] si manifesta esteriormente, ed essi sono [come] la maggioranza delle creature, in altri il proposito si presenta ma non ha alcun effetto esteriore, ed essi sono coloro che sono protetti (*mahfūzūn*) tra i Suoi Intimi".

513 Nel *Kitāb al-fanā' fī l-mušāhada*, a pag. 20 delle *Rasā'il* edita da Dār Šāder, Beirut, 1997, Ibn 'Arabī afferma: "Il cuore ha due facce, una esteriore ed una interiore: quella interiore non ammette la cancellazione, ma è conferma pura e verificata, mentre quella esteriore ammette la cancellazione ed è la tavola della cancellazione e della conferma".

514 Questa affermazione sembra richiamare quella riportata in precedenza nel testo: "se si tratta di una menzogna il saggio prende da essa la sua saggezza".

515 L'espressione "in questo modo" è la traduzione non letterale dell'arabo *bi-hādhihi l-ismiyya*, attestato da tutti i manoscritti, ad eccezione del manoscritto Azhariyya 2101 in cui al posto di *al-ismiyya* si legge *at-tasmiyya*. Nella

Il discorso, Allah ti protegga dalle sue conseguenze, è una delle opere di cui l'Angelo tiene conto, come Egli ha detto, sia esaltato: "Egli non dice una parola senza che presso di lui non vi sia un'osservatore pronto [a trascrivere]" (Cor. L-18) ⁽⁵¹⁶⁾. Poi [l'Angelo] sale con esso [discorso], di sera e di mattina, verso l'Unico, quanto è Maestoso, e ciò che per Lui, sia Egli glorificato, è puro Egli lo proietta nei luoghi più elevati, e ciò che non è puro per via di uno dei generi della torbidità (*kadr*), come le aggiunte nel riportare, la menzogna, l'ipocrisia, la controversia, la disputa a favore del falso, lo proietta nelle prigioni infernali. Egli, sia esaltato, ha detto: "No! Invero il libro dei pii è nei luoghi più elevati" (Cor. LXXXIII-18) ed ha detto: "No! Invero il libro degli iniqui è in prigioni infernali" (Cor. LXXXIII-7). Menzionerò, se Allah vuole, la mansione dei due libri e del resto dei libri alla fine [della sezione dedicata] a questa parte del corpo, dove **[160]** si trovano i loro gradi nell'esistenza, come pure il fatto che dovunque si trovi il tuo libro, nel Giorno della Resurrezione sarai chiamato a leggerlo là dove si trova, a meno che Allah non [ti] trattenga [dal farlo], ed Egli è il migliore tra coloro che preservano.

Sappi che quando la lingua realizza nell'osservanza di ciò che le è prescritto dal Legislatore e non trasgredisce i limiti che le sono imposti, essa si occupa di ciò che è obbligatorio, come la testimonianza dell'Unità [divina], la lettura del Corano in alcune sedi [come la *ṣalāt*], il comandare il bene e vietare il male, l'appianare la discordia, il testimoniare quando richiesto, l'insegnare la scienza, il guidare lo sviato, il rendere il saluto, ed altre simili. Di tutto ciò fanno parte anche le cose a cui il servitore viene esortato (*at-targībāt*) ⁽⁵¹⁷⁾ riguardo al parlare e che avvicinano a Lui, come la recitazione del Corano, la glorificazione e la lode continue,

sua edizione 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato quest'ultima lettura, ma nella nota spiega il significato di *al-ismīyya*, senza menzionare la variante.

516 Nel cap. 560 [IV 450.12] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che Allah controlla le parole dei Suoi servitori, poiché "Egli è presso la lingua di chiunque parli" [*ḥadīṭ*]. Ciò che Allah ti ha proibito di dire, non dirlo anche se non ci credi [mentre lo dici], poiché Allah ti chiederà conto di ciò. Ci è stato detto che l'Angelo non registra a carico del servitore ciò che [di male] egli fa finché non ne parla. Ora, Egli, sia esaltato, ha detto: "Egli non proferisce parola senza che presso di lui vi sia un osservatore pronto" (Cor. L.18), cioè l'Angelo che registra a tuo carico le tue parole. Egli, sia esaltato, ha inoltre detto: "Sopra di voi vi sono dei custodi, nobili, che scrivono e che sanno ciò che fate" (Cor. LXXXII-10 a 12) e le tue parole fanno parte dei tuoi atti"; e nel cap. 417 [IV 24.24] aggiunge: "Gli Angeli scrivano trascrivono a carico del servitore solo gli atti cattivi di cui egli ha parlato. Ciò corrisponde al Suo detto: "Egli non proferisce parola senza che presso di lui vi sia un osservatore pronto" (Cor. L.18), cioè l'Angelo scrivano, ed anche se essi "sanno ciò che voi fate" (Cor. LXXXII-12) Egli non ha detto "scrivono". Fa parte della Generosità di Allah ciò che lo svelamento ci ha fatto sapere, e cioè che quando il servitore compie un atto cattivo l'Angelo domanda al suo compagno a cui Allah gli ha ordinato di chiedere l'autorizzazione di trascrivere l'opera cattiva: "[La] trascrivo?". Gli viene allora detto: "Non trascrivere, ma osserva il servitore per sei ore dal momento della sua opera cattiva: se egli si pente o chiede perdono non la trascriverai; se invece passano sei ore e non ha chiesto perdono la trascriverai come una sola opera cattiva, ma la trascriverai solo se egli avrà parlato di essa, dicendo: "Ho fatto così", o se l'opera cattiva riguarda la parola. Allora la trascriverai dopo che è passato questo lasso di tempo".".

517 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *at-taqrībāt*, le cose che avvicinano, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750, ma che è pleonastica con ciò che segue.

e l'insieme degli *dikr* e delle ammonizioni. Allo stesso modo è obbligatorio per essa [lingua] l'astensione dal mettere discordia tra gli uomini, dalla falsità, dal turpiloquio, dalla calunnia, dalla maldicenza e da ogni espressione verbale legalmente biasimata.

Quando il servitore ha realizzato queste qualità conformemente a ciò che gli è prescritto è padrone della sua lingua ed è una meteora (*šihāb*) ⁽⁵¹⁸⁾ brillante per il suo Satana e viene denominato dotato di lingua; egli ha dei carismi e delle dimore come i possessori delle parti del corpo di cui abbiamo parlato prima.

Le sue dimore elevate volute per il servitore sono due, al di sopra delle quali non c'è altro. La prima è che tu reciti al Vero, quanto è Magnifico ed Elevato, il Suo Libro conformemente a ciò che Egli ha stabilito e prescritto per i conoscitori realizzati, come ti spiegheremo all'inizio del capitolo [dedicato alle dimore]. La seconda è che il Vero ti reciti il Suo Libro così come Egli vuole e tu ascolti ⁽⁵¹⁹⁾. Sarebbe stato meglio, secondo ciò che abbiamo stabilito, trovare questa dimora nella percezione dell'udito, poiché qui il servitore è uno che ascolta, non uno che parla, ma per la divina condivisione nella recitazione, su cui essa si basa, se Allah vuole l'abbiamo rimandata a questa sezione.

[161] I carismi

Tra essi vi è il suo conversare con il mondo supremo ed il suo colloquio con i suoi esseri. Il servitore può aver realizzato l'ascolto ed essere tra coloro che vengono chiamati ed appellati, ma se parla non gli viene risposto. Quando invece si attualizza il colloquio tra lui e loro ed essi dialogano, il suo parlare con loro dipende dalla realizzazione della sua lingua ed il loro parlare a lui è dal lato della realizzazione del suo orecchio. Quanto alla sua contemplazione di loro essa è dal lato della realizzazione della sua vista, e così per tutte le parti del corpo menzionate: ciò per la correlazione che c'è tra esse e l'ordinamento sapienziale di scelta (*at-*

518 Sul significato di questo termine rimando il lettore alla nota 244.

519 Ho trovato un riferimento a queste due dimore solo nel cap. 334 [III 128.34] ove Ibn 'Arabī afferma: “Devi distinguere tra il comprendere (*fahm*) il Discorso e il comprendere Colui che ha parlato, che è ciò che conta. La comprensione di ciò che voleva dire Chi ha parlato appartiene solo a colui sul cui cuore è disceso il Corano, mentre la comprensione del Discorso riguarda il volgare comune. Ogni conoscitore che comprende Colui che ha parlato comprende anche il Discorso, ma non tutti coloro che comprendono il Discorso comprendono da parte di Colui che parla ciò che voleva dire in modo preciso [...] La discesa del Corano sul cuore, accompagnata da questa comprensione specifica, è la recitazione del Vero al servitore, e la comprensione di ciò che Egli vuol dire in essa [discesa] è la recitazione del servitore al Vero”, e poco dopo [III 131.10] aggiunge: “Sappi, amico mio, cosa reciti, per mezzo di chi reciti, chi ti ascolta quando reciti, e per mezzo di chi ascolti quando il Vero ti recita”.

tartīb al-ḥikmā al-iḥtiyārī). Colui che è ordinato (*tarattaba*) e che mette [le cose] al [loro] posto quello è il saggio, quello è il saggio ⁽⁵²⁰⁾.

Tra di essi vi è anche il suo parlare dell'essere (*kawn*) prima che esso sia, ed il rendere note le cose nascoste e quelle esistenti prima che le loro entità si attualizzino nell'esistenza ⁽⁵²¹⁾. Per gli iniziati, Allah sia soddisfatto di loro, ciò avviene in tre modalità: proiezione, scrittura ed incontro ⁽⁵²²⁾. Baqī ibn Maḥlad ⁽⁵²³⁾ le riuniva tutte e tre, ed era notoriamente compagno del Ḥiḍr. Abbiamo visto coi nostri occhi un gruppo di uomini che avevano questo attributo, e l'abbiamo testimoniato in noi stessi più volte.

Da questa stazione essi passano ad una nobile stazione nella quale dicono ad una cosa "Sii" ed essa è ⁽⁵²⁴⁾, per l'autorizzazione di Allah, sia Egli esaltato. Una stazione nobile ed un meta immensa, che Gesù, su di lui la Pace, ottenne nel vivificare i morti e nel guarire il cieco ed il lebbroso con l'autorizzazione di Allah ⁽⁵²⁵⁾; e così Abramo, su di lui la Pace, quando prese gli uccelli, pose su ciascuna altura una parte di essi, dopo averli tagliati a pezzi e mescolato le loro carni le une con le altre, poi **[162]** pose su ciascuna delle alture una parte di essi, poi li chiamò ed essi vennero a lui velocemente, tutto ciò per l'autorizzazione di Allah ⁽⁵²⁶⁾.

520 In alcuni manoscritti la ripetizione è assente.

521 Al-Kurdī spiega che nel primo caso si tratta di un essere che non è ancora venuto all'esistenza, mentre nell'ultimo caso si prevede un evento futuro riguardante un essere già esistente.

522 Il ternario *ilqā'*, *kitāba* e *liqā'*, cioè proiezione, scrittura ed incontro, è menzionato anche nei capitoli 2 [I 90.1], 145 [II 231.7], 307 [III 31.13] e 314 [III 56.7] delle *Futūḥāt*.

523 Originario di Cordoba, ove morì nell'anno 276 dall'Egira all'età di 75 anni, si recò a piedi a Bagdad per conoscere Ibn Ḥanbal, di cui divenne allievo. Compose una raccolta di *ḥadīṭ* ed un commento del Corano, entrambi perduti. Ibn 'Arabī lo menziona nel cap. 285 [II 632.8] delle *Futūḥāt*, nel cap. VI dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 90-91 dell'edizione citata, e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 169 del secondo volume dell'edizione citata. Su di lui si può consultare lo studio di Maria Luisa Ávila, *Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Maḥlad*, pubblicato nella rivista *Al-Qanṭara*, 6 (1985), pag. 321-68.

524 Questa prerogativa sarà comune a tutti i beati che risiedono in Paradiso, come più volte afferma Ibn 'Arabī nelle *Futūḥāt* [capitoli 2 (I 84.21), 47 (I 258.22 e 259.29), 84 (II 157.26), 198 (II 440.35), 361 (III 295.14), 380 (III 502.24) e 558 (IV 252.8)] mentre in questo mondo è riservata a pochi eletti. Ibn 'Arabī accenna a questa stazione nei capitoli 72 [I 734.1], 73, questione CLIV [II 135.22], 303 [III 15.6] ove precisa: "Il conoscitore che ha ottenuto questa stazione ha la padronanza sulla sua anima e chi è padrone della sua anima è la più forte delle creature di Allah. L'anima desidera manifestarsi nel mondo in modo dominicale (*bi-l-rubūbiyya*) ed Allah ha accordato al possessore di questa stazione le qualità della signoria (*siyāda*) ed un potere tale che egli dice ad una cosa "Sii (*kun*)" e quella cosa è per il rango che il suo Signore gli ha conferito; ma del suo potere fa parte la padronanza che ha sulla sua anima e per questo nulla di tutto ciò traspare in lui, né nelle sue parole, né nelle sue opere, né nei suoi atti di adorazione", e 559 [IV 377.19].

525 Riferimento a Cor. III-49 e V-110. Ibn 'Arabī commenta questi versetti nei capitoli 52 [I 276.11], 167 [II 274.15], 325 [III 93.2] e 371 [III 436.21] sottolineando che questi miracoli furono compiuti da Gesù non di sua iniziativa, bensì per l'autorizzazione (*idn*) e il comando (*amr*) di Allah. Nel cap. 20 [I 169.6] precisa inoltre: "I realizzati che hanno scienza della realtà essenziale del *kun* posseggono la scienza di Gesù [solo nella prima redazione; nella seconda si legge "la scienza elevata"]; coloro che mediante la loro *himma* fanno esistere qualcosa non lo fanno in virtù di questa scienza".

526 Riferimento a Cor. II-260.

Non è inconcepibile per la ragione che Allah conferisca ad uno degli Intimi questo carisma e gli dia corso tramite lui, in quanto il rango (*ṣaraf*) di ogni carisma che l'Intimo ottiene o che si manifesta tramite lui risale al Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed è per averlo seguito e per essersi attenuto alle sue prescrizioni che questa cosa si verifica per lui [l'Intimo].

Su questa questione vi è divergenza tra i sapienti: c'è chi afferma che il miracolo del Profeta è un carisma per l'Intimo, chi nega questo e chi sostiene che all'Intimo appartiene ogni carisma che non è un miracolo per il Profeta. Per i nostri compagni non è assolutamente possibile negare il carisma, poiché essi ne sono testimoni in loro stessi e nei loro fratelli, ed essi ne posseggono lo svelamento ed il gusto.

Se dovessimo menzionare ciò che abbiamo visto di essi e ciò che ci è stato riferito da parte di testimoni degni di fiducia chi ascolta resterebbe sbalordito e forse lo rigetterebbe; questo perché si limita a considerare l'anima e la figura di colui tramite cui Allah lo manifesta, e perché non ha molta considerazione per lui [essendo un suo simile], ma se per completezza considerasse Colui che fa, il Potente, Colui che sceglie liberamente (*al-muhtār*), sia Egli glorificato, che è Colui che realizza il carisma tramite lui, la cosa non gli apparirebbe enorme.

Ho incontrato uno dei giuristi del nostro tempo che diceva: “Se vedessi coi miei occhi accadere una di queste cose tramite qualcuno direi che la mia mente è stata perturbata e negherei che ciò sia avvenuto, malgrado per me ciò sia possibile, in quanto Allah, sia Egli esaltato, se vuole far accadere una cosa simile tramite colui che Egli vuole, la fa accadere”. Osserva, figliolo, quanto è spesso il velo di costui, e quanto grande la sua negazione e la sua ignoranza. Allah dia una mano a noi ed a lui, Amen! Ed illumini la sua vista interiore.

Torniamo dunque al nostro argomento: questi atti subiti (*infi'ālāt*) divini che hanno luogo elettivamente tramite questa persona umana, in tutti i loro gradi, sono riconducibili ad una sola origine, cioè a dei poteri psichici (*quwā nafsiyya*) che i *ṣūfī* chiamano *himma* e che alcuni di loro chiamano veridicità (*ṣidq*). Essi dicono: “un tale dicesse la sua *himma* verso una cosa ed essa si realizzò” e “un tale fu veridico in una faccenda ed essa si realizzò”. Questo attributo è comune al Profeta ed all'Intimo, che lo condividono insieme ad altri due [attributi]: **[163]**

il primo è che la scienza acquisita [per l'uomo comune], il Profeta e l'Intimo l'ottengono senza sforzo di acquisizione, in quanto senza alcuna considerazione riflessiva essi ottengono immediatamente l'indicazione e ciò che viene indicato (*ad-dalīl wa-l-madlūl*); il secondo è che ciò che gli uomini vedono in sogno, il Profeta e l'Intimo lo vedono durante la veglia;

.....

il terzo è la *himma* di cui stiamo parlando e che consiste nel fatto che tutto ciò che una persona non può ottenere se non per mezzo del suo corpo o di una causa esteriore, il Profeta e l'Intimo l'ottengono per mezzo della loro *himma*, ed anche di più, in quanto essi realizzano anche cose che sono fuori della portata dell'uomo ordinario, come quelle che abbiamo menzionato. ⁽⁵²⁷⁾

Sappi che questa *himma* si trova nel servitore secondo due modalità e due gradi: una *himma* che esiste all'origine nella natura innata del servitore e nella sua costituzione ed una *himma* che egli acquisisce e che prima non c'era.

Tra i nostri compagni vi sono coloro che sostengono solo l'origine innata, ma se uno obietta: "Come è possibile che sia innata quando vediamo che egli non la possiede se non dopo aver acquisito la discriminazione ed i nobili tratti di carattere, che sono due stazioni?", noi rispondiamo che le cose non stanno così. Al contrario essa è nella costituzione naturale di colui che Allah ha voluto creare in questo modo, ma la persona non si rende conto di possederla, e di conseguenza la impiega per cose diverse da quelle straordinarie di cui abbiamo parlato, ed è solo quando prende coscienza di essa che la impiega per ciò che desidera ottenere delle cose esistenti, come il prodigio di Gesù, su di lui la Pace, che parlò nella culla per ordine di Allah ⁽⁵²⁸⁾ o la *himma* di Maria ⁽⁵²⁹⁾ o il testimone di Giuseppe, su di lui la Pace ⁽⁵³⁰⁾.

Non vedi che colui che pratica il malocchio (*'ayn*) quando immagina intensamente di far finire il cammello nel paiolo ed il bambino nella tomba, riesce nel suo intento? La Legge stessa afferma questo attributo e fa cercare rifugio in Allah da esso ⁽⁵³¹⁾.

La differenza tra noi ed un altro gruppo è che per noi tutti questi [poteri psichici] sono delle cause seconde in occasione delle quali, e non per mezzo delle quali, il Vero, Gloria a Lui, fa le cose, mentre gli altri sono convinti del contrario, cioè che sono le cause seconde ad agire.

[164]

527 Questi tre attributi condivisi sono descritti da Ibn 'Arabī anche nella *Risālat al-anwār*, a pag. 168 delle *Rasā'il* pubblicate da Dār Šādir, Beirut, 1997.

528 Riferimento a Cor. III-46, V-110 e XIX-29 a 33.

529 Al-Kurdī correla questa espressione con Cor. III-37 ove è menzionato il fatto che Maria, durante la sua reclusione nel santuario (*mihrāb*) riceveva in modo straordinario il suo nutrimento. D'altra parte nel cap. XX dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 181 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī precisa che vi furono due testimoni ad attestare l'innocenza di Maria: il primo fu Gesù che parlò nella culla, il secondo fu il tronco secco della palma che si mise a produrre datteri freschi per Maria, come riportato in Cor. XIX-23 a 25.

530 Riferimento a Cor. XII-26 e 27. Alcuni commentatori, tra cui as-Suyūṭī e Ismā'īl Ḥaqqī, riferiscono che il testimone era un cugino di Zulayḥā che parlò dalla sua culla.

531 Probabile riferimento alle due ultime Sūre del Corano.

Riguardo a questo argomento, cioè l'atto subito dai corpi per mezzo delle *himam* ⁽⁵³²⁾, che sono i poteri psichici, abbiamo visto una persona che era tanto dominata dall'immaginare (*wahm*) una certa cosa al punto che essa gli capitò. L'esempio è il seguente: venne innalzata su due muri tra i quali vi era un ampio spazio vuoto una tavola larga uno o due palmi e venne imposto ad una persona di camminare su di essa. Quando egli vide il vuoto sotto di sé si immaginò nella sua anima di cadere a terra e quando questa immaginazione prese forza in lui e lo dominò essa fece cadere all'istante il corpo a terra, malgrado questa persona fosse capace di camminare a terra sulla superficie larga un palmo o un dito senza cadere. Di questi esempi ve ne sono molti.

Di essi fanno parte gli stati degli aspiranti e il tremore (*quša ṣīra*) ⁽⁵³³⁾; se osservassi con l'occhio della scienza vedresti che ogni movimento nell'esistenza ha questa origine, ma essa è nascosta. Questi poteri divini radicati nelle anime sono la base della rottura del corso abituale degli eventi nei suoi differenti gradi.

Di questo capitolo fa parte ciò che abbiamo visto di alcune persone in cui Allah ha connaturato la facezia: quando esse parlano provocano nelle anime di coloro che li ascoltano grande allegria (*tarab*) e riso, tanto che ciò traspare nei loro corpi. Persino i re ridono nei momenti di massima serietà [all'ascolto del loro discorso] e non sono in grado di dominare quell'allegria ed impedire che i corpi ne subiscano il grande influsso, per l'effetto che essa ha sull'anima e che non osserviamo con altre persone. Ed abbiamo visto talora chi faceva lo stesso discorso e suscitava solo fastidio, essendo privo di questo potere.

Ancora più stupefacente è che da questo potere vengano esistenziate delle *himam* attive sull'ascolto senza essere viste, come quando ad un gruppo viene riferito ciò che ha detto chi ha questo attributo [di facezia] e trovano spiritoso il suo racconto e le loro anime desiderano ascoltarlo da lui. Si presenta poi loro una persona di cui si dice che sia il tale che essi desiderano incontrare, ma non è lui, e quando egli fa un discorso noioso in essi si genera allegria, ma la loro allegria non è realmente per ciò che ha detto, bensì ciò che li rallegra è solo la loro immaginazione, salda nelle loro anime, [che si tratti di lui], la quale impedisce **[165]** loro di considerare ciò che questa persona ha detto e compararlo con ciò che è stato udito del racconto dell'altro, poiché questo ascolto è come l'ascolto dei suoni della musica, che è solo suono, ed il loro effetto in essi dipende da loro. Questa è la passione amorosa (*ta'āšūq*) psichica ⁽⁵³⁴⁾ che il saggio conosce bene.

532 Questo termine è il plurale di *himma*.

533 Questo termine ricorre nel cap. 310 [III 39.14], ove Ibn 'Arabī spiega che dopo la discesa di una realtà spirituale, durante la quale colui che ha questo stato traspira profusamente per l'intenso calore, quando la realtà spirituale si ritira sopravviene un intenso freddo, che provoca tremore e brividi, tale che il possessore dello stato è costretto a coprirsi per riscaldarsi.

534 Nel cap. 372 [III 450.21] Ibn 'Arabī afferma: "Chiunque sia preso dalla passione amorosa per qualcosa ne

.....

Se venisse detto: “Quando il mago (*sāḥir*) o chi è dotato di un potere psichico, che per te sta alla base della rottura del corso abituale delle cose, rivendica la Profezia e vuole un prodigio per attestare la veridicità della sua asserzione mediante il suo potere psichico, l’indicazione [tradizionale] prova che tale evento non può assolutamente accadere in conformità alla sua asserzione ⁽⁵³⁵⁾. Ma se fosse vero che l’origine della rottura del corso abituale sono i poteri psichici, allora questa cosa si verificherebbe per colui che rivendica [la Profezia] poiché egli è dotato di potere”, noi rispondiamo che i poteri non sono di una sola categoria, ma si suddividono in una gerarchia che è evidente per coloro che sono intelligenti, e se c’è questa gerarchia, i poteri che il Vero, sia Egli glorificato, dona ai Profeti non li conferisce ad altri che loro.

Se l’oppositore aggiunge: “Questo bugiardo rivendicherà la sua Profezia con un prodigio che è in suo potere, in modo da confermare la sua asserzione” noi rispondiamo che essendo dimostrato che ciò è impossibile è necessario che si verifichi una delle [seguenti] due situazioni. Se questo potere è connaturato, Allah, sia Egli glorificato, gli impedisce di far accadere ciò che gli ha reso possibile fare per una faccenda accidentale di cui colui che asserisce non è consapevole. Se invece non è connaturato ma è acquisito, come alcuni sostengono, allora Allah lo fa scomparire da quel ricettacolo con la creazione del suo opposto, come fece con il fuoco di Abramo, su di lui la Pace, dicendogli: “O fuoco, sii freddo e salutare per Abramo” (Cor. XXI-69). Se avesse lasciato il fuoco esso lo avrebbe bruciato, poiché la realtà essenziale del fuoco è quella di bruciare, quindi lo ha fatto scomparire ed ha dato esistenza al freddo ⁽⁵³⁶⁾: lo stesso vale per questo potere.

Non c’è modo di mutare le realtà essenziali, poiché **[166]** se l’entità di una realtà essenziale potesse mutare, muterebbero tutte le realtà essenziali, in quanto razionalmente ne sarebbe stabilita l’ammissibilità, e non ci resterebbe assolutamente alcuna scienza possibile. [Razionalmente] può essere che muti la realtà essenziale dell’oggetto della scienza e non possa assolutamente sussistere un’affermazione di unità nel cuore di qualcuno; può [anche]

viene preso solo dopo averla attualizzata nella sua immaginazione riproduttiva (*ḥayāl*), averle creato un’immagine con la sua facoltà immaginativa (*wahm*) ed aver fatto coincidere questa immagine con l’oggetto del suo amore. Se non fosse così quando venisse a cessare la sua connessione con esso tramite la sua vista, il suo udito o un’altra facoltà sensibile cesserebbe anche la sua connessione con l’oggetto del suo amore, ma noi constatiamo che le cose non stanno così”.

535 Al-Kurdī spiega che in caso contrario sarebbe falsa l’affermazione dell’Inviato che non vi saranno Profeti dopo di lui.

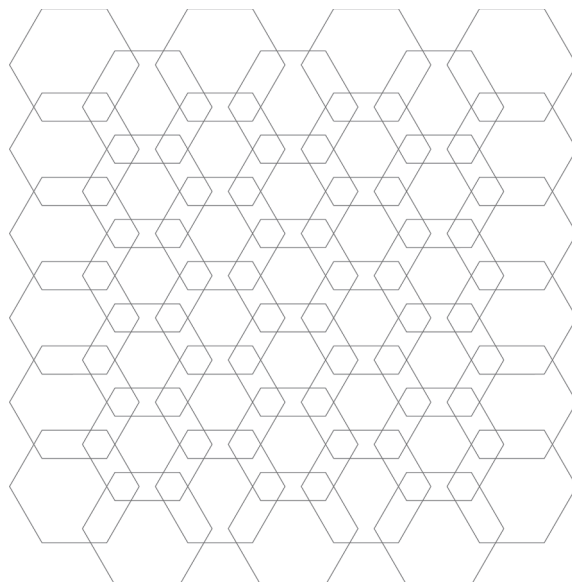
536 Nell’introduzione delle *Futūḥāt* [I 45.2] Ibn ‘Arabī afferma: “Le entità non cambiano e le realtà essenziali non si tramutano. Il fuoco brucia per la sua realtà essenziale, non per la sua forma. Quindi il Suo detto, sia Egli esaltato: “O fuoco, sii freddo e salutare” (Cor. XXI-69) è un discorso rivolto alla forma, cioè ai carboni. I corpi dei carboni sono infiammati dal fuoco e poiché il fuoco sta in essi, sono stati chiamati “fuoco”. Quindi essi ammettono la freschezza così come ammettono il calore”, e nel Cap. 198 [II 472.10] aggiunge: “Sappi che la sottigliezza non può tramutarsi in grossolanità poiché le realtà essenziali non si tramutano, ma ciò che è sottile può diventare grossolano, come una cosa calda che diventa fredda, o una cosa fredda che diventa calda”.

essere che a colui che ha la prova dell'unità di una certa cosa venga meno l'unicità di essa, ma [in realtà] non c'è modo che questo sia ⁽⁵³⁷⁾.

A conferma di ciò che abbiamo detto si può citare il detto dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Quando Allah vuole dare corso al Suo Decreto ed alla Sua Misura sottrae a coloro che hanno la ragione la loro ragione e quando ha compiuto la Sua Misura riguardo ad essi la restituisce loro perché considerino” ⁽⁵³⁸⁾. Se fosse restata loro la ragione sarebbe restata loro anche la considerazione.

[167] Le dimore spirituali di questa parte del corpo

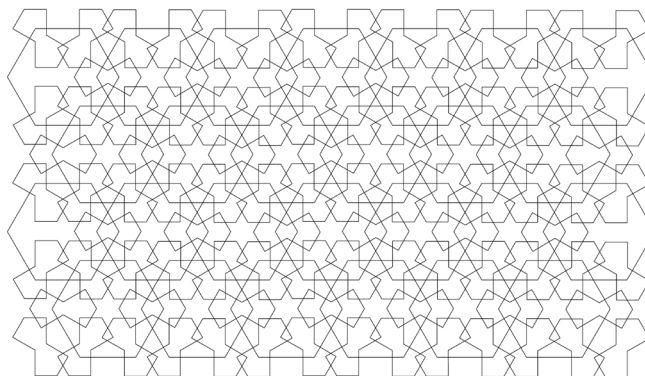
Sappi, figliolo, che non conoscerai le dimore della recitazione finché non conoscerai i Libri stessi che vengono recitati; quando li conoscerai allora conoscerai come recitarli e come ascoltarli da chi te li recita: realizza ed Allah è Colui che guida.



537 Ho cercato di dare un senso a quest'ultimo paragrafo inserendo delle parentesi quadre. Al-Kurdī confessa di non capirne il senso, mentre aṣ-Ṣalāḥī riporta il testo, con alcuni errori di lettura, limitandosi ad aggiungere dopo “la sua unicità” la spiegazione “per il mutare delle realtà essenziali”.

538 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ‘Arabī lo riporta, commentandolo, nei capitoli 207 [II 491.2], 231 [II 530.30], 297 [II 685.6], 354 [III 242.20], e 422 [IV 35.1]; sull'argomento si possono consultare le note 418 e 419, ove sono riportati alcuni estratti di questi commenti.

I nomi dei Libri ⁽⁵³⁹⁾: il Libro illuminante (*munīr*) ⁽⁵⁴⁰⁾, [il Libro] evidente (*mubīn*) ⁽⁵⁴¹⁾, [il Libro] che tiene conto (*muhṣī*) ⁽⁵⁴²⁾, [il Libro] che impedisce l'accesso (*ʿazīz*) ⁽⁵⁴³⁾, [il Libro]



539 Nel cap. 330 [III 112.1] Ibn ʿArabī afferma: “Allah ha posto nell’esistenza due Libri: un Libro chiamato Madre (*umm*), in cui si trova ciò che è prima della sua esistenza e ciò che ha scritto per il regime del Nome “Colui che provvede al nutrimento (*al-muqīt*)”. Esso è un Libro che possiede una misura (*qadar*) nota, in cui si trovano alcune entità delle possibilità e ciò che viene generato da esse. E un altro Libro in cui non si trova se non ciò che è generato specificamente dagli esseri assoggettati all’incombenza legale (*mukallaḥ*): in esso la scrittura non cessa fintanto che persiste l’incombenza legale (*taḥlīf*) e in esso sussiste l’argomento per Allah contro gli esseri assoggettati all’osservanza delle norme, ed è per esso che Egli chiederà [conto] a loro, non per la Madre. Questo è il vero Prototipo evidente con cui Allah, sia Egli esaltato, giudicherà, e di cui Allah ci ha informato nel Suo Libro quando ordinò a lui, su di lui la Pace, di dire al suo Signore: “Giudica secondo verità” (Cor. XXI-112), intendendo questo Libro. Esso è il Libro della resa dei conti (*ihṣāʾ*) che “non lascia fuori una cosa piccola né una grande senza averla presa in conto” (Cor. XVIII-49) “ed ogni cosa piccola e grande è registrata” (Cor. LIV-53) ed esso è testualmente citato nella Madre, che è il *ẓibr*, il cui significato è la scrittura.

Le classi (*asṇāf*) dei Libri sono molte e le abbiamo menzionate ne *I ponenti delle stelle*, ed esse sono riconducibili a questi due Libri. Il motivo dell’esistenza dei due Libri è il fatto che Egli, Gloria a Lui, ha creato di ogni cosa una coppia, è così ha creato anche due Libri. Dal secondo Libro il Vero è denominato “Informato (*ḥabīr*)” e dalla Madre è denominato “Sapiente”, ed Egli è il Sapiente per il primo [Libro] e l’Informato per il secondo, se hai compreso” e nel cap. 374 [III 466.8] aggiunge: “Abbiamo già menzionato i Libri ed i loro nomi in questo libro, cioè una parte di essi, nella dimora del Corano [cap. 325], e nel *Libro dei ponenti delle stelle* nella sezione dedicata alla lingua”. Nel citato cap. 325 in realtà Ibn ʿArabī elenca e spiega otto nomi attribuiti al Corano nel Corano stesso [III 96.7], nomi che con la sola eccezione di “evidente (*mubīn*)” sono diversi da quelli elencati in quest’opera. Nel cap. 332 [III 122.12] parlando delle categorie (*marātib*) dei Libri elenca undici nomi, sei dei quali corrispondono a quelli qui riportati. Infine, nel *Kitāb ṣawāhid al-ḥaqq fī l-qalb*, a pag. 168 del terzo volume delle *Rasāʾil*, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017, in un elenco non esaustivo di quindici Libri sono invece riportati sei di questi otto nomi, con l’eccezione di quello “illuminante” e di quello “che riunisce”, cioè il primo e l’ultimo.

540 Questa espressione ricorre in Cor. III-184, XXII-8, XXI-20 e XXXV-25.

541 Questa espressione ricorre nel Corano 12 volte come tale [V-15, VI-59, X-61, XI-6, XII-1, XV-1, XXVI-2, XXVII-1 e 75, XXXVIII-2, XXXIV-3 e XLIV-2] ed una volta come “Corano evidente” (XXXVI-69).

542 Questa espressione non si trova come tale nel Corano, ma è implicita nel senso dei versetti XVIII-49, LIV-53 e LXXVIII-29.

543 Questa espressione ricorre in Cor. XLI-41.

inscritto (*marqūm*) e saggio ⁽⁵⁴⁴⁾, [il Libro] tracciato (*mastūr*) apparente [(*zāhir*) o esteriore], [il Libro] tracciato nascosto [(*bāṭin*), o interiore] ⁽⁵⁴⁵⁾, ed [il Libro] che riunisce (*ḡāmi*) ⁽⁵⁴⁶⁾.

Specificazione dei loro possessori, che sussistono per essi: quello illuminante appartiene alla gente degli argomenti (*huḡaḡ*); l'evidente alla gente delle realtà essenziali; quello che tiene conto alla gente della vigilanza; quello che impedisce l'accesso alla gente dell'impeccabilità; quello iscritto e saggio agli Inviati ed agli Eredi; quello tracciato apparente, per interpretazione (*ta'wīl*) e trasposizione (*i'tibār*), alla gente della fede; quello

544 La prima espressione ricorre in Cor. LXXXIII-9 e 20, la seconda in Cor. X-1.

545 L'espressione "Libro tracciato" ricorre in Cor. LII-2, mentre "tracciato" riferito al Libro ricorre anche in Cor. XVII-58 e XXXVI-6. I termini *marqūm* e *mastūr* sono i participi passivi di due verbi che significano primariamente "scrivere", come *kataba*: il primo ha come significato secondario quello di marcare le lettere con i punti diacritici, sì da rendere più chiaro il significato; l'altro ha come significato secondario quello di scrivere una linea di testo, ma non ho trovato in italiano dei termini semplici equivalenti, per cui ho solo adottato due termini diversi per tradurli, evitando "scritto" che corrisponde invece a *maktūb*. Non è facile comprendere la distinzione tra questi due termini nell'opera di Ibn 'Arabī; nel cap. IX del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 246 dell'edizione citata, egli afferma: "Dunque la Tavola è il ricettacolo della scrittura (*kitāba*); noi la chiamiamo quindi Libro e diciamo che esso si divide in due tipi: un Libro tracciato ed un Libro iscritto. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Per la montagna e per il Libro tracciato" (Cor. LII-1 e 2) ed ha detto: "un Libro iscritto" (Cor. LXXXIII-9 e 29). Egli ha dunque prestato giuramento per il [Libro] tracciato ed ha notificato che quello iscritto si trova in due sedi, il *Siḡḡim* [dimora dei dannati] e lo *Ilīyūn* [dimora dei beati]. Quindi il Libro tracciato è nel mondo degli Spiriti e quello iscritto è nel mondo del Mistero e della manifestazione sensibile. Dal punto di vista delle realtà essenziali il Libro iscritto è identico a quello tracciato, secondo lo svelamento autentico. Tuttavia, poiché il Pleroma Supremo non vede di esso se non la faccia (*waḡh*) che è rivolta verso di lui, cioè verso il mondo del Comando, per esso il Libro è tracciato, mentre per l'Uomo, che riunisce il superiore e l'inferiore e quindi ha conoscenza delle due facce [del Libro] esso è iscritto. Il lato del Libro che è rivolto a Colui che scrive (*rāqim*) è quello tracciato, il luogo in cui si manifestano le forme (*al-mawḍi' al-muṣakkal*), il luogo in cui si annodano i fili e si intrecciano tra di loro; il lato del Libro che è rivolto alla Terra è anch'esso tracciato, ed è iscritto dalla faccia che è rivolta verso Colui che scrive, per colui che contempla entrambe le facce. Questo Libro tracciato terreno è la scienza dei dottori dei regimi giuridici, i cui cuori sono velati da questo basso mondo, sì che non vedono il Malakūt. Gli Angeli sono nel Libro tracciato dal lato del mondo superiore del Comando, mentre i giuristi velati sono nel Libro tracciato dal lato del mondo inferiore della Creazione. Quanto ai realizzati essi sono nel Libro iscritto per la loro contemplazione delle due facce: ciò che è rivolto verso la Terra essi lo contemplano sensibilmente, e ciò che è rivolto verso Colui che scrive, cioè ciò che è al di sopra del Trono nei riguardi del segreto di chi ha realizzato e al di sopra del Cielo nei riguardi di alcuni mondi del Comando, essi lo contemplano con il cuore e con l'intelletto". Nel cap. 68 [I 366.1] aggiunge: "L'esistenza è una pergamena dispiegata ed il Mondo in essa è un Libro tracciato, anzi iscritto, poiché ha due facce], una faccia che cerca l'elevatezza ed i Nomi divini ed una faccia che cerca il basso, cioè la Natura. Per questo abbiamo dato la preponderanza al nome "iscritto" rispetto al "tracciato" ed ogni faccia del [Libro] tracciato è iscritta"; e nel cap. 472 [IV 106.4] precisa: "[...] "un Libro tracciato" e se dici "iscritto" ciò è più efficace in quanto possiede due facce".

546 Questa espressione non si trova come tale nel Corano, ma è implicita nel senso dei versetti VI-38 "Non abbiamo trascurato nulla nel Libro", e XVI-89 "ed abbiamo fatto discendere su di te il Libro come chiarificazione di ogni cosa". Nel cap. 73, questione XL [II 67.28] Ibn 'Arabī afferma: "Il mondo intero è la differenziazione (*tafsīl*) di Adamo ed Adamo è il Libro che riunisce, ed egli sta al mondo come lo spirito al corpo. Quindi l'Uomo è lo spirito del mondo ed il mondo è il corpo" e nel *Kitāb 'anqā' mugrib*, a pag. 113 dell'edizione Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2016, precisa: "[...] "Presso di Lui è la Madre del Libro" (Cor. XIII-39), quindi noi siamo il Libro più manifesto ed essa [la Realtà muḥammadiana] è la Madre più elevata, e quindi l'Uomo è il Libro che riunisce".

.....

tracciato nascosto, anch'esso per trasposizione, alla gente della licenza (*ibāḥa*)⁽⁵⁴⁷⁾; e quello che riunisce agli esseri spirituali angelici.

I segni indicatori di coloro che li recitano in presenza [di Lui]: il segno indicatore di chi asserisce di recitare l'illuminante è l'intuizione; il segno indicatore di chi asserisce di recitare l'evidente è il discernimento (*tamyīz*), le saggezze e l'ordine (*tartīb*); il segno indicatore di chi asserisce di recitare quello che tiene conto è l'attenersi ai limiti prescritti; il segno indicatore di chi asserisce di recitare quello che impedisce l'accesso è di ignorare la sua stazione; il segno indicatore di chi asserisce di recitare quello inscritto e saggio è di ingiungere il bene, proibire il male e rimettersi ad Allah in ogni stato; il segno indicatore di chi asserisce di recitare quello tracciato apparente è il combattimento interiore; **[168]** il segno indicatore di chi asserisce di recitare quello tracciato nascosto è l'eresia (*ẓandaqa*); il segno indicatore di chi asserisce di recitare quello che riunisce è l'uscita dalla condizione umana e la sua ammissione al rango angelico, come Abū 'Iqāl⁽⁵⁴⁸⁾ ed altri.

I segni indicatori di coloro a cui il Vero li recita. Sappi, figliolo, che colui a cui viene recitato l'illuminante doma le sue passioni; colui a cui viene recitato l'evidente contempla i suoi significati; colui a cui viene recitato il Libro che tiene conto percorre la via della Sua guida; **[169]** colui a cui viene recitato quello che impedisce l'accesso è difeso dalla Sua protezione; colui a cui viene recitato quello inscritto e saggio realizza i suoi desideri; colui a cui viene recitato quello tracciato apparente ottiene la Sua misericordia; colui a cui viene recitato quello tracciato nascosto ha come padrone Satana; colui a cui viene recitato quello che riunisce non osserva altro che Lui.

[170] La prima dimora: la recitazione del servitore al Vero, sia Egli benedetto ed esaltato

Forse, figliolo, aneli ad essere iscritto tra coloro che recitano questo Libro al Vero, sia Egli esaltato, in quanto scorri le sue lettere e vai e vieni in esso, senza capirne il significato, né attenerti ai limiti che esso impone, oppure ti immagini che il Vero, sia Egli benedetto ed

.....
547 Il senso corretto di questo termine è liceità, uno dei cinque regimi giuridici riguardanti le opere, ma l'ho tradotto con licenza per dargli una connotazione negativa corrispondente a quella che hanno i segni indicatori relativi a questo Libro e descritti nel seguito del testo.

548 Abū 'Iqāl, morto alla Mecca nell'anno 296 dall'Egira, era un discendente della dinastia Aglabita che governò per un secolo il Nord-Africa, ma rinunciò alle ricchezze ed al potere per seguire la Via. Ibn 'Arabī lo menziona nei capitoli 19 [I 167.8], 44 [I 248.29 e 31], 45 [I 251.34], 106 [II 188.4], 148 [II 239.30] e 192 [II 384.18] delle *Futūḥāt*, nella *Risālat al-amwār*, pag. 167, nel *Kitāb tāğ at-tarāğim*, pag. 129 e nella *Risālat rūḥ al-quds*, pag. 296 delle edizioni citate, precisando che era un folle (*mağnūn*) [di Dio], totalmente annientato (*mustahlak*) nel Vero, tanto che visse gli ultimi quattro anni della sua vita alla Mecca senza mangiare né bere.

esaltato, quando tu dici: “Sia lode ad Allah, il Signore dei mondi” (Cor. I-2) ti dica: “Il Mio servitore Mi elogia” ⁽⁵⁴⁹⁾. No, per Allah, figliolo! Il Vero, sia Egli glorificato, dicendo: “Il Mio servitore Mi loda” e “Il Mio servitore Mi elogia” Si rivolge solo alla gente della presenza con Lui in occasione della recitazione, in quanto è Lui che colloquia con Se stesso per mezzo del Suo atto ed è Lui che colloquia con la Sua comprensione (*ihāta*) e la Sua Essenza, e [Si rivolge] alla gente che pondera e medita i segreti e le scienze che Egli ha deposto nel Suo prezioso Discorso, ciascun servitore secondo la sua stazione, il suo gusto spirituale ed il suo svelamento. Egli, sia esaltato, ha detto: “Affinché ponderino i suoi versetti e coloro che hanno intelligenza meditino” (Cor. XXXVIII-29), ed ha detto: “Tutti gli uomini hanno scienza della fonte a cui attingono” (Cor. II-60).

Anzi, affermo che colui che si mantiene sulla strada della rettitudine, il cui abito di onore è l’obbedienza, e la cui lingua tace se non nella recitazione del Corano, è colui che loda Allah con il suo stato e Lo ringrazia con i suoi atti, e di cui Allah dice: “Il Mio servitore Mi loda”. Se la lingua dice “Sia lode ad Allah” ed il cuore è nel negozio, o a casa, o in uno degli obiettivi personali, come fa costui a sapere che sta lodando Allah? Com’è possibile ciò mentre il cuore non è attento a quello che la lingua proferisce, per via di ciò in cui è occupato?

Se Allah ti assiste e tu vuoi che il Vero, sia magnificato il Suo Nome, ascolti da te la tua recitazione, ti iscriva nel registro (*dīwān*) di coloro che recitano e dica di te in modo perfetto: “Il Mio servitore Mi loda”, abbi scienza delle dimore della recitazione, delle sue sedi, e di quante [parti] di te recitano. Devi infatti sapere che vi è una recitazione per la lingua, **[171]** una recitazione per il corpo con tutte le sue parti, una recitazione per l’anima, una recitazione per il cuore, una recitazione per lo spirito, una recitazione per il segreto (*sirr*) ed una recitazione per il segreto del segreto ⁽⁵⁵⁰⁾.

549 Riferimento al seguente *ḥadīṭ* riportato da Muslim, IV-38 e 40, Abū Dā’ud, II-132, e da Ibn Ḥanbal “Abū Hurayra disse di aver sentito l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, affermare che Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Ho diviso la *ṣalāt* tra Me ed il Mio servitore, metà appartiene a [o: è per] Me e metà appartiene al [o: è per il] Mio servitore ed il Mio servitore riceverà ciò che chiede”. L’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: “ Quando il servitore dice “La lode ad Allah, il Signore dei Mondi”, Allah dice “Il Mio servitore Mi ha lodato”; quando il servitore dice “Il Misericordioso, il Clemente”, Allah dice “Il Mio servitore Mi ha glorificato”; quando il servitore dice “Il Re del Giorno del Giudizio”, Allah dice “Il Mio servitore Mi ha lodato”; quando il servitore dice “È Te che adoriamo ed è a Te che chiediamo aiuto”, Allah dice “questo versetto è condiviso tra Me ed il Mio servitore ed egli riceverà ciò che ha chiesto”; quando il servitore dice “Guidaci sul sentiero diritto, il sentiero di coloro su cui Tu effondi la Tua grazia, non di coloro su cui è la Tua collera, né di coloro che sono nell’errore”, Allah dice “Questo appartiene al [o: è per il] Mio servitore ed egli riceverà ciò che ha chiesto”. Ibn ‘Arabī lo menziona una quarantina di volte nelle *Futūḥāt*.

550 Ibn ‘Arabī spiegherà il significato di questa espressione nella sezione dedicata ai carismi del cuore [vedi pag. 287].

.....

La recitazione della lingua è la recitazione modulata (*tartīl*) del Libro secondo la regola che ha disposto Colui che ne ha imposto la lettura; la recitazione del corpo consiste nei comportamenti [corretti] secondo la loro suddivisione nelle parti che sono al suo livello [cioè del corpo]; la recitazione dell'anima è l'assunzione dei Nomi e degli Attributi come tratti di carattere; la recitazione del cuore è la purezza d'intenti (*ihlās*), il pensare ed il ponderare; la recitazione dello spirito è l'affermazione dell'Unità; la recitazione del segreto è l'unificazione (*ittiḥād*); e la recitazione del segreto dei segreti è l'*adab*, cioè l'incomparabilità che arriva ad esso [segreto] nel ricevere da Lui, quanto è Magnifico ed Elevato.

Chi sta di fronte al suo Signore con tutte queste qualità e guarda verso di Lui, sia magnificato il Suo Nome, ed Egli non vede una singola parte di lui che non sia impegnata da lui in ciò che Egli gradisce, è un servitore totale, ed in questo caso il Vero gli dice: "Il Mio servitore Mi loda" o ciò che dice in base a ciò che il servitore esprime a parole o in stato. Se egli ha solo una parte di queste qualità ed una disattenzione colpisce una parte di quelle che recitano, allora non è un servitore totale, e non c'è per il Vero in lui la servitù dell'eccellenza se non nella misura di ciò da cui la sua essenza è qualificata.

Vi è dunque un servitore in cui per Allah vi è un sesto ⁽⁵⁵¹⁾ ed il resto è per le sue passioni, o per Allah un quinto e il resto per le sue passioni, o un quarto, un terzo o la metà, nella misura di ciò che di lui è presente con il Vero in quanto tale ed in quanto è chiamato, così come è stato riportato riguardo alla *ṣalāt* che Egli accetta di essa solo ciò che [il servitore] ne comprende ⁽⁵⁵²⁾: un decimo, un nono, un ottavo, un settimo, un sesto, un quinto, un quarto, un terzo o la

551 Aṣ-Ṣalāhī spiega la menzione di un sesto riferendolo alla sola recitazione della lingua, ad esclusione delle altre parti, ma poiché queste sono sette avremmo dovuto trovare menzionato un settimo e non un sesto. Il testo in realtà parla della presenza con Allah durante la recitazione e non di quante parti stanno recitando; non è comunque chiaro, almeno per me, il riferimento al sesto piuttosto che ad un'altra quota.

552 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche, che Ibn 'Arabī riporta nel cap. 316 [III 63.17] e nel cap. 376 [III 478.30], ove precisa: "Quanto allo *ḥadīṭ*: "Allah non accetta della *ṣalāt* del Suo servitore se non ciò che egli ha compreso di essa", esso corrobora [*ya'ḏudu*, o: aiuta] l'osservanza del diritto di Allah, sia Egli esaltato, in ciò che Egli gli ha imposto, ed Egli ha fatto della metà il suo massimo, metà che è il limite che Egli ha stabilito per Sé nella *ṣalāt* del Suo servitore, ed [ha fatto] di un decimo il suo minimo, dicendo: "un decimo di essa [*ṣalāt*], un nono di essa, un ottavo di essa, un settimo di essa, un sesto di essa, un quinto di essa, un quarto di essa, un terzo di essa, o la metà di essa". Egli non ha menzionato la quota (*naṣīb*) se non riguardo alla *Fātiḥa*, e noi sappiamo il significato e lo abbiamo esteso all'insieme degli atti e delle parole della *ṣalāt*, anzi all'insieme delle opere che ci ha imposto. Quanto a ciò che Egli ha stabilito si tratta di ciò in cui è riassunta la *Fātiḥa*, cioè nove parti (*aqṣām*): la prima parte è: "Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente", la seconda: "La lode spetta ad Allah, il Signore dei Mondi", la terza: "il Misericordioso, il Clemente", la quarta: "il Padrone del Giorno del Giudizio", la quinta: "È Te che adoriamo", la sesta: "ed è a Te che chiediamo aiuto", la settima: "Guidaci sul sentiero diritto", l'ottava: "il sentiero di coloro su cui hai effuso il Tuo favore", la nona: "non di coloro su cui è la Tua collera, né degli sviati". Il perdente, che trascura la sua *ṣalāt*, è colui che non è presente con Allah in una di queste parti che abbiamo menzionato riguardo alla *Fātiḥa* ed esse sono quelle che Allah ha menzionato riguardo all'accettazione di un decimo fino alla metà".

metà di essa ⁽⁵⁵³⁾. E se egli è presente nella totalità gli risulta la totalità [della *ṣalāt*], poiché il Vero viene verso di te nella misura in cui tu vai da Lui. Non ha forse detto Allah: **[172]** “Chi si avvicina a Me di un palmo, Io mi avvicino a lui di un braccio, chi si avvicina a Me di un braccio, Io mi avvicino a lui di due braccia, e chi viene da Me a passo spedito, Io vengo da lui correndo” ⁽⁵⁵⁴⁾ ed il passo spedito aggiunto al passo spedito è una corsa.

In questo *ḥadīṭ* vi sono due profitti. Il primo è che Egli dà più di quello che il servitore desidera (*yatamannā*). La conferma di questo è il detto dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Invero nel Paradiso vi sarà ciò che nessun occhio ha visto, che nessun orecchio ha sentito e che non si è mai presentato al cuore di un’uomo” ⁽⁵⁵⁵⁾ dandoci così ciò che sfugge alla nostra scienza, e la volontà [*irāda*] o desiderio] in è una condizione [*ṣart*] o: requisito] per [l’ottenimento, o l’esistenza, del] la scienza ⁽⁵⁵⁶⁾.

Il secondo profitto, che è collegato con ciò che stavamo dicendo, è che il Vero viene da te con la Magnanimità (*ḡūd*) in proporzione al tuo andare da Lui: se tu ti avvicini a Lui di un palmo Egli, per la Sua Magnanimità, Si avvicina a te di un braccio; ma per mezzo di chi ti avvicini a Lui di un palmo? È Lui che Si è avvicinato a te, per Sollecitudine verso di te da parte Sua, di questo palmo di cui ti sei avvicinato a Lui, poi come remunerazione e ricompensa per

553 Riferimento al seguente *ḥadīṭ* riportato da Abū Dā’ud, II-124: “Una persona si allontana [dopo la *ṣalāt*] e non gli è stato ascritto se non un decimo della sua *ṣalāt*, un nono di essa, un ottavo di essa, un settimo di essa, un sesto di essa, un quinto di essa, un quarto di essa, un terzo di essa, o la metà di essa”. L’allontanamento può anche riferirsi al divagare della mente durante la *ṣalāt*.

554 Celebre *ḥadīṭ qudsī* riportato da al-Buḥārī, XCVII-15 e 50, Muslim, XLVIII-20 a 22, XLIX-1, at-Tirmidī, XLV-131, Ibn Māḡah, XXXIII-58 e da Ibn Ḥanbal. Ibn ‘Arabī lo cita nei capitoli 27 [I 192.4], 69 [I 534.28], 73 [II 27.18, 31.8, 34.11, q. XII (49.6)], e q. LXV (II 84.6)], 178 [II 340.13 e 360.28], 260 [II 559.6], 274 [II 589.31], 306 [III 28.7] e 560 [IV 446.34].

555 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-8, XCVII-35, Muslim, I-312, LI-2 a 5, at-Tirmidī, XXXVI-15, Ibn Māḡah, XXXVII-39, ad-Dārimī, XX-98, e da Ibn Ḥanbal.

556 Non ho trovato altri riferimenti a quest’ultima frase, che apparentemente contrasta con quanto Ibn ‘Arabī afferma nel cap. 48 [I 261.22]: “Ci sono delle cose, la possibilità della cui esistenza si fonda su una condizione (*ṣart*) che le precede, o più condizioni, e tutto ciò è incluso nella denominazione di “causa” (*sabab*). Ma la condizione ha un regime e la causa efficiente (*illa*) ne ha un altro. Il mondo, nella sua dipendenza dalla causa determinante la sua esistenza, è nel rapporto di dipendenza dell’effetto dalla causa efficiente o del condizionato dalla condizione? Qualunque sia delle due, non è l’altra, poiché la causa efficiente richiede l’effetto per la sua essenza, mentre la condizione non richiede il condizionato per la sua essenza. La scienza è condizionata dalla vita, ma dall’esistenza della vita non consegue l’esistenza della scienza”, e nel cap. 60 [I 293.8]: “Il mondo esige tra le realtà essenziali divine quattro relazioni: la Vita, la Scienza, la Volontà ed il Potere. Quando queste quattro relazioni sono stabilite per Colui la Cui esistenza è necessaria è certo che Egli è Colui che dà l’esistenza al mondo. La Vita e la Scienza sono due fondamenti delle relazioni e la Volontà ed il Potere sono inferiori ad esse. Il fondamento è la Vita, poiché essa è la condizione necessaria per l’esistenza della Scienza. La Scienza ha la generalità delle connessioni, poiché essa è connessa con Colui la Cui esistenza è necessaria, con il possibile e con l’impossibile, mentre la Volontà è inferiore ad essa nelle connessioni, poiché è connessa solo con il possibile”. Questi brani si riferiscono però alla Scienza ed alla Volontà *in divinis*, mentre qui sembra trattarsi del loro corrispettivo umano. Al-Kurdī spiega che ciò che non è voluto o desiderato dall’uomo non è saputo né si presenta al suo cuore.

.....

questo primo palmo Si è avvicinato a te di un altro palmo, anch'esso per Grazia (*fadl*), e dalla somma dei due risulta un braccio, e così di seguito. È Lui che Si avvicina a Lui per mezzo del Suo Atto, ed è come se ti avvertisse e ti dicesse con la Sua frase "Io Mi avvicino a lui di un braccio": "O Mio servitore, quando ti avvicini a Me sii testimone che nel tuo avvicinamento sono Io che ti faccio avvicinare a Me prendendoti per il tuo ciuffo frontale, mentre tu sei come il morto, privo di atto proprio. Poi ti ricompenso per questo con l'equivalente di ciò che ho prodotto; se ti ho portato verso di Me per un bene vengo verso di te con un bene, e se si tratta di altro che questo Io sono il Giudice, il Giusto, e le vostre opere ricadranno solo su di voi".

Questo aspetto è molto enigmatico ed è concepibile che sia oggetto di confutazione, ma se tu realizzi ciò che ti abbiamo indicato la confutazione svanisce. Esaminalo e realizzalo in te stesso, poiché esso fa parte delle dimore più elevate di questa stazione. Osserva, figliolo, dove poni la tua *himma*, e qual è il tuo stato con il Vero verso Cui è il tuo luogo di ritorno, poiché non troverai presso di Lui se non ciò che hai fatto in precedenza. Già hai scienza delle dimore: o sei un servitore totale o lo sei solo in parte. **[173]**

Pondera questa recitazione ed imponila a te stesso nei tuoi moti e nelle tue soste, e non muoverti se non per mezzo (*bi*) di Allah, per (*li*) Allah, con (*ma'a*) Allah, riguardo (*fi*) ad Allah, verso (*ilā*) Allah, da parte (*an*) di Allah, né fare soste se non secondo questa regola:

per mezzo di Allah, quanto al Suo prendersi carico (*tawallī*) di te in ciò;
per Allah, cioè a causa Sua e non per te;
con Allah, quanto alla contemplazione ed alla vigilanza;
riguardo ad Allah, quanto alla meditazione ed alla ponderazione;
verso Allah, quanto all'indirizzamento ed all'obiettivo;
da parte di Allah, quanto all'assoggettamento alle norme.

Sii così nella tua recitazione, poiché Egli, sia glorificato, "ha scienza del segreto e di ciò che è più nascosto" (Cor. XX-7) e [se sei così] Egli non vedrà nel tuo segreto e nel tuo palese ciò che Egli non gradisce da te, anche se è Lui l'Agente, sia Gloria a Lui, Colui che dà esistenza a questo atto. Sii assiduo nell'*adab* che ti è stato ingiunto ed in ciò che la Presenza divina comporta quanto a Maestà e Magnificenza.

Sappi che Allah, sia Egli esaltato, ha creato tutti gli atti, poi Egli, Gloria a Lui, li ha divisi in biasimati e lodati: osserva dove Egli ti fa stare. Se ti fa stare in ciò che è biasimato, sappi che al momento tu sei detestato: cerca quindi di ottenere la revoca e sii umile nel ritorno [a Lui]. Se ti fa stare in ciò che è lodato, sappi che al momento tu sei amato.

Se tu fai, figliolo, ciò che il Vero non gradisce da te, ricorri contro la tua anima con il biasimo e l'accusa di inadeguatezza, poiché sarai premiato in questa associazione ⁽⁵⁵⁷⁾, anzi essa è la realtà essenziale dell'affermazione dell'Unità (*tawḥīd*), poiché un'affermazione dell'Unità senza l'*adab* non è un'affermazione dell'Unità.

Se non hai visto il difetto da parte della tua anima, non hai fatto ricorso contro di essa con il biasimo e non hai avuto rimpianto del tuo atto, non è possibile da parte tua un pentimento, e se non ti sei pentito non sei amato, **[174]** e se non sei amato sei detestato e velato. E nel momento stesso in cui in questa affermazione dell'Unità asserisci di avere uno svelamento, il tuo cattivo *adab* nello stato ti rende velato, e questa realtà essenziale [del *tawḥīd*] non ti sarà di giovamento né in questo mondo, né nell'aldilà.

Sappi dunque, figliolo, che se il tuo atto, che abbiamo indicato come la tua recitazione, è per mezzo di Allah sei uno che contempla, dotato di cancellazione (*maḥw*); se è per Allah sei un realizzato, dotato di sobrietà (*ṣaḥw*) ⁽⁵⁵⁸⁾; se è con Allah sei uno che è aiutato, dotato di stato spirituale; se è nei riguardi di Allah sei un sapiente, dotato di affermazione (*itbāt*) ⁽⁵⁵⁹⁾; se è da parte di Allah sei uno che pratica l'*adab*, dotato di momento; se è verso Allah sei un conoscitore, dotato di *himma*.

Che Allah riunisca per noi e per voi queste stazioni e ci preservi dai mali (*āfāt*) per mezzo della Sua Generosità.

[175] La dimora della recitazione del Vero al servitore

Forse aneli, figliolo, che il Vero ti reciti i Suoi Libri mentre tu guardi la tua anima e sei insieme ai tuoi simili: mai e poi mai! Quando il Vero vuole che tu scenda in questa stazione e ti faccia ascoltare la Sua recitazione conformemente a ciò che vuole, o quanto al Suo Attributo o quanto al Suo Atto secondo le sue varietà, quando vuole questo per te ti estingue da te e ti spoglia di te e tu resti nell'esistenza come una figura scomparsa. Quando ti fa questo Egli recita a te e la Sua recitazione è di tre tipi.

Il primo tipo consiste nel [Suo] dare esistenza in te agli atti di lode (*maḥāmid*), e quando Egli dà loro l'esistenza in te, e si manifestano in te i loro regimi e realizzi ogni attributo lodevole, è come se il Vero, per mezzo degli effetti del Suo Atto in te, ti dicesse: "La lode spetta a te

557 Cioè nell'attribuire all'anima, per *adab*, la responsabilità dell'atto, malgrado esso sia stato creato da Allah.

558 Ibn 'Arabī spiega il significato della sobrietà nel cap. 247 [II 546.14] delle *Futūḥāt*.

559 Ibn 'Arabī spiega il significato iniziatico di questo termine nel cap. 253 [II 553.13] delle *Futūḥāt*.

(⁵⁶⁰), o Mio servitore” ed il servitore, quando contempla questa allocuzione legata allo stato ed all’attributo dice: “Il mio Signore mi loda”. Poi il servitore ritorna con la lode ad Allah per ciò che gli ha tributato e dice: “La lode spetta ad Allah, il Signore dei Mondi” (Cor. I-2), ed Allah a quel punto dice: “Il Mio servitore Mi loda”. E così gli attributi concordano con l’elogio, attributo dopo attributo, finché essi terminano dove è decretato per te. Quindi il Vero è Colui che loda e Colui che è lodato, ed il servitore è uno che loda e che è lodato, e [per lui] non è altro che un’elezione divina.

Questa stazione distingue il Signore dal servitore, poiché per il Vero, sia Egli esaltato, non c’è un lodatore contingente che Lo lodi da se stesso a meno che Egli, sia glorificato, non faccia esistere in quel lodatore l’attributo della lode, per mezzo della quale è un lodatore. Se le cose stanno così, allora è Lui, sia Egli esaltato, Colui che loda Se stesso per mezzo del Suo Atto (⁵⁶¹), non il servitore: per questo abbiamo affermato qui che il servitore è lodato, non lodatore, poiché è Allah che lo qualifica, mentre lui non **[176]** è uno che qualifica (*wāṣif*) in questa stazione [essendo stato estinto] (⁵⁶²). Rifletti su questo tipo di recitazione: vedrai delle meraviglie!

Il secondo tipo è quello che risulta al servitore dopo il primo tipo della recitazione, ed esso è la Sua recitazione a lui per mezzo dei segreti, le saggezze e le scienze dell’ordinamento [*tartīb*] che il servitore consegue quando ottiene la recitazione degli atti di lode che abbiamo menzionato, ed [è] la Sua recitazione a lui (⁵⁶³) per mezzo della presa di conoscenza elettiva delle teofanie spoliative essenziali. Quando [il servitore] viene qualificato anche da questi attributi il Vero gli dice ad esempio: “Il Misericordioso, il Clemente” come stato [non in modo verbale], ed allora il servitore, assumendo come tratti di carattere [questi attributi] dice: “Il Mio Signore mi ha elogiato, in quanto mi ha donato ciò che esige l’elogio e la lode di quanto le intelligenze non percepiscono – neppure se la *himma* si innalza alla sua ricerca – se non per designazione, elezione, e Magnanimità incondizionata, e mi ha accordato così “una

560 Nei manoscritti Yusuf Aga 5001, Shehit Ali 1431 e Azhariyya 2101 si legge: “La lode spetta ad Allah”, mentre negli altri sei manoscritti si legge: “La lode spetta a te (*la-ka*)”. Ho preferito questa seconda lettura, adottata da Abrār Aḥmad Shāhī ed anche dai commentatori, perché più coerente con il seguito del testo, in cui il servitore dice: “Il mio Signore mi loda”, anche se nelle opere di Ibn ‘Arabī la coerenza della “nostra” logica non è sempre premiante. Si potrebbe obiettare che la frase: “La lode spetta a te” riferita al servitore non si trova in altri testi di Ibn ‘Arabī, ma ciò è vero anche per l’espressione: “Il mio Signore mi loda”, sulla quale non c’è discordanza tra i manoscritti.

561 Nel cap. 198 [II 403.22] Ibn ‘Arabī afferma: “Non c’è chi loda se non Allah, e non c’è lodato se non Allah, e la lode della lode è il Suo Attributo, ed il Suo Attributo è Lui stesso, poiché Egli non Si moltiplica e non è completato dall’aggiunta [di qualcosa], sia Allah esaltato. Quindi la lode della lode è Lui e non è altro che Lui. [...] Non loda Allah se non Dio e Colui che è lodato è Lui stesso, nessun’altro”. Va osservato che l’espressione *al-ḥamdu li-llāh* può significare che la lode spetta solo ad Allah, sia in quanto lodato che in quanto lodante.

562 Il commento tra parentesi è riportato da al-Kurdī.

563 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura “a te”, attestata solo dai manoscritti Bayazid 3750 e Azhariyya 2101 [variante non segnalata da ‘Abd al-‘Aziz Sulṭān al-Manṣūb].

lingua di veridicità tra i posteri” (Cor. XXVI-84), ed è Lui che è realmente il Misericordioso, il Clemente”. Ed il Vero dice allora: “Il Mio servitore Mi elogia” e la faccenda diventa circolare tra il servitore ed il Vero ⁽⁵⁶⁴⁾.

La differenza tra le recitazioni in questi due tipi è che la recitazione nel primo tipo è una recitazione che comporta [per il servitore] l’assunzione di tratti di carattere divini (*tahalluq*), mentre nel secondo tipo è una recitazione che comporta una realizzazione (*tahagguq*), poiché non è ammissibile essere qualificati da essa, in quanto la realtà essenziale lo ricusa, ed essa è un dono dominicale ed una Magnanimità divina. Rifletti anche su questo tipo: vedrai delle meraviglie! Il terzo tipo è una recitazione che esula dalla creazione, dall’invenzione e dalla produzione ex novo: alcuni servitori la ottengono come realtà essenziale e presa di conoscenza in questa dimora [terrestre], altri la ottengono nella dimora dell’aldilà. Questa è una sezione che ci è stato impedito di svelare per la scarsa intelligenza di alcune creature tra coloro che hanno scienza di essa [sezione] e tra i conoscitori, e lasciamo che sia tu a disvelarla da te stesso, se fai parte di coloro [che ottengono questa recitazione].

[177] La sfera della mano destra

Può darsi che tu chieda della tua mano: qual’è la quota che le spetta nell’esistenza e dov’è il suo rango nelle Presenze della Magnanimità? Ascolta, figlio assistito e felice:

Chi ha ghermito per mezzo del Misericordioso è un cavaliere per il quale mostrarsi generoso era una recitazione costante (hiġġir): quindi si è elevato.

Chiedigli quando contrae questo mondo e lo dilata: “Sono le tue mani a farlo?”, “Niente affatto: è il vostro Signore a farlo”.

Figliolo, questo è un grado nobile che non otterrai mai finché non sarai ammesso, e non sarai ammesso finché non sarai cancellato, e non sarai cancellato finché non avrai realizzato, e non realizzerai finché non avrai assunto i tratti di carattere [divini] e non assumerai i tratti di carattere [divini] finché non sarai assistito, e non sarai assistito finché non sarai compagno

564 Nel cap. 20 [I 168.28] Ibn ‘Arabī afferma: “Le parole provengono dalle lettere, le lettere provengono dall’aria e l’aria proviene dal Soffio del Misericordioso, e per mezzo dei Nomi si manifestano gli effetti negli esseri contingenti [...] Poi l’uomo, per mezzo di queste parole, fa sì che la Presenza del Misericordioso gli accordi del Suo Soffio ciò per cui sussiste la vita di ciò che egli ha chiesto con quelle parole, e così la faccenda diventa circolare”; e nel cap. 410 [IV 14.12] aggiunge: “Il mondo è tra il punto centrale e la circonferenza: il punto centrale è il “Primo” e la circonferenza è l’”Ultimo”. In questo modo la preservazione divina ci accompagna dovunque siamo; Egli ci allontana da Lui per dirigerci verso di Lui e la faccenda è un cerchio che non ha un estremo che possa essere attestato o presso cui ci si possa fermare. Per questo viene detto al Muḥammadiano che ha questo tipo di svelamento: “Non c’è stazione per voi” (Cor. XXXIII-13) poiché la faccenda è circolare, “quindi ritornate” (Cor. *ibidem*)”.

di chi è assistito e che possiede i tratti di carattere [divini]. Se ti accompagnerai a lui sarai assistito, e se sarai assistito riceverai i tratti di carattere, e se riceverai i tratti di carattere otterrai la realizzazione, e se otterrai la realizzazione sarai cancellato, e se sarai cancellato sarai ammesso e quando sarai ammesso ti sbarazzerai di ciò che è in mano tua degli esseri e ti staccherai dal possesso della tua destra e da questi attributi e la tua mano sarà la mano dell'eccellenza (*tawāl*): darai e sottrarrai con una mano di verità [cioè con la mano del Vero].

Sappi, figliolo, che il servitore assistito e voluto (*murād*) [da Dio], quando realizza nell'osservanza delle regole che si impongono a lui riguardo alla sua mano, la lascia libera in ciò che è lecito per lui, la distende in ciò che è obbligatorio per lui o raccomandato, e la ritrae da ciò che è vietato per lui, o biasimato, o lecito, per scrupolo e *himma*, e: “Fa parte dell'eccellenza della sottomissione (*islām*) dell'uomo il tralasciare ciò che non lo riguarda” ⁽⁵⁶⁵⁾.

Ciò che è obbligatorio è il dare la *zakāt* ed altre cose simili; ciò che è raccomandato è l'elemosina volontaria; ciò che è vietato è il rubare, toccare ciò che non è lecito toccare, colpire senza averne diritto, ecc.; ciò che è biasimato è maneggiare il membro con la destra per urinare, pulire le pudenda con la destra, ecc.; ciò che è lecito è come chi è in compagnia di un sarto o di un falegname ed allunga la sua mano su uno dei suoi utensili per prenderlo in mano senza averne bisogno, o il rivoltare un abito ed altre cose dello stesso genere.

Quando egli si attiene al limite prescritto e rispetta il patto, questo attenersi produce la generosità commisurata ai bisogni (*ṣaḥāʾ*), la rinuncia (*zuḥd*) e l'elargire la ricchezza, come ha detto, su di lui la Pace: “Se non chi fa così e così!” ⁽⁵⁶⁶⁾, cioè con la sua ricchezza.

Egli non farà così finchè non sarà caratterizzato dai segreti dei nomi della sua mano (*yad*) ⁽⁵⁶⁷⁾ e di ciò che le è vicino, il che lo porta a **[178]** [ri]gettare questo mondo ed i suoi accidenti,

565 *Ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XXXIV-11, Ibn Māḡah, XXXVI-12, e da Mālik, XLVII-3 e LVI-17. Ibn ʿArabī lo riporta commentandolo nel capitolo 177 [II 314.25 e 34], nella sezione dedicata alle malattie (*amrād*) riguardanti ciò che si dice, e nel capitolo 559 [IV 432.14].

566 “Guai a coloro che sono molto ricchi, se non a chi fa così e così con la sua ricchezza – [indicando con la mano] – a destra e a manca”; *ḥadīṭ* riportato da al-Bukhārī, XLIII-3, Ibn Māḡah, XXXVII-8, e da Ibn Ḥanbal, II-391, 428 e 525, V-34. Ibn ʿArabī lo riporta anche nel *Kitāb al-kunh*, a pag. 188 della traduzione pubblicata nel n. 11 di *El Azufre Rojo*, Murcia, 2023. Nel Cap. 560, riferendosi ad un altro *ḥadīṭ* simile a quello qui riportato, Ibn ʿArabī precisa [IV 496.22]: “Il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha parlato dell'uomo a cui Allah ha dato una ricchezza incitandolo alla sua perdita (*ḥalaka*) ed egli l'ha data in elemosina a destra e sinistra ed ha fatto della sua elemosina la perdita della ricchezza: questo è il significato della sua perdita (*talaf*). L'elargire (*infāq*) non è altro che la perdita (*ḥalāk*) della ricchezza; l'impiego di questo termine deriva dall'uso dell'espressione “la bestia è morta (*naḥaqat*)” per indicare che è morta (*ḥalakat*): quindi la ricchezza elargita è quella che è perduta, poiché avendola sborsata è venuta meno al suo possessore”.

567 Originariamente questo termine, che significa anche potere, possesso, aiuto, indicava tutto l'arto superiore, dalla punta delle dita fino all'articolazione della spalla, e ciò spiega l'inclusione nei suoi nomi delle varie parti di questo arto, e non solo di quelle della mano.

in quanto egli si basa sulla punta delle sue dita (*banān*) per le glorificazioni ⁽⁵⁶⁸⁾; ghermisce (*yaẓfaru*) con le sue unghie (*azfār*) della sua ricchezza e la indirizza a fin di bene. E se ricevesse i due tesori ⁽⁵⁶⁹⁾ non si occuperebbe di essi con bramosia, li estrarrebbe se ne entrasse in possesso e rinuncerebbe ad essi, come fece colui di cui segue le tracce, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, prendendolo come modello, affinché gli vengano elargiti (*tubdala*) ⁽⁵⁷⁰⁾ i segreti dell'esistenza; trattiene (*yakuffu*) il suo palmo (*kaff*) dalle cose vietate; con il suo polso (*miṣam*) si preserva (*yaṭasimu*) dalle cose proibite e biasimate, e scorge in esse la preservazione (*ṣma*) elargitagli da Allah inizialmente con l'esistenza rispetto alla non-esistenza, e [scorge] il suo cambiamento (*taqallub*) per mezzo della preservazione nelle fasi della sua esistenza: con l'Islām dalla miscredenza; con l'affermazione generale dell'Unità dall'associazione generale; con l'affermazione specifica dell'Unità dall'associazione specifica; con la fede dall'ipocrisia; con l'Iḥsān dal velo; con l'Iḥsān dall'Iḥsān, cioè con l'Iḥsān in cui tu Lo vedi dall'Iḥsān in cui Egli vede te ⁽⁵⁷¹⁾; con la vita specifica e generale dalla morte specifica e generale; con l'umanità dalla bestialità; con gli attributi [lodevoli] dalle sventure (*āfāt*); con la scienza dall'ignoranza; con la rinuncia dalla bramosia.

Poi, se si eleva con la caratterizzazione, egli osserva di essere preservato **[179]** con la pazienza dall'impazienza, con la soddisfazione dalla pazienza, con la gratitudine dall'ingratitude, con l'equità dall'ingiustizia, con la veglia dal sonno, con il ricordo dalla dimenticanza, con la vigilanza dalla noncuranza, con la sobrietà dall'ebbrezza, con la speranza dal timore, con la dilatazione dalla contrazione, con il *wuḡūd* dal *waḡd* ⁽⁵⁷²⁾, con la familiarità dalla paura reverenziale, con la Bellezza (*ḡamāl*) dalla Magnificenza (*ḡalāl*), con l'equilibrio (*iṭidāl*) dalla Bellezza, con l'unione dalla passione amorosa e con il ritorno dalla sosta. E così in tutti gli stati e le stazioni.

568 Riferimento all'uso arabo di contare il numero delle recitazioni con le dita, in alternativa al rosario. Negli esempi seguenti Ibn 'Arabī indica la corrispondenza tra i nomi di certe parti della mano o dell'arto superiore e particolari azioni o astensioni, espresse da verbi che hanno la stessa radice dei nomi.

569 *Hadīṭ* riportato da Muslim, LII-19 e 20, Abū Dā'ūd, XXXIV-1, at-Tirmidī, XXXI,14, Ibn Māḡah, XXXVI-9 e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo riporta anche nel *Kitāb al-kunh*, a pag. 187 della traduzione citata. I due tesori, l'uno giallo o rosso, e l'altro bianco, sono l'oro e l'argento.

570 Nell'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si legge *tubaddala*, vengano cambiati. Nei manoscritti Majles 594 e Azhariyya 2101 manca in effetti il puntino sulla *dāl*, che invece è presente in tutti gli altri manoscritti [nel manoscritto Shehit Ali 1431 questa frase è omessa], ma manca anche il segno del raddoppiamento della lettera.

571 Nei capitoli 270 [II 572.24], 460 [IV 73.22] e 505 [IV 143.26] delle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī li distingue come il primo ed il secondo Iḥsān.

572 Nel cap. 236 [II 537.1] Ibn 'Arabī precisa che il *waḡd*, termine derivato dal verbo *waḡada*, trovare, indica per gli iniziati (*aṭ-ṭā'ifa*): "ciò che il cuore incontra improvvisamente degli stati spirituali che estinguono per lui la presenza di sé e quella degli altri; per essi talvolta indica il frutto della tristezza nel cuore. Il Maestro (*ustād*) ha detto – e nell'insieme è giusto – che il *waḡd* è uno stato spirituale (*hāl*) e gli stati spirituali sono dei doni, non delle acquisizioni". Quanto al termine *wuḡūd*, derivato dalla stessa radice, nel cap. 237 [II 538.1] egli precisa che indica: "il trovare (*wiḡdān*) il Vero nel *waḡd*".

Ed egli ⁽⁵⁷³⁾ misura (*yadra'u*) con il suo avambraccio (*dirā'*) ⁽⁵⁷⁴⁾ se stesso nelle cose prescritte nel dare peso e nel mostrare equità; si appoggia (*yartaḥḥu*) – in considerazione del suo gomito (*mirḥaḥ*) – al suo Padrone, e chiede aiuto (*ya'ḥḥidu*) a Lui con il suo braccio (*'adud*) ⁽⁵⁷⁵⁾; assiste (*yusā'idu*) il comando divino con il suo avambraccio (*sā'id*) ⁽⁵⁷⁶⁾; si accontenta (*yakṭafī*) della Sua conoscenza e della Sua contemplazione con la sua spalla (*katīf*); si rafforza (*yata'ayyadu*) nei mezzi che portano alla sua beatitudine con la sua mano (*yad*) [o il suo arto superiore]; si volge verso destra (*yata'yāmanu*) in tutto ciò con la sua mano destra (*yamīn*); è benevolo (*yūsīru*) verso i suoi fratelli con la sua mano sinistra (*yasār*) ⁽⁵⁷⁷⁾; e racchiude (*yašmalu*) tutte le cose buone e gli elogi nella sua anima con la sua sinistra (*šimāl*). **[180]**

E così via per l'insieme dei segreti di ciò che è connesso con i nomi della sua mano tra le saggezze e le trasposizioni che portano alla beatitudine perpetua colui che li possiede ed è qualificato da essi, poiché Allah, sia Egli esaltato, non ha stabilito nulla invano: “Signor nostro, non hai creato questo invano, che Tu sia glorificato” (Cor. III-191), “E non abbiamo creato il Cielo e la Terra e ciò che si trova tra essi invano: quella è l'opinione di coloro che sono miscredenti” (Cor. XXXVIII-27), “Non abbiamo creato i Cieli e la Terra e ciò che c'è tra di loro per gioco” (Cor. XLIV-38).

Non c'è cosa nell'esistenza se non per una saggezza, di cui ha scienza chi ne ha scienza e che è ignorata da chi la ignora. In tutta l'esistenza non c'è cosa ordinata con un'altra, né cosa congiunta con un'altra, se non per una corrispondenza tra esse, esteriore o interiore; se il saggio che osserva la cerca la trova, come è stato riferito riguardo all'Imām Abū Ḥāmid al-Gazālī, uno dei capi di questa Via ed uno dei suoi signori, che notava la corrispondenza e la sosteneva dottrinalmente: un giorno, a Gerusalemme, vide una colomba ed un corvo appiccicati l'un l'altro, mostrando familiarità reciproca e non avversione; l'Imām disse: “Il loro stare insieme non può che dipendere da una corrispondenza che c'è tra loro”, fece loro un segno con la sua mano ed essi si mossero lentamente, mostrando che entrambi erano zoppi ⁽⁵⁷⁸⁾.

Così capitò al Maestro dei Maestri nel nostro Occidente, Abū n-Nağā', noto come Abū Madyan: **[181]** un giorno successe che il suo proposito fosse collegato ad altro [che Allah] ed a fianco a lui camminava una persona che aveva quel proposito; il Maestro provò antipatia

573 Dopo il lungo inciso riguardante la preservazione Ibn 'Arabī riprende l'elenco delle corrispondenze tra nomi ed azioni o astensioni.

574 Questo termine indica in arabo la parte dell'arto superiore che va dal gomito alla punta del dito medio e corrisponde al cubito come unità di misura.

575 Questo termine indica in arabo la parte dell'arto superiore che va dal gomito all'articolazione della spalla.

576 Questo termine indica in arabo la parte dell'arto superiore che va dal gomito al polso.

577 Questo termine indica anche la facilità, la prosperità e la ricchezza.

578 Lo stesso aneddoto è riportato nel cap. 68 [I 356.24].

per lui e lo interrogò e risultò che era un associatore nei riguardi di Allah, sia egli esaltato. Egli riconobbe la corrispondenza e si separò da lui.

La corrispondenza nel coordinamento (*nisāq*)⁽⁵⁷⁹⁾ delle cose è reale e la conoscenza di essa fa parte delle stazioni dell'élite della gente della Via, Allah sia soddisfatto di loro; essa è molto nascosta e si trova in tutte le cose, persino tra il nome ed il nominato.

Pur essendo estraneo alla gente di questa Via, Abū Zayd as-Suhaylī⁽⁵⁸⁰⁾ ha alluso a questa stazione nel suo libro “Le conoscenze ed il far sapere”⁽⁵⁸¹⁾ riguardo ai nomi del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, Muḥammad e Aḥmad, in cui ha trattato della corrispondenza esistente tra gli atti dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e dei suoi tratti di carattere con i significati dei due nomi Muḥammad e Aḥmad.

Quelli della nostra Via che sostengono la corrispondenza sono dei grandi (*ʿuẓamāʾ*), la gente della sorveglianza, dell'*adab*, e dell'occuparsi delle proprie anime e dei propri stati, e ciò [il sostenere la corrispondenza] non avviene se non dopo uno svelamento di scienza ed una visione contemplativa del Malakūt, soprattutto per gli illetterati (*ummīyyūn*) tra la gente della nostra Via, come Šaybān ar-Rāʿī⁽⁵⁸²⁾ e Abū Yazīd [182] al-Biṣṭāmī, ed i Maestri che

579 Non vi è concordanza tra i manoscritti riguardo a questo termine: in tre di essi [Majles 594, Azhariyya 2101 e Fatih 2874] si legge *nisāq*, coordinamento, in altri quattro [Shehit Ali 1431, Bayazid 3750, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120] *siyāq*, concatenamento, nel manoscritto Yusuf Aga 5001 *tisāq* (?) e nel manoscritto Shehit Ali 1351 *ittisāq*, armonia, ordinamento. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato quest'ultima lettura, pur non essendo confortata dai manoscritti che ha usato, mentre Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato *siyāq*. Tutti questi significati sono d'altra parte strettamente connessi tra di loro ed a questo riguardo si può ricordare ciò che scrisse René Guénon a pag. 12 di *Le symbolisme de la croix*, Les Éditions Vége, Parigi, 1979: “[...] la loi de correspondance qui est le fondement même de tout symbolisme, et en vertu de laquelle chaque chose, procédant essentiellement d'un principe métaphysique dont elle tient toute sa réalité, traduit ou exprime ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence, de telle sorte que, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est, dans la multiplicité de la manifestation, comme un reflet de l'unité principielle elle-même”.

580 Originario di Suhayl, nei pressi di Malaga, nacque nell'anno 508 dall'Egira e morì nell'anno 581 a Marrakesh, ove è venerato come uno dei sette Uomini (*riḡāl*). Pur essendo diventato cieco all'età di 17 anni redasse un voluminoso commento alla *Vita del Profeta* di Ibn Hišām, intitolato *Al-rawd al-unuf*, una spiegazione dei nomi propri di persone o cose riportate in modo non esplicito nel Corano, che è l'opera menzionata qui da Ibn ‘Arabī, un testo di grammatica ed alcune opere inerenti gli *ḥadīth*, la giurisprudenza e la storia. Ibn ‘Arabī lo menziona come suo Maestro, sia nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 49 del primo volume dell'edizione citata, sia nell'*Iḡāza*, a pag. 146 dell'edizione curata da Bakri Aladdin, Damasco, 2020, ove precisa che egli gli aveva tramandato a voce (*haddata*) tutte le sue opere. Poiché as-Suhaylī si trasferì a Marrakesh nell'anno 578 dall'Egira è probabile che Ibn ‘Arabī lo incontrò a Siviglia all'età di 17 o 18 anni.

581 Un'edizione critica di questo testo è stata pubblicata a Tripoli nel 1992 con il titolo *Kitāb at-taʿrīf wa-l-iʿlām*.

582 Di Šaybān ar-Rāʿī, cioè il pastore, morto nell'anno 158 dall'Egira, si sa ben poco, ma doveva possedere un grado di realizzazione molto elevato. Nel cap. 14 [I 151.15] Ibn ‘Arabī lo menziona tra i Profeti degli Intimi che custodivano gli stati e le scienze dell'Inviato, e nel cap. 70 [I 594.28] afferma: “Quanto a chi non considera le opere se non derivanti da Allah, senza alcuna traccia del servitore in esse, egli non considera [obbligatoria]

abbiamo incontrato personalmente, come al-ʿUraybī⁽⁵⁸³⁾, Aḥmad al-Mursī⁽⁵⁸⁴⁾, ʿAbd Allāh al-Barraġānī⁽⁵⁸⁵⁾ ed altri.

Quando sarai caratterizzato, che Allah ti assista, da tutto ciò che ti abbiamo menzionato riguardo ai nomi della tua mano e da ciò che abbiamo indicato prima, dovrai realizzare le matrici del dare (*ʿaṭā*), che è il fondamento dell’esistenza esteriore ed interiore ed è la causa mediata del sollevamento del velo dall’occhio del servitore in questa dimora [di questo mondo]. Esse [le matrici] sono la magnanimità (*ġūd*), la generosità (*karam*), la “generosità che consiste nel dare nella misura del necessario” (*saḥāʾ*) e l’abnegazione (*ītār*)⁽⁵⁸⁶⁾.

La magnanimità è il tuo dare spontaneamente prima della richiesta; la generosità è il tuo dare dopo la richiesta per bontà d’animo, non per verecondia, se non per una caratterizzazione

la *zakāt* riguardo alle eccedenze, poiché non c’è nulla da rendere ad Allah, in quanto sa che tutto appartiene ad Allah. Come disse Šaybān ar-Rāʿī, quando gli venne chiesto riguardo alla *zakāt*, e rispose ad Ibn Ḥanbal [che era un confessore (*ṣiddīq*)] e ad aš-Šāfiʿī [che era uno dei Pilastrī], che lo avevano interrogato: “Secondo la nostra dottrina o secondo la vostra? Se è secondo la mia dottrina, tutto appartiene ad Allah, non ti cresce niente. Se è secondo la vostra dottrina per ogni quaranta pecore del gregge [è dovuta] una pecora”. Un episodio simile è riportato da al-Qušayrī nell’ultimo capitolo della sua *Risāla*: “Una volta, mentre Ibn Ḥanbal era insieme a aš-Šāfiʿī, arrivò Šaybān ar-Rāʿī. Ibn Ḥanbal disse: “O Abū ʿAbd Allāh [aš-Šāfiʿī] voglio far notare a costui la sua mancanza di scienza, affinché si impegni ad acquisire un po’ delle scienze [giuridiche]”. Aš-Šāfiʿī gli disse di non farlo, ma egli non desistette e chiese a Šaybān: “Che dici di colui che ha dimenticato di fare una delle cinque *ṣalāt* giornaliere obbligatorie e non si ricorda quale: cosa deve fare, o Šaybān?”. Šaybān rispose: “O Aḥmad, si tratta di un cuore che ha trascurato Allah, sia Egli esaltato, e ciò che è necessario è che venga educato affinché non trascuri più il suo Signore”. Ibn Ḥanbal svenne [sentendo questa risposta], e quando si riprese, aš-Šāfiʿī, Allah abbia Misericordia di lui, gli disse: “Non ti avevo detto di lasciarlo stare?”. Šaybān ar-Rāʿī era un illetterato (*ummi*)”.

583 Si tratta del primo Maestro che Ibn ʿArabī cita nell’*Epistola dello Spirito della Santità* (*Risālat rūḥ al-quds*), attribuendogli la *kunya* Abū Ġaʿfar, e di uno dei più citati, tra quelli della sua epoca, nelle stesse *Futūḥāt*, capitoli 25 [I 186.2], 36 [I 223.19], 42 [I 244.16], 67 [I 329.2], 70 [I 574.26], 92 [II 177.14], 178 [II 325.9], 298 [II 687.3], 349 [III 208.27], 386 [III 532.25], 388 [III 539.26], 464 [IV 89.13], 487 [IV 123.22], 558 [IV 241.13 e 243.29], e 560 [IV 482.21 e 529.26]. Nel manoscritto autografo delle *Futūḥāt* come pure nel più antico manoscritto della *Risālat rūḥ al-quds* il suo nome di origine (*nisba*) è al-ʿUraybī, ma in testi posteriori si trova al-ʿUryani, forse per una confusione con l’appellativo al-ʿUlyānī, in quanto era originario di al-ʿUlyā, Loulé, nell’attuale Portogallo. Secondo José García Domingues, che ha dedicato uno studio a al-ʿUraybī [*Portugal e o al-Andalus*, Hugin Editores, Lisboa, 1997, pagg. 213-236] egli fu discepolo di Ibn Qasī. Secondo quanto riferisce Ibn ʿArabī stesso nel cap. 388, al-ʿUraybī fu il suo primo Maestro “terreno”.

584 Non ho trovato altri riferimenti a questo Maestro.

585 Ibn ʿArabī gli dedica una breve notizia nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 344 dell’edizione citata, ed a pag. 176 della traduzione di Miguel Asín Palacios, *Vidas de santos andaluces*, Hiperión, Madrid, 1981.

586 Ibn ʿArabī ha dedicato agli otto modi del dare, che includono queste quattro matrici, il cap. 95 [II 179.1] delle *Futūḥāt*, ed ha trattato ampiamente questo argomento anche nel cap. 70 [I 585.17] e nelle sezioni del cap. 558 dedicate alle Presenze della Generosità (*karam*) [IV 252.21], della Generosità che consiste nel dare nella misura del necessario (*saḥāʾ*) [IV 263.14] e del Dono e del Dare [IV 273.17]. All’abnegazione non corrisponde una Presenza poiché non si tratta di un Attributo divino; nel cap. 558 [IV 263.25] Ibn ʿArabī precisa: “L’abnegazione è il dare caratteristico della cavalleria spirituale (*futuwwa*), come abbiamo spiegato in questo libro nel capitolo sulla cavalleria spirituale [cap. 146] e nel *Libro dei ponenti delle stelle*, riguardo ai [carismi] della mano”.

divina e per la ricerca di una stazione dominicale; la generosità (*ṣahāʾ*) è il tuo dare nella misura di ciò che ha bisogno colui che riceve, non altro; l'abnegazione è il tuo dare ciò di cui tu stesso hai bisogno. **[183]**

Sappi che in virtù del dare risultò l'amicizia intima (*ḥulla*), secondo quanto venne detto ad Abramo, su di lui la Pace. Allah gli inviò Gabriele nella forma di una persona che gli disse: "O Abramo, vedo che tu dai agli amici ed ai nemici", ed egli rispose: "Ho imparato la generosità dal mio Signore; ho visto che Egli non li trascura ed io non li trascuro", al che Allah gli rivelò: "O Abramo, tu sei veramente il Mio amico intimo" ⁽⁵⁸⁷⁾.

E se è autentica la rinuncia da parte tua, ed Allah è il Re e tu sei il servitore, sei sotto la [Sua] proprietà (*milk*) e non hai possesso, e sai con certezza che sei un intermediario in ciò in cui vieni impiegato; è diventata palese in te la caduta dell'asserzione [individuale] e la [tua] dipendenza, e vieni elevato verso le dimore degli approssimati e dei pii, e contempi i segreti nella misura di quanto ti accorda Colui che dona. Egli, sia esaltato, ha detto: "E getta ciò che è nella tua destra" (Cor. XX-69) ⁽⁵⁸⁸⁾.

Chi getta la volontà della sua anima nel mare della Volontà del suo Patrono e nella sua [della Volontà divina] arena (*maydān*), Egli assume il controllo di essa con la Sua saggezza sottile, le accorda ciò che ha anticipato la Sua Sollecitudine e la vivifica con la vita della felicità e del trasferimento di proprietà (*tamlīk*) ⁽⁵⁸⁹⁾; ogni falsità e menzogna viene cancellata,

587 Nel cap. 179 [II 362.21] Ibn 'Arabī riporta il seguente aneddoto: "Un visitatore che non aderiva alla tradizione di Abramo, su di lui la Pace, andò a trovare Abramo, su di lui la Pace, che gli disse: "Afferma l'Unità di Allah, sì che possa essere generoso con te e darti ospitalità". L'altro gli rispose: "O Abramo, per un boccone dovrei abbandonare la mia religione e la religione dei miei antenati?" e se ne andò. Allah allora gli rivelò: "O Abramo, egli ti ha detto il vero. Sono 70 anni che provvedo al suo nutrimento malgrado egli associ altri a Me, e tu vuoi che egli abbandoni la sua religione e la religione dei suoi antenati per un boccone?!". Allora Abramo, su di lui la Pace, lo raggiunse e gli chiese di tornare da lui per dargli ospitalità, scusandosi con lui. L'associatore gli chiese cosa gli fosse successo ed egli rispose: "Il mio Signore mi ha rimproverato riguardo a te dicendomi: "Io provvedo al suo sostentamento da 70 anni, malgrado la sua miscredenza in Me, e tu vuoi che egli abbandoni la sua religione e la religione dei suoi antenati per un boccone?!". L'associatore disse: "È successo proprio questo? Una cosa simile esige che Egli sia adorato", aderì all'Islām e tornò con Abramo, su di lui la Pace, alla sua dimora. Da quel momento egli estese la sua generosità verso tutte le creature di Allah che arrivavano da lui. Interrogato al riguardo egli rispose: "Ho appreso la generosità dal mio Signore: ho visto che Egli non trascura i Suoi nemici ed io non li trascuro", al che Allah gli rivelò: "O Abramo, tu sei veramente il Mio amico intimo".".

588 Questo versetto si riferisce al bastone di Mosè, ma nel commento che segue Ibn 'Arabī lo correla simbolicamente con il rigetto della "propria" volontà.

589 Nel cap. 70 [I 549.19] Ibn 'Arabī precisa: "Devi sapere che la ricchezza (*māl*) è la ricchezza di Allah e che la tua proprietà (*milk*) nei confronti di essa è tale per un trasferimento di proprietà (*tamlīk*) da parte di Allah; e dopo il trasferimento di proprietà Egli è sceso verso di te, nel Suo modo più gentile, presso la porta del fare un prestito (*muqāraḍa*) e ti ha detto: "La mia richiesta del prestito da parte tua, riguardo a questa ricchezza, non ti deve far dimenticare di riconoscere che questa ricchezza è la Mia stessa ricchezza, non la tua ricchezza. E come non vi è difficoltà né pena per te quando vedi che uno dispone della sua ricchezza come vuole, così non sarà difficile per te, né duro, quello che ti chiedo di ciò di cui ti ho reso depositario, perché sai che Io non ti chiedo se non ciò che ti ho affidato, affinché Io lo dia a chi voglio dei Miei servitori. Invero questa misura della *zakāt* tu

chi lo ha ingannato [cioè Satana] si ritira, e [la volontà] gli viene resa dopo che egli l'ha gettata, ed essa ottiene l'eccellenza perfetta sui suoi simili. Questa è l'anima rappacificata, soddisfatta e gradita ⁽⁵⁹⁰⁾, che entra tra i servitori dell'elezione e nei Paradisi elevati vicino al Misericordioso. Le sue mani sono distese ed essa elargisce come vuole, poiché è nella sede dello svelamento e non si muove se non per un'autorizzazione [divina]. **[184]**.

Tra i carismi del possessore di questa stazione vi è quello di introdurre la mano nel suo petto ed essa ne esce bianca senza alcun male, [carisma] che apparteneva a Mosè, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace ⁽⁵⁹¹⁾, lo sgorgare dell'acqua tra le dita, [carisma] che apparteneva a Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace ⁽⁵⁹²⁾, il gettare la terra nei volti dei nemici e metterli in fuga ⁽⁵⁹³⁾, e lo stringere con la mano un pugno d'aria da parte di chi Allah vuole dei Suoi Intimi ed aprirla piena di argento e di oro, ecc.

Dimora

Poi, dopo la sua caratterizzazione con ciò che abbiamo descritto in precedenza, il servitore si innalza verso il mondo del Mistero e contempla la destra [divina] che prende il suo Calamo e traccia il mondo nella Tavola dell'esistenza preservata, lettera per lettera, con le vocali ed i punti diacritici, affinché si distinguano quelle che hanno forme simili, come [gli esseri appartenenti alle] specie, ad esempio la classe umana, la specie dotata di quattro [gambe] e la specie dotata di ali, e così per le classi degli esseri inanimati e degli esseri animati, e questi ultimi tra quelli che crescono e quelli che non crescono. Dei simili che si distinguono per le loro essenze non hanno bisogno di punti [diacritici] mentre ciò che è condiviso nella specie ha bisogno di una separazione negli individui per mezzo di qualcosa di accidentale ⁽⁵⁹⁴⁾,

non la dai da te, ma sono Io che te l'ho affidata, e colui che è degno di fiducia non ha difficoltà a dare il deposito fiduciario a chi ne ha diritto. Quando viene da te l'esattore, che è l'inviato del padrone del deposito fiduciario ed il suo procuratore (*wakīl*), dagli il suo deposito fiduciario, con animo lieto. Questo è il bel prestito".

590 Riferimento ai versetti coranici LXXXIX-27 a 30.

591 Riferimento ai versetti coranici XX-22, XXVI-33, XXVII-12 e XXVIII-32. Si dice che Mosè avesse una carnagione molto scura e che la sua mano apparve bianca e splendente, priva di macchie.

592 Riferimento agli *ḥadīṭ* riportati da al-Buḥārī, IV-32 e 46, LXI-25, Muslim, XLIII-4 a 6, at-Tirmidī, XLVI-6, an-Nasā'ī, I-20, e da Ibn Ḥanbal.

593 Riferimento agli *ḥadīṭ* riportati da Muslim, XXXII-76 a 81, riguardanti l'episodio avvenuto durante la battaglia di al-Ḥunayn. È a questo episodio che si riferisce il versetto: "Non sei tu che hai scagliato quando hai scagliato, ma è Allah che ha scagliato" (Cor. VIII-17).

594 Il primo esempio si riferisce alle lettere che nella scrittura hanno corpi diversi, come la *lām* e la *mīm*, mentre il secondo si riferisce alle lettere che nella scrittura hanno corpi condivisi, come il tratto orizzontale della *bā'*, della *tā'* e della *ṭā'*, e che si distinguono le une dalle altre mediante l'aggiunta di punti diacritici sopra o sotto il corpo.

come l'adoratore, l'asceta, il *ṣūfī*, il dissoluto, il miscredente ed il credente; e nella nostra Via il dominicale, il misericordioso ed il divino; e nelle stazioni spirituali quelle del Malakūt, del Ġabarūt e del Mulk.

Il possessore di questa stazione non cessa di osservare questa eccelsa scrittura e l'esistenziazione di queste lettere secondo l'armonia più originale, col tracciato (*raqm*) più bello e nella Tavola più bella. Se il suo sguardo si attarda sulle particolarità dell'esistenza contingente (*kawn*), che sono molte – e la vita è breve ed il momento è prezioso ed il servitore è occupato nel suo ottenimento di esso [momento] – Allah sparge nella sua anima la supplica, l'implorazione e l'anelito verso Allah, sia Egli esaltato, affinché Egli lo trasferisca ad una stazione in cui sia ricapitolato per lui l'insieme di tutte le cose esistenti, in modo da cogliere in un solo colpo le saggezze e vivere **[185]** per esse i suoi momenti.

E se questa *himma* da parte sua è veridica, è connessa con il Vero per questo e dice: “O mio Patrono, se Tu avessi riassunto per me i suoi significati ⁽⁵⁹⁵⁾ in modo perfetto in una cosa ristretta che l'occhio comprende in un solo sguardo per sempre l'avrei trovata, ma tu mi hai rimandato al mondo della testimonianza, mentre io sono lontana da queste dimore elevate”, Allah le risponde: “O *himma*, eccoti questo!”, e si apre per lui [servitore] una porta verso la contemplazione di se stesso [o della sua anima]. Egli contempla la destra [divina] che leviga la sua anima pura e lo specchio del suo nobile cuore, ed egli non cessa di contemplarla finché essi non sono levigati e cessa la ruggine ⁽⁵⁹⁶⁾ che li ricopre. La Mano che elargisce si protende verso la porta del Volere ed apre due porte: una porta particolare ed una porta universale.

Il nobile specchio levigato viene posto di fronte alla porta universale e vengono impresse in esso le forme che si trovano dietro quella porta universale e che sono le dimore di tutto il macrocosmo e le sue realtà essenziali, e l'occhio della vista interiore continua a gioire di una cosa sola. Egli [colui che contempla] non è disorientato e non volge la sua testa né a destra, né a sinistra, né verso una delle [altre] direzioni.

E quando congiunge (*qarana*) ciò che si manifesta teofanicamente nello specchio del cuore [cioè il riflesso] con ciò stesso che si manifesta ⁽⁵⁹⁷⁾, le forme dello specchio diventano più

595 Al-Kurdī correla il possessivo con l'esistenza contingente (*kawn*), menzionata prima.

596 In arabo il termine che indica lo specchio è di genere femminile per cui l'espressione può riferirsi sia all'anima che allo specchio. Il termine qui tradotto come ruggine è duplice nel testo, ove si legge *ṣada'u-hā wa-rānu-hā*, che sono sinonimi; al-Kurdī correla il primo con l'anima ed il secondo con lo specchio. Su questo argomento si può consultare la nota 448.

597 Al-Kurdī attribuisce il termine “colui che si manifesta (*al-mutaḡallī*)” al significato [*(ma'nā)*, o all'idea] per come è in se stesso, prima di essere riflesso nello specchio, cioè la forma che è dietro la porta universale. Nelle *Futūḥāt* questo termine viene applicato il più delle volte ad Allah o ai Suoi Nomi, ma in questa fase del percorso iniziatico l'essere è ancora velato alla contemplazione delle cose nel Vero, come Ibn 'Arabī spiega nel seguito del testo.

sottili, più belle, più complete e più originali delle essenze delle manifestazioni teofaniche (*mutağalliyāt*), ed in proporzione alla sottigliezza, alla beltade (*husn*) ed alla bellezza (*ğamāl*) si accresce il godimento nell'anima di colui che contempla.

Quanto alla porta particolare essa è la porta delle saggezze della teofania, dei segreti delle manifestazioni teofaniche e delle conoscenze sante e dei segni (*ma'ālim*) dominicali connessi con la Presenza divina che sono stati creati ex-novo nelle loro pieghe, ed esse [le saggezze, ecc.] non hanno fine, non avendo luogo nell'esistenza ⁽⁵⁹⁸⁾, poiché ciò [il loro aver luogo] dipende dalla tua comprensione e da ciò a cui il Vero da esistenza in te quando le contempli, non dalle loro essenze; la loro [delle essenze] meta è quello di essere le cause mediate dell'ottenimento dei segreti che indicano Lui presso di te.

Esse sono lettere e parole che arrivano per dei significati a cui il Vero da esistenza in te in correlazione con la visione attestante (*ṣuhūd*) di esse, e l'apertura di questa porta è proporzionata a ciò che Colui che dona vuole elargire di esse a chi vuole dei Suoi servitori, ma in continuo accrescimento. Le stazioni dei segni sono **[186]** limitate, ma i loro segni ed i loro segreti sono senza fine.

Poi egli continua così ad apprendere da questo mondo [del Mistero] i doni divini secondo i loro gradi e li comunica ai *fuqarā'* che sono al di sotto di lui secondo i loro gradi e le loro dimore, mentre il velo della disattenzione [*(gafla)* o oblio] da parte dell'essere contingente è abbassato di fronte a lui ⁽⁵⁹⁹⁾ finché la Mano santissima non si protende verso di lui con:

598 L'affermazione che "tutto ciò che entra nell'esistenza è finito" è riportata in una dozzina di capitoli delle *Futūḥāt*: 59 [I 292.19], 178 [II 353.29], 198 [II 399.35], 250 [II 551.27], 251 [II 552.19], 337 [III 143.7], 369 [III 361.13 e 363.22], 371 [III 419.15], 375 [III 472.24], 404 [IV 6.15], 524 [IV 167.4] e 558 [IV 320.1]. Nel Cap. 404 Ibn 'Arabī precisa: "Il Vero è identico alla Sua esistenza. Non si può dire di Lui che entri nell'esistenza poiché allora sarebbe finito, in quanto tutto ciò che entra nell'esistenza è finito. Il Produttore (*barī'*) è l'esistenza stessa. Egli non entra nell'esistenza: l'esistenza è la Sua quiddità (*māhiyya*). D'altra parte, tutto ciò che è altro che il Vero, o entra nell'esistenza ed è finito per questo stesso fatto, oppure non vi entra e non può essere descritto come finito. Realizza ciò, poiché non lo troverai menzionato altrove". Va ricordato che per Ibn 'Arabī i gradi dell'esistenza sono quattro: esistenza nell'entità, nella mente [per l'uomo, e nella Scienza per Allah], nella parola e nello scritto, come precisa nei capitoli 2 [I 54.3], 177 [II 309.22] e 558 [IV 315.23], ma il più delle volte quando parla di esistenza egli si riferisce solo al primo grado. Le saggezze non rientrano nell'esistenza entificata, ma esistono nella Scienza di Allah.

599 Nel cap. 32 [I 208.15] Ibn 'Arabī afferma che la disattenzione fa parte della costituzione naturale dell'uomo, nel cap. 463 [IV 82.16] aggiunge che essa è il più grande potere che governa l'uomo, e nel cap. 177 [II 309.11] precisa che essa è propria solo degli uomini e dei ginn. Quanto al velo della disattenzione, nel cap. 69 [I 399.17] afferma che esso impedisce di percepire l'attribuzione del tutto a Lui, come si addice alla Maestà di Allah, nel cap. 198 [II 419.35] aggiunge: "Sappi che Allah ha connaturato nell'uomo le disattenzioni, per misericordia verso di lui, ed egli trascura il *tawḥīd* di Allah a causa delle cause seconde che egli osserva in ogni istante ed in occasione delle quali ha luogo la genesi (*takwīn*); non c'è dunque alcuna percezione che attesti il volto stesso del Vero nelle cause seconde, per la presa che la disattenzione ha su di lui, e questo velo fa immaginare che la genesi derivi dalle cause seconde". Nel cap. 317 [III 67.22] spiega in questi termini la misericordia insita nella disattenzione: "Il Vero ha voluto nascondere questa stazione [della teofania] per misericordia verso coloro

“Ogni cosa è transeunte, salvo il Suo volto” (Cor. XXVIII-88) ⁽⁶⁰⁰⁾. Gli appare allora il velo dell’essere contingente e lo sbarramento della disattenzione dinnanzi ad esso e la *himma* si innalza per rompere quella barriera e sollevare il velo, e da dietro il velo viene annunciato: “Non arriva da Noi colui la cui mano afferra una cosa senza la Nostra Presenza. Rinuncia dunque: troverai la ricchezza e la quiete. E lascia il mondo a Colui che gli dà l’esistenza: vuoi forse essere un secondo provveditore (*razzāq*)?”.

All’ascolto di questo discorso il cuore si pente, chiede perdono e si umilia, e distoglie il suo occhio dall’osservazione di se stesso [cuore] e dalla contemplazione del suo specchio. Allora la Destra arrotola il cielo del cuore ⁽⁶⁰¹⁾ e toglie da esso i suoi esseri ed appare così l’occhio integro [del cuore]; e quando appare esso contempla la destra come la Destra, l’attributo come l’Attributo, il nome come il Nome e l’essenza come l’Essenza, ed il tutto si riunisce e l’insieme si armonizza. [Il servitore] prende conoscenza del Regno (*mulk*) nella sua totalità e lo trova nella sua presa, inscritto nella sua realtà essenziale in modo più sottile di quanto esso fosse nello specchio del suo cuore, in quanto ora egli lo contempla nello specchio di Colui che gli dà l’esistenza, ed esso è inscritto in lui da sottigliezza (*lutf*) a sottigliezza ⁽⁶⁰²⁾.

.....
che sarebbero stati soggetti all’osservanza delle regole, poiché sapeva che sarebbero stati soggetti ad essa e che Egli aveva decretato per loro degli atti di disobbedienza [...] Se avessero disobbedito a Lui per il Decreto ed il Destino, pur avendo ottenuto la teofania e la contemplazione, ciò sarebbe stato una grave mancanza di venerazione e di verecondia, la punizione sarebbe stata immensa e la misericordia non li avrebbe mai raggiunti. Poiché essi Gli disobbediscono essendo velati sussiste per loro un argomento per scusarsi: per questo la disattenzione e la dimenticanza dipendono dalla misericordia che il Vero ha assegnato ai Suoi servitori affinché potessero così trovare un argomento con cui scusarsi se venissero sollevate delle obiezioni contro di loro”. Infine, nel cap. 73, questione LXXXVI [II 93.25] afferma: “Ciò che ci impedisce di arrivare a questa stazione [della perfetta servitù] è solo la disattenzione, nient’altro: tra me ed essa c’è solo il velo della disattenzione e questo è un velo che non viene tolto [...] Se venisse sollevato questo velo verrebbe annullato il segreto della Signoria nei confronti di questa persona; è a ciò che si riferiva Sahl ibn ‘Abd Allāh, o chiunque l’abbia fatto, quando disse: “La Signoria ha un segreto, se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria”. Tuttavia l’ottenimento è possibile osservando se stessi, ma non so se l’essenza comporti il suo ottenimento e la sua manifestazione nell’esistenza, o no. Però so che ciò non avviene, e malgrado questo non smetto di rattristarmi per il suo [non] ottenimento, pur sapendo che ciò è impossibile, ed è opportuno che chi è buon consigliere di se stesso si sforzi al massimo di avvicinarsi a questa stazione”.

600 Nel cap. 559 [IV 417.18] Ibn ‘Arabī precisa che il pronome “suo” può essere riferito sia alla cosa che al Vero, ma in questo contesto è più appropriato il riferimento al Vero.

601 Riferimento a Corano XXI-103.

602 Cioè dalla sottigliezza dello specchio del cuore alla sottigliezza dello specchio del Vero.

Questa è la stazione in cui si contempla la creazione nel Vero⁽⁶⁰³⁾. A questa stazione ho alluso nella poesia che ho scritto ad Abū l-ʿAbbās ar-Rafās⁽⁶⁰⁴⁾, Allah sia soddisfatto di lui, dicendo:

*E di esse fa parte l'esistenza della creazione nel Vero: basati
su di essa e non apparirà presso di te alcuno spavento (nufūr).*

Questa è la meta estrema ed l'assise più elevata⁽⁶⁰⁵⁾; chi arriva ad essa e prende conoscenza delle sue realtà essenziali e dei suoi significati è colui per cui le cammelle da viaggio vengono rafforzate e per la cui visione i deserti vengono attraversati. Questo è il momento stabilito per il patto divino riguardo al quale Allah ha detto: "Invero coloro che fanno un patto con te fanno un patto soltanto con Allah: la mano **[187]** di Allah è sopra le loro mani" (Cor. XLVIII-10). A questa stazione, con ciò che è necessario, abbiamo dedicato un grande libro

603 Nel cap. 209 [II 495.22] Ibn ʿArabī precisa: "Gli iniziati, riguardo alla denominazione di contemplazione, affermano che essa si applica a tre idee: la contemplazione della creazione (*ḥalq*) nel Vero (*ḥaqq*), che corrisponde alla visione delle cose con le prove del *tawḥīd*, a cui abbiamo accennato precedentemente; la contemplazione del Vero nella creazione, che è la visione del Vero nelle cose; la contemplazione del Vero senza la creazione, che è la realtà essenziale della certezza senza alcun dubbio. Parlando di visione delle cose con le prove del *tawḥīd*, essi intendono l'unità (*aḥadiyya*) di ogni cosa esistente, che è la prova (*dalīl*) stessa dell'Unità del Vero; si tratta quindi di una prova della Sua Unità, ma non della Sua Essenza". Nel *Kitāb al-daḥāʾir wa-l-aḥqāq*, a pag. 32 dell'edizione citata, aggiunge: "Egli [l'amante rivolto alla Presenza divina] disse: "Non stupirti di ciò che vedi poiché io sono come uno specchio per Te. Questi sono i Tuoi tratti di carattere da cui sono caratterizzato ed è Te stesso che Tu vedi, non me, ma nella mia umanità che ha ricevuto questa teofania". [...] Questa è la stazione della visione del Vero nella creazione, e per alcuni di loro la stazione della visione del Vero nella creazione è più elevata della stazione della visione della creazione nel Vero. Il segreto di queste due stazioni è strabiliante: nello stato della loro beatitudine nel Paradiso e del loro disporre liberamente, gli uomini sono nella stazione della visione della creazione nel Vero ed hanno la podestate (*iqtidār*), e nella Duna [*kaṭīb*], sede della visione del Vero] essi hanno la visione della creazione nel Vero e con questo attributo ritornano al Paradiso. In realtà si tratta della visione del Vero nel Vero, poiché essi Lo attestano nella Duna".

604 Vi sono molte discordanze nei manoscritti riguardo a questo nome; quello che ricorre più frequentemente è ar-Rafās, attestato dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Majles 594, Bayazid 3750, Fatih 2874 e 2875 ed adottato da Abrār Aḥmad Shāhī, mentre ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura ar-Raqās, attestata solo dal manoscritto Azhariyya 2101. Non sono riuscito a trovare altri riferimenti a questa persona, né c'è traccia della poesia da cui è stato riportato il verso.

605 Nel cap. 5 [I 104.10] Ibn ʿArabī, parlando di coloro che hanno realizzato la stazione dell'eredità, che è la stazione più elevata, afferma: "Questo gruppo è costituito dai fedeli (*umanāʾ*) e dai confessori. Quando Allah li rinsalda con il Potere divino e li sostiene, essi sono con Lui in questa relazione (*nisba*) secondo l'aspetto della similitudine, e questa è la stazione più elevata alla quale si possa salire, ed è la meta più nobile alla quale si possa giungere. Essa è la meta estrema, poiché non c'è meta se non nel *tawḥīd*, e non in luoghi di arrivo (*mawārid*) o in ispirazioni che arrivano (*wāridāt*). Ed essa [stazione] è il luogo dell'assise (*al-mustawā*)", e nel *Kitāb muḥādarat al-abrār*, a pag. 217 del secondo volume dell'edizione citata riporta questa frase di Abū Madyan: "Il *tawḥīd* è la mia *himma*, ed è la mia Legge e la mia Sunna. Il *tawḥīd* è la meta estrema ed il rifugio e la dimora in cui parare. Esso è il fondamento su cui si basa l'esistenza e la natura primordiale di ogni neonato, ma riguardo ad esso gli uomini si suddividono in categorie: c'è chi è vicino e chi è compagno. Il grado più elevato consiste nel salire dai Nomi e dagli Attributi verso il *tawḥīd* dell'Essenza".

che abbiamo intitolato “Il patto del Polo” ⁽⁶⁰⁶⁾ ed in cui non ho menzionato altro che questa specifica stazione.

La mano di questo Imām elevato a questo rango è la sua pietra nera ⁽⁶⁰⁷⁾, il suo cuore è la sua Ka’ba ricercata ⁽⁶⁰⁸⁾, il suo corpo (*ġasad*) è il suo Ḥaram purificato, il suo segreto è il suo ‘Arafāt e la sua anima è il suo luogo in cui si lanciano i sassi ⁽⁶⁰⁹⁾.

606 Di quest’opera non sembra rimasto alcun manoscritto. Essa è menzionata, oltre che nei due elenchi autografi delle sue opere, anche nei capitoli 270 [II 571.35] e 336 [III 136.29] delle *Futūḥāt*.

607 In uno *ḥadīṭ* trasmesso da Ibn ‘Abbās ma non recensito nelle raccolte canoniche è affermato che: “La pietra nera è la [Mano] destra di Allah sulla Terra”. Ibn ‘Arabī fa riferimento ad esso una ventina di volte nelle *Futūḥāt*, spesso ricollegandolo al versetto “Invero coloro che fanno un patto con te fanno un patto soltanto con Allah: la mano di Allah è sopra le loro mani” (Cor. XLVIII-10). Nel cap. 73 [II 5.35] afferma inoltre che l’angolo della pietra nera è proprio del Polo supremo.

Il secondo pronome personale “suo”, in questa come nelle successive corrispondenze, oltre che al Polo può essere anche riferito ad Allah.

608 Nel cap. 355 [III 250.24] Ibn ‘Arabī afferma: “Quando Allah creò la Terra del tuo corpo pose in essa una Ka’ba, che è il tuo cuore, e pose questa casa centrale (*qalbī*), che è la più eminente delle case, nel credente; e notificò che i Cieli, in cui si trova la Casa visitata, e la Terra, in cui si trova la Ka’ba, non Lo comprendono, essendo troppo stretti per Lui, mentre Lo comprende il cuore di questa configurazione umana credente. Ciò che è inteso qui per comprensione è la scienza di Allah, sia Egli esaltato”.

609 Al-Kurdī nel suo commento riporta il seguente brano in cui Allah si rivolge ad Ibn ‘Arabī, tratto dal cap. 1 [I 50.30]: “Questa Mia Ka’ba è il cuore dell’esistenza ed il Mio Trono è per questo cuore un corpo limitato. Nessuno dei due Mi comprende (*wasī’anī*), né ciò che è stato comunicato riguardo ad essi ha fatto sapere di Me. La Mia Casa che Mi comprende è il tuo cuore ricercato, deposto nel tuo corpo visibile. Coloro che ruotano intorno al tuo cuore sono i segreti ed essi sono a guisa dei vostri corpi, quando essi circumambulano intorno a queste pietre. Coloro che circumambulano ruotando intorno al Nostro Trono che abbraccia (*muḥīṭ*) sono come coloro che circumambulano intorno a te nel mondo della tracciatura, e come il tuo corpo, nel rango, è inferiore al tuo semplice cuore, così è la Ka’ba con il Trono che abbraccia. Quindi coloro che ruotano intorno alla Ka’ba sono a guisa di coloro che ruotano intorno al tuo cuore per la compartecipazione di entrambi nella qualità di “cuore”. Coloro che ruotano intorno al tuo corpo sono come coloro che ruotano intorno al Trono, per la compartecipazione di entrambi nella qualità dell’abbracciare (*iḥāṭa*). E come il mondo dei segreti - che ruotano intorno al cuore che Mi comprende - ha la dimora più eccelsa e più elevata degli altri [Mondi], così voi, per l’attributo della nobiltà e della signoria, primeggiate su coloro che ruotano intorno al Trono che abbraccia, in quanto voi ruotate intorno al cuore dell’esistenza del mondo: voi siete quindi a guisa dei segreti dei sapienti. Mentre coloro che ruotano intorno al corpo del mondo sono a guisa dell’acqua e dell’aria. E come potreste essere uguali? Non Mi comprende altri che voi ed Io non Mi sono manifestato in una forma di perfezione se non nei vostri significati. Riconoscete dunque la misura di nobiltà elevata che vi ho concesso. Dopo tutto questo, Io resto il Grande, l’Eccelso. La limitazione non Mi limita e non Mi conosce né il signore, né il servitore. Sia santificata la Divinità: Essa trascende il fatto di essere còlta e di avere soci nella Sua dimora. Tu sei il recipiente (*inā*) ed Io sono Io. Non cercarMi dentro di te poiché ti affaticheresti [invano], né fuori di te poiché non saresti soddisfatto, ma non smettere di cercarMi poiché saresti infelice. CercaMi finché Mi avrai incontrato e sarai elevato”.

Questa è la stazione e questi sono i suoi segreti: il velo è stato tolto ed hanno brillato le sue luci, ed è apparsa la luna (hilāl) della completezza⁽⁶¹⁰⁾, la cui luce si espande verso coloro che osservano, ed è cessata per essa [l'oscurità del] la sua ultima notte⁽⁶¹¹⁾.

Ed ha illuminato i giardini del cuore nel suo dominio (malakūt), e le aurore hanno portato ogni realtà essenziale.

Durante la discesa (tanazzul)⁽⁶¹²⁾ si è attualizzato ciò che un cuore i cui veli sono stati rimossi per mezzo della distruzione (radā) predilige⁽⁶¹³⁾,

ed è apparsa la brezza (nasīm)⁽⁶¹⁴⁾ che scherza con i suoi ramoscelli, ed i suoi uccelli hanno volteggiato per i segreti dell'elevatezza.

I suoi fiori hanno elargito la fragranza dei loro profumi sulla gente degli odori⁽⁶¹⁵⁾ come favore da parte sua [del cuore].

Il cuore (fu'ād) si è innamorato perdutamente di lui⁽⁶¹⁶⁾, e le sue qualità sono state santificate ed i suoi pensieri hanno evitato il biasimo.

E lo spirito nobile (karīm) è disceso sul suo cuore di venerdì ed i suoi propositi sono stati raggiunti.

Certo il cuore sosta con la discesa finché non è arrivato per l'ospite il tempo di involarsi.

Chi è stato occupato dall'accumulo della ricchezza il suo accumulare non gli gioverà nulla nel giorno del suo arrivo [a Lui]⁽⁶¹⁷⁾.

610 Come già spiegato nell'introduzione, il termine *hilāl* è uno dei nomi della luna e si riferisce in particolare alla fase in cui appare come una falce, ma quando è qualificato dalla completezza si riferisce alla luna piena (*badr*). Nel cap. 2 [I 69.7] è riportato questo verso: “Se gli uomini vedessero le meraviglie che essa comporta, vedrebbero che la luna della fine del mese (*hilāl muḥāq aš-šahr*) è completa”. Il valore numerico del termine *badr* è 206, che è anche il valore numerico delle tre lettere che chiudono ogni verso, cioè la *alif*, la *rā'* e la *hā'*.

611 Cioè la notte in cui la luna non è visibile per gli uomini, essendo in congiunzione con il sole.

612 Per al-Kurdī si tratta della discesa verso il mondo della Possibilità e delle possibilità, mentre per aṣ-Ṣalāḥī si tratta della discesa dalla stazione della riunione alla stazione della seconda separazione. Pochi versi dopo la discesa è però attribuita allo Spirito.

613 Entrambi i commentatori leggono questo termine come sinonimo di *halāk*, rovina, distruzione, ed aṣ-Ṣalāḥī lo collega con l'estinzione (*fanā*). Nel cap. 73, questione CVI [II 104.3] Ibn 'Arabī afferma: “[Il servitore perfetto] è stato chiamato mantello (*ridā*) in quanto questo termine deriva da *radā*, che significa distruzione (*halāk*). Egli è annientato (*mustahlak*) nel Vero, per un annientamento totale, in quanto non appare nulla della sua esistenza come entità”.

614 Nel cap. 198 [II 393.7] Ibn 'Arabī afferma che il termine *nasīm* indica l'inizio del soffiare del vento, ma poche righe prima [II 392.26] aveva precisato che bisogna distinguere la brezza dello spirito dalla brezza del vento; la prima soffia dalla Presenza essenziale, dal Mistero santissimo, la seconda fa parte del mondo della Natura.

615 L'espressione *ahl ar-rawā'ih* ricorre anche nei capitoli 69 [I 468.13], 71 [I 654.10] e 367 [III 345.32]. Nel cap. 198 [II 392.18] Ibn 'Arabī afferma: “Abbiamo incontrato un gruppo di uomini degli odori ed 'Abd al-Qādir al-Ġīlī era uno di loro: riconosceva una persona con l'odorato. Il mio compagno Abū l-Badr mi ha riferito che Ibn Qā'id al-Awānī era andato a trovarlo ['Abd al-Qādir], poiché riteneva di avere una quota nella Via. 'Abd al-Qādir lo annusò per tre volte poi gli disse: “Non ti riconosco”. Si trattava di un insegnamento nei suoi riguardi, poiché la *himma* di Ibn Qā'id si elevò finché egli divenne uno dei Solitari”.

616 Il pronome suffisso *hu* può riferirsi allo spirito o alla luna piena. Per aṣ-Ṣalāḥī si tratta di Lui, cioè Allah, mentre al-Kurdī non si esprime.

617 . Cfr. Cor. LXIX-28: “La mia ricchezza non mi è stata di aiuto”. Il tema della ricchezza, che viene ripreso anche alla fine della poesia, è strettamente connesso con la mano destra (*yamīn*), poiché nel Corano il possesso

Chi è ricollegato ad [o: chi dipende da] una verità (ḥaqīqa) sopporta le avversità di essa finché la sua [di lui stesso] misura non viene vista ⁽⁶¹⁸⁾,
non come colui che si trova di sera a fuggire per esse [avversità]; chi è ricollegato è colui di cui non si teme la fuga.

Chi asserisce che l'Amato è suo compagno nel suo stato, la sua prova è il suo accogliere con gioia [le avversità].

Chi asserisce di possedere il governo dell'esistenza (ḥukm al-kiyān) ⁽⁶¹⁹⁾ gli altri (agyār) ⁽⁶²⁰⁾ lo hanno reso schiavo per il [suo] amore di essi.

Chi ha dichiarato di far parte della Sua gente, sia Egli glorificato, ha come testimoni i suoi dīkr – testimoni di chi è riuscito a trovare (wuğūd) [Lui], la cui veste interiore (šī'ār) è un comando di [fare] ciò che è bene per Legge ⁽⁶²¹⁾, e così la sua veste esteriore (dītār) ⁽⁶²²⁾ – [188]

il suo lamentarsi di ciò che vede, il suo tacere di esso, la lacrima della sua tristezza e la sua arsura.

Chi mette in disparte la Legge tradizionale non ha ottenuto nulla, anche se il suo faro fosse arrivato al Cielo.

Lo stato, che si tratti di un testimone (šāhid) o di ciò che arriva (wārid) ⁽⁶²³⁾, ha effetti che procedono allo stesso modo [di quelli] della passione ⁽⁶²⁴⁾.

(milk) è ripetutamente correlato ad essa nell'espressione: "ciò che le vostre destre possiedono (mā malakat aymānu-kum)".

618 Aṣ-Ṣalāhī riferisce la verità all'idea che il vero Agente è Allah e la misura alla consapevolezza di essere solo un Suo luogotenente; al-Kurdī invece spiega che la misura di cui si tratta è quella dell'anima del servitore presso il suo Signore, misura che non si conosce se non conoscendo se stessi.

619 Il termine *kiyān* può significare in arabo esistenza, sostanza, natura (*tabī'a*), ma può anche corrispondere al termine persiano che indica un Re. Al-Kurdī spiega l'espressione *ḥukm al-kiyān* come la posizione e il ruolo (*manṣīb*) di colui che possiede (*mālik*), mentre aṣ-Ṣalāhī la riferisce alla Natura o alla radice della realtà essenziale. A complicare la comprensione di questo verso vi è anche il fatto che in nessuno dei manoscritti si legge chiaramente *ḥukm*, mentre in quelli parzialmente vocalizzati, tra cui anche il manoscritto Yusuf Aga 5001, si legge *ḥikam*, saggezze. Questo verso sembra comunque contrapporre lo stato di colui che si illude di avere in mano il potere con quello di colui che è consapevole di essere nelle mani del suo Signore, cioè lo stato menzionato nei tre versi precedenti.

620 Nell'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb è stata adottata la lettura *aḡyār*, ed una nota spiega che tra i significati di questo termine vi è quello di un gruppo di stelle prossimo a Canopo, le palpebre degli occhi e gli Asini selvatici. Questa lettura è attestata solo dal manoscritto Yusuf Aga 5001, mentre in tutti gli altri si legge *agyār*.

621 Nel manoscritto Bayazid 3750 invece di *amrun bi-urfin šīr'atan* si legge *amrun yu'arrafu šar'u-hu*, un comando che viene fatto conoscere è la sua Legge, e questa è la lettura adottata da Abrār Aḥmad Shāhī.

622 I due termini *šī'ār* e *dītār* indicano rispettivamente gli indumenti che un uomo indossa a diretto contatto della sua pelle e quelli che vengono indossati sopra di essi. In uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXIV-56 e da Muslim, XII-139 è detto: "Gli Anṣār sono l'abito interiore e gli altri uomini l'abito esteriore".

623 Nel cap. 73, questione CLIII [II 132.25] Ibn 'Arabī definisce il testimone come "la traccia che la contemplazione lascia nel cuore di colui che ha contemplato, traccia che è secondo la forma di ciò che il cuore ha afferrato dalla visione di ciò che ha contemplato", e ciò che arriva come "i propositi lodevoli che arrivano al cuore senza uno sforzo intenzionale, e tutto ciò che arriva al cuore da parte di ogni Nome divino".

624 Al-Kurdī spiega che lo stato, come la passione, è percepibile esteriormente solo dagli effetti, trattandosi di una realtà sottile e non grossolana.

L'uomo o è credente, o miscredente o pretenzioso, e la sua [del pretenzioso] veste interiore (šī'ār) ⁽⁶²⁵⁾ è l'abito dell'ipocrisia.

La dimora elevata e maestosa ha una struttura fragile finché non [vi] stanno ⁽⁶²⁶⁾ i suoi abitanti.

L'intelligenza ('aql) ⁽⁶²⁷⁾, se tu concorri con il suo punto di vista (ra'y), è una sfera che ruota intorno all'ottenimento della stazione,

se le anime l'aiutassero, e solo i suoi carichi [o le sue colpe (awzār)] la velano dall'ottenimento dell'elevatezza.

E quando le arriva una sollecitudine da parte del suo Signore, subito i suoi visitatori girano intorno alla sua porta,

e tu vedrai, quando il Suo Spirito l'ha liberata dalla sua prigionia, che Colui che costringe (al-qahhār) la fa viaggiare di notte.

Ed essa ha cavalcato un cavallo dall'ampio petto, con chiazze nere, chiamato il Burāq, che è ineguagliabile nella corsa:

soffiano con esso i venti intensi e le sue criniere si lanciano verso i gradi celesti (tibāq) ⁽⁶²⁸⁾ ed i loro pianeti luminosi.

Essa non ha cessato di abbandonare ogni luce che splende dai due lati e non si è fermata in alcuna dimora,

625 Questo termine, quando non è correlato con *dīār*, significa segno e segnale.

626 Nei manoscritti si trovano quattro diverse versioni del verbo: *taqum*, *yaqum*, *yuqim*, *tuqim*. Ho adottato la prima, che è quella che ricorre più spesso, e che è la lettura di Abrār Aḥmad Shāhī, mentre 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb legge *tuqim*, attestato solo dal manoscritto Yūsuf Aga 5001. Al-Kurdī, che legge *yaqum*, interpreta il verbo come *yastaqim*, sono retti, e precisa che la rettitudine dipende dalla Legge, correlando questo verso con quello che recita: "Chi mette in disparte la Legge tradizionale non ha ottenuto nulla".

627 Nel Cap. 3 [I 94.31] Ibn 'Arabī precisa: "Non è possibile che la ragione ('aql) comprenda Allah. Essa accetta solo ciò che conosce per intuizione o ciò che le fornisce il pensiero (*fikr*): ora, la comprensione che ha di Allah il pensiero è errata e quindi anche la comprensione che ha di Lui la ragione per mezzo del pensiero è errata. Ma in quanto essa è intelligenza ('aql), il suo regime è solo di comprendere ed afferrare ciò che le si presenta, e talvolta Allah le fa dono della conoscenza di Lui ed essa la comprende, in quanto è intelligenza e non per mezzo del pensiero. In effetti questa conoscenza che Allah dona a chi vuole dei Suoi servitori, la ragione da sola non è in grado di coglierla, ma è in grado di riceverla"; e nel Cap. 47 [I 261.10] aggiunge: "Su quanto abbiamo detto vi sono grosse divergenze tra i saggi, che si dedicano alla speculazione e che non seguono la nostra via. Il teologo non ha invece alcuna parte in questa questione, proprio perché è teologo e non un saggio; quest'ultima denominazione invero si applica a colui che mette insieme la scienza divina [o metafisica], la scienza naturale [o fisica], la matematica [o le scienze esatte] e la logica, che sono le quattro categorie delle scienze. La via per ottenere queste scienze può essere o il pensiero o il dono, che è l'effusione (*ḥayd*) divina; la via dei nostri compagni si basa su quest'ultima e per essi, nel pensiero, non c'è alcuna via di accesso poiché in esso può insinuarsi l'errore, la verità a cui esso arriva è solo presunta e non si può quindi essere sicuri di ciò che esso apporta. [...] Per questo viene detto riguardo alle scienze della Profezia e della Santità che esse sono al di là del limite della ragione e che la ragione non ha alcun accesso ad esse per mezzo del pensiero, ma può riceverle, soprattutto nel caso di chi ha l'intendimento sano, in cui non ha il sopravvento l'ambiguità dell'immaginazione e del pensiero, causa del guasto della sua riflessione".

628 Questo termine ricorre in Cor. LXVII-3 e LXXI-15 ed è riferito ai sette Cieli.

finché non è apparso al suo cuore il Sole dell'esistenza ⁽⁶²⁹⁾ *e non è apparso all'occhio del suo cuore il suo obiettivo più profondo* (iḍmār) ⁽⁶³⁰⁾.

Gli spiriti si sono incontrati nel suo Malakūt ed i suoi fiumi si sono congiunti con i suoi mari ⁽⁶³¹⁾.

Ha teso la destra per un patto speciale ed il suo Prediletto ha fatto apparire ad essa [mano] il volto della soddisfazione.

Quando è apparsa al suo occhio la bellezza della stazione, i suoi azrār ⁽⁶³²⁾ *sono stati cuciti su di lei come un califfato* ⁽⁶³³⁾.

Poi si è allontanata (iltawā) ⁽⁶³⁴⁾ *precipitandosi di notte verso il suo corpo, temendo che il suo giorno [la] palesasse* ⁽⁶³⁵⁾.

E le sue cammelle hanno portato alla corte del suo regno dei pegni, [cammelle] che i suoi pii hanno guidato.

629 Questa espressione ricorre anche nella poesia iniziale del cap. 19 [I 166.1]; non si tratta del sole planetario, che è già stato superato, ma del Sole spirituale. Entrambi i commentatori riferiscono l'espressione alla realtà essenziale muḥammadiana, ma non ho trovato nelle opere di Ibn 'Arabī che ho consultato evidenza testuale di questa assimilazione.

630 Questa è l'interpretazione di aṣ-Ṣalāḥī, che assimila il verbo *admara* a *istaqṣā*, arrivare in una ricerca al massimo della questione; ma questo verbo significa anche "nascondere", "decidere, concepire nella propria mente o nel proprio cuore", ed "usare un pronome (*damīr*)". Al-Kurḍī lo interpreta come il segreto (*mustatir*) che il cuore ed il Signore sono uno.

631 Aṣ-Ṣalāḥī è incerto quanto al soggetto dei possessivi "suo" e "suoi": il primo ed il terzo potrebbero essere riferiti al Sole dell'esistenza, ed il secondo all'intelligenza di colui che viene fatto viaggiare, oppure tutti e tre potrebbero essere riferiti o al Sole dell'esistenza o all'intelligenza. Al-Kurḍī non si esprime al riguardo.

632 Questo termine non è traducibile in italiano con una o due parole: si tratta di piccoli pezzi di legno che vengono cuciti nei bordi del foro centrale di una tenda in modo da creare un anello nel quale entra il pilastro centrale di sostegno (*qawām*). La tenda è assimilabile alla stazione ed il pilastro assiale ed il foro centrale, o occhio solare, sono simboli polari, sì che la frase sembra alludere all'investitura del califfato. Un altro significato del termine è bottoni o asole [di una camicia] ed in questo caso il verbo passivo non significherebbe cucire, ma allacciare o abbottonare. Per aṣ-Ṣalāḥī il termine si riferisce agli spiriti del Malakūt, mentre al-Kurḍī vi legge erroneamente *awzār*.

633 Nel capitolo 73 [II 6.27] Ibn 'Arabī precisa: "Ma per quanto riguarda i Poli, intesi nel senso in cui tale denominazione si applica a loro in modo assoluto, senza alcuna aggiunta, non ve n'è che uno solo in ogni epoca, ed egli è tra gli Approssimati; e questo Polo è anche l'Aiuto (*gawṭ*) ed il Signore (*sayyid*) della comunità nella sua epoca. Tra di essi vi è chi ha l'autorità anche esteriormente ed ottiene quindi il califfato esteriore, così come possiede il califfato interiore quanto alla sua stazione spirituale, come ad esempio Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān, 'Alī, al-Ḥasan, Mu'āwiyya ibn Yazīd, 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz e al-Mutawakkil; e vi è invece chi detiene esclusivamente il califfato interiore e non ha esteriormente alcuna autorità, come ad esempio Aḥmad ibn Hārūn ar-Raṣīd as-Sabtī ed Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. Ma la maggior parte dei Poli non ha autorità esteriore".

634 Questo verbo può significare anche piegarsi, torcersi, avvolgersi in spire.

635 Nel cap. 367 [III 342.33] Ibn 'Arabī afferma: "[Il Profeta] fu fatto viaggiare di notte 34 volte; una volta con il suo corpo e le restanti con il suo spirito, mediante una visione. Quanto agli Intimi essi fanno dei viaggi spirituali ed istmici (*barzahīyya*) in cui contemplano significati incorporati in forme sensibili per l'immaginazione, ricevendo la scienza dei significati che quelle forme comportano". Anche in questo caso colui che viene fatto viaggiare non è accompagnato dal suo corpo e quindi al termine del viaggio si ricongiunge di notte al suo corpo. Va osservato che a differenza del viaggio notturno profetico e del viaggio stesso compiuto da Ibn 'Arabī, descritto nel cap. 367 e nel *Kūtāb al-isrā'*, qui non ci sono soste nei sette Cieli, come se il viaggio fosse finalizzato solo al patto con cui viene conferito il califfato interiore.

.....

Ed i suoi messaggeri si sono indirizzati per il suo decreto verso ogni cuore che non ha cessato di prediligere.

Le spade di formule incantatorie ('azā'im) da parte sua hanno salvaguardato i suoi lati ed i suoi compagni notturni hanno fatto la ronda presso la sua porta.

Dove sono coloro che hanno realizzato i suoi attributi? Questi ⁽⁶³⁶⁾ sono i nemici, dove sono i suoi aiutanti? [189]

Chi asserisce l'amore dell'Imām, i suoi [dell'Imām] mari lo hanno scaraventato dal lato della sorte (manūn) ⁽⁶³⁷⁾,

ed egli ha assalito l'esercito dell'esistenza [o della Natura] con il filo di una spada il cui tagliente (girār) ⁽⁶³⁸⁾ non è intaccato dai colpi.

Chi guida col suo faro coloro che sono dotati d'intelletto, quello è il Califfo le cui tracce vanno seguite. Coloro che fanno un patto con te invero sono coloro che fanno un patto con Colui i cui segreti sono sublimi.

La tua destra è per loro la pietra nobilissima: i suoi migliori si sottomettono ad essa, o Califfo (naṣba) ⁽⁶³⁹⁾.

O solenne patto dell'accettazione (riḍwān) [divina], rimarrai ben accolto finché le sue cammelle gravide saranno inutili per l'Imām ⁽⁶⁴⁰⁾.

Invero le dimore sono desolate fintanto che la purezza dell'argento non le abita, insieme al suo oro ⁽⁶⁴¹⁾.

636 Il pronome non si riferisce a coloro che hanno realizzato i suoi attributi, bensì a ciò da cui le formule incantatorie ed i guardiani della sua porta lo salvaguardano. Questi versi, dopo il ricongiungimento dell'intelligenza con il corpo, si riferiscono al Polo, denominato Califfo ed Imām.

637 Questo termine, che ricorre in Cor. LII-30, significa anche morte e vicissitudini del tempo.

638 Questo termine, che in arabo è alla fine del verso, è omissso nell'edizione di Abrār Aḥmad Shāhī.

639 Questo termine implica un senso di verticalità e significa letteralmente albero, pilastro indicatore.

640 L'espressione "cammelle gravide" ricorre in Cor. LXXXI-4 ed il loro abbandono, in quanto non più utili, si riferisce all'avvento dell'Ora. La frase allude al fatto che questo patto sarà valido fino alla fine dei tempi.

641 Aṣ-Ṣalāhī interpreta le dimore come il mondo, l'argento come i sapienti esteriori e l'oro come i sapienti interiori e spiega che senza il Califfo il mondo è desolato.

La ricchezza (māl) ripara ogni cosa guasta ⁽⁶⁴²⁾, e per mezzo di essa la pietra d'inciampo viene meno a colui che è magnanimo (ḡawād). ⁽⁶⁴³⁾

[190] La sfera del ventre

Nel desiderio del ventre ⁽⁶⁴⁴⁾ vi è un segreto ⁽⁶⁴⁵⁾ di cui non ha scienza ⁽⁶⁴⁶⁾ se non chi contempla Colui che fornisce i mezzi di sussistenza (razzāq) come Uno che nutre (razzāq) ⁽⁶⁴⁷⁾.

Se non fosse per il nutrimento e per il segreto della sua saggezza non spunterebbero rami e non vedresti radici.

Mangia dunque in modo lecito se Colui che rende lecito si trova nel tuo cuore come Colui che dona e che crea.

Sappi, figliolo, che quando Allah, sia magnificata la Sua lode, vuole innalzare il Suo servitore eletto alle stazioni elevate fa avvicinare a lui i suoi nemici affinché intensifichi il suo combattimento nei loro confronti e si occupi innanzitutto di lottare contro di loro, prima di lottare contro gli altri nemici che sono più lontani da lui. Egli, sia esaltato, ha detto: “O voi

642 Il termine ricchezza non indica qui il fatto di essere ricchi (*ganā*), ma ciò per cui si è ricchi. Entrambi i commentatori sottintendono il verbo spendere, cioè il distribuire la ricchezza che è stata ricevuta a coloro che ne hanno bisogno è uno strumento per rimediare ai propri errori. Questo verso è riportato anche nel cap. 304 [III 19.14], dedicato alla conoscenza della dimora del preferire la ricchezza alla povertà, appartenente alla presenza mosaica, e del preferire la povertà alla ricchezza, appartenente alla presenza cristica, e subito dopo Ibn ‘Arabī afferma: “Questo [spendere la ricchezza invece di accumularla] è un metodo (*tariqa*) che la gente della nostra Via ha trascurato, ritenendo che l’essere ricchi per Allah, sia Egli esaltato, faccia parte dei massimi gradi, e ciò li ha velati dal realizzare l’avvertimento riguardante la povertà verso Allah, che è il loro vero attributo. Ed essi lo hanno posto in modo implicito nell’essere ricchi per Allah, per il loro amore di essere ricchi, che corrisponde all’uscire dal loro attributo. Invero l’uomo è colui che conosce la sua misura, realizza il suo attributo, non lascia la sua sede e fa restare sulla sua anima la veste di onore del suo Signore ed il soprannome ed il nome con cui Egli lo ha nominato dicendo: “Voi siete i poveri verso Allah ed Allah è il Ricco, il Lodato” (Cor. XXXV-15)”.

643 Questa seconda parte del verso sembra riecheggiare un proverbio arabo che dice: “[Anche] il destriero (*ḡawād*) talora inciampa”, cioè come al destriero viene perdonato il fatto di inciampare, così a colui che è magnanimo nell’erogare la sua ricchezza viene perdonato il fatto di commettere degli errori.

Yad e *ḡawād* hanno lo stesso valore numerico, cioè 14, e quando sono determinati dall’articolo valgono 45, che è anche il valore numerico di *Adam*, il primo Califfo sulla Terra, ed il numero dei versi di questa poesia, che è la più lunga del libro dopo quella dedicata alla luna piena.

644 Cioè l’appetito per il cibo e le bevande, il cui eccesso sfocia nel vizio di gola. Va notato che mentre nelle lingue occidentali tale vizio è correlato alla gola, in arabo esso è correlato al ventre.

645 Il significato di questo segreto verrà spiegato da Ibn ‘Arabī nell’ultima sezione del capitolo dedicato alla sfera del ventre.

646 Nell’edizione di Abrār Aḥmad Shāhī al posto di *ya lamu-hu* si legge *yudriku-hu*, lo percepisce, attestato solo dal manoscritto Bayazid 3750.

647 Al-Kurdī spiega che si tratta della contemplazione di Lui come il nutrimento dei nutrimenti, il nutrimento assoluto ed il primo nutrimento, poiché Egli è la radice dell’esistenza di ogni cosa.

che credete, combattete i miscredenti che sono vicini a voi, e che essi trovino in voi durezza” (Cor. IX-123).

Ciò che spetta al *ṣūfī* e ad ogni uomo assistito [da Dio] rispetto a questo versetto è di considerare in esso la sua anima che comanda il male ⁽⁶⁴⁸⁾, la quale lo porta a tutto ciò che è vietato e biasimato e lo distoglie da ciò che è obbligatorio e raccomandato, per l’opposizione che Allah ha connotato in essa. Essa è il più prossimo dei miscredenti e dei suoi nemici e solo quando egli l’ha combattuta, uccidendola o facendola prigioniera, può prendere in considerazione gli altri [nemici], conformemente a ciò che comporta la sua stazione e la sua dimora.

L’anima è il più caparbio dei nemici ed il più forte come determinazione e combatterla è la più grande guerra santa ⁽⁶⁴⁹⁾. Colui che si muove con fermezza in questo attacco e realizza il significato di questa espressione, li affronta [i nemici] nel *Malakūt* come un sovrano ed il Regno (*mulk*) gli è compagno.

Sennonché, quest’anima nemica e miscredente, che comanda il male, ha un grande potere sull’uomo ed un’autorità immensa per mezzo di due spade affilate con le quali taglia il collo anche agli uomini nobili e forti. Esse sono il desiderio del ventre e dell’organo riproduttivo ⁽⁶⁵⁰⁾, che hanno asservito e fatto prigioniere tutte le creature; la loro potenza e la grandezza del loro agire sono tali che l’Imām, l’argomento dell’Islām, Abū Ḥāmid al-Gazālī, ha dedicato ad esse, nella sua *Rivificazione delle scienze tradizionali*, un libro intitolato: *Il libro della rottura dei due desideri* ⁽⁶⁵¹⁾, ed allo stesso modo si sono occupati di esse i più grandi sapienti, Allah sia soddisfatto di loro.

Ciò che ti riguarda in questo capitolo è di smussare il filo della prima spada, che è il ventre, poi viene l’organo riproduttivo, al fine di [ottenere] i suoi carismi e le sue dimore, similmente

648 Questa espressione ricorre in Cor. XII-53, ed è spesso considerata come un’affermazione divina, ma nel cap. 57 [I 286.34] Ibn ‘Arabī afferma: “L’anima non comanda il male da se stessa e questo viene attribuito ad essa soltanto perché è ricettiva all’ispirazione della scelleratezza da parte di Satana e per la sua ignoranza del regime giuridico di ciò che le viene ispirato [...] L’affermazione di Allah, sia Egli esaltato: “Certo l’anima comanda il male” (Cor. XII-53), non è il giudizio di Allah su di essa, poiché Allah ha soltanto riportato ciò che ha detto la moglie del potente [Putifarre] di fronte a lui, e se lei abbia colto nel segno o meno in questa attribuzione è un’altra questione, di cui non si parla [nel Corano]. Anzi, a suo favore è il fatto che l’anima biasima se stessa dopo aver accettato ciò che Satana le ha ordinato di fare. Quindi questa notificazione che l’anima incita al male non è il giudizio di Allah, né fa parte di ciò che ha detto Giuseppe, su di lui la Pace”.

649 Nel cap. 70 [I 564.13] Ibn ‘Arabī riporta il seguente *ḥadīth*, non recensito nelle raccolte canoniche: “L’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Siete tornati dalla piccola guerra santa alla grande guerra santa”, intendendo la guerra contro le anime ed il contrastarle nelle loro passioni che allontanano dalla via di Allah, sia Egli esaltato”.

650 Cioè l’appetito sessuale; il termine *farğ*, qui tradotto come organo riproduttivo, si applica ad entrambi i sessi.

651 Si tratta del XXIII libro, tradotto in francese da Hassan Boutaleb con il titolo *La maîtrise des deux désirs*, Albouraq, Parigi, 2012, ed in inglese da Timothy Winter con il titolo *Al-Ghazali: On disciplining the soul & On breaking the two desires*, Islamic Texts Society, 2016.

a quanto è stato detto in precedenza riguardo alle parti del corpo che **[191]** abbiamo menzionato.

Sappi, figliolo, che Allah ti fornisca gli eserciti del sostegno e ti aiuti a vivificare la parola del *tawhīd*, che Allah ha dato potere su questo servitore debole e misero chiamato uomo a due desideri immensi e a due grandi flagelli, per i quali la maggior parte degli uomini perisce. Essi sono il desiderio del ventre ed il desiderio dell'organo riproduttivo, ma quest'ultimo, pur avendo un potere immenso e forte, è inferiore al desiderio del ventre, poiché non trova sostegno se non nel potere del desiderio del ventre e quando questo nemico viene dominato diminuisce l'affanno per [il desiderio del] l'organo riproduttivo, anzi esso può svanire del tutto.

Questo desiderio del ventre porta innanzitutto il suo possessore a riempirsi di cibo (*ta'ām*), malgrado egli sappia che la radice di ogni malattia è l'indigestione ⁽⁶⁵²⁾, che essa [malattia] riguardi la vita tradizionale o il fisico.

La malattia fisica che questa indigestione produce consiste nella corruzione delle membra a causa di vapori deteriorati, da cui derivano infermità e malattie che portano alla rovina ⁽⁶⁵³⁾, come è stato riportato riguardo a Sulaymān ibn 'Abd al-Malik ibn Marwān ⁽⁶⁵⁴⁾. Egli era ingordo nel mangiare, ed un giorno uscì e vide un animale che portava una cesta piena di uova cotte; mentre era a cavallo si fece portare dei fichi e continuò a mangiare fichi insieme alle uova finché non arrivò all'ultimo uovo della cesta. Sentì allora una pesantezza allo stomaco che lo fece morire e raggiungere la tomba. Osserva come questo desiderio lo ha condotto alla sua morte. Chiediamo ad Allah la buona salute nella tradizione, in questo mondo e nell'altro.

Venne detto ad aš-Šiblī ⁽⁶⁵⁵⁾, Allah sia soddisfatto di lui: “Ieri tuo figlio ha fatto indigestione per la quantità di cibo che ha mangiato”, ed egli rispose: **[192]** “Se morisse non farei la *ṣalāt* su di lui”, come per dire a suo rimprovero: “Egli ha ucciso se stesso”. Questa è la malattia fisica.

652 Nel cap. 397 [III 560.11] Ibn 'Arabī riporta il seguente *ḥadīth*, non recensito nelle raccolte canoniche: “Lo stomaco è la casa della malattia e la dieta è il vertice della cura. La radice di ogni malattia è l'indigestione”.

653 Nel cap. 69 [I 532.1] Ibn 'Arabī afferma: “Quando l'uomo non fa attenzione al suo nutrimento e non bada all'integrità della sua complessione e dello spirito vitale che governa la natura del suo corpo, le facoltà si ammalano e si indeboliscono: l'immaginazione e la concezione formale si deteriorano per i vapori deteriorati che escono dal cuore, la riflessione è debole e la memoria è scarsa, e la ragione è fuori uso per il deterioramento degli strumenti con cui percepisce le faccende”.

654 Si tratta del settimo califfo Umayyade, che morì nell'anno 99 dall'Egira.

655 Celebre *ṣūfī* nato a Sāmarrā' nell'anno 247 dall'Egira e morto a Baghdad nell'anno 334. Dopo aver ricoperto importanti cariche pubbliche all'età di 40 anni entrò nella Via e divenne discepolo di al-Ġunayd. Ibn 'Arabī lo menziona una ventina di volte nelle *Futūḥāt*.

.....

Quanto alla malattia nella vita tradizionale, la quale conduce alla perdizione perpetua, è che essa ti porta all'eccesso nel guardare, nel parlare, nel camminare, nell'accoppiarsi e ad altri tipi di movimenti che portano alla perdizione. E se la faccenda è in questi termini è necessario, per chi abbia intelligenza, non riempire assolutamente il suo ventre di cibo e di bevande.

Se egli segue una Legge rivelata, cercando la via della salvezza, si impone a lui come obbligo l'evitare ciò che è proibito e lo scrupolo nelle cose considerate dubbie. Quanto a colui che ha realizzato è obbligo per lui evitarle [le cose dubbie] come ciò che è proibito, in ogni circostanza, poiché uno non viene rovinato se non dal suo ventre: da esso deriva la bramosia, lo scarso scrupolo in ciò che viene acquisito e la trasgressione dei limiti imposti da Allah, sia Egli esaltato.

Per Allah, per Allah, figliolo, è indispensabile ridurre il buon nutrimento nel vestire e nel mangiare, poiché anche il vestiario è il nutrimento del corpo, come il cibo di cui si diletta, in quanto lo protegge dall'aria fredda e calda, che sono a guisa della fame e della sazietà, e della sete e dell'essere dissetati da un diverso punto di vista.

Mangia, bevi e vestiti per conservare il tuo corpo nella tua adorazione, non per la tua anima, poiché il corpo non esige da te altro che tamponare la fame con qualsiasi cosa ed una protezione dall'aria fredda e calda con qualsiasi cosa; che si tratti di pane di farina bianca con carne o di un pugno di legumi, entrambi placano la sua fame, e che si tratti di un drappo o di un mantello di lana per lui è indifferente, poiché lo scopo è di essere protetto dal freddo e dal caldo.

Quanto all'anima, essa non esige da te se non il cibo buono, dal buon sapore e di bell'aspetto, e lo stesso per la bevanda, la cavalcatura, la residenza e il vestiario. Di ogni cosa essa vuole solo **[193]** quella più bella, più elevata di dimora e più costosa, e se fosse in grado di essere l'unica a possedere il meglio di tutto ciò, ad esclusione delle altre anime, non risparmierebbe fatica per ottenerlo. Ciò che la porta a questo è la ricerca della preminenza e del predominio, al fine di essere osservata ed additata, senza che si volga lo sguardo ad altre, e non si cura che ciò sia proibito o lecito.

Il corpo non è così: ciò che vuole è solo di essere protetto da ciò che abbiamo menzionato; in queste cose il corpo è colui che cerca ciò che protegge, in particolare riguardo al cibo, alla bevanda, al vestiario ed alla dimora e quant'altro è di giovamento a lui, mentre l'anima o la ragione conforme alla Legge sono quelle che lo abbeverano e lo nutrono.

Se è l'anima a provvedere al nutrimento del corpo ed a curarsi della sua protezione, esso si immerge nelle cose dubbie e viene invischiato in quelle proibite, poiché l'anima comanda il

male ed è placata dal [soddisfacimento del] le passioni; essa va in rovina e manda il corpo in rovina nelle due dimore, poiché non è detto che qui raggiunga ciò che desidera ed a cui mira. Il comando divino [in contrapposizione al comando dell'anima] è un sostentamento fissato [o noto (solo ad Allah)] e spartito ed un termine assegnato ⁽⁶⁵⁶⁾.

Se è la ragione conforme alla Legge a provvedere al suo nutrimento, essa è vincolata e prende la cosa quando è permessa, ponendola nel suo diritto ⁽⁶⁵⁷⁾ e tralasciando i cibi gustosi anche se sono leciti, come un pugno di verdure o un pezzo di orzo, per amore di ciò che è meglio di essi [cioè il nutrimento dell'aldilà], preferendo la fame alla sazietà, il grezzo al fine. La sua coperta è il suo indumento, il suo guanciale è il suo braccio, il suo cibo è ciò che capita, e la sua *himma* è in ciò che è presso il suo Patrono, dalla visione di Lui a ciò che è inferiore ad essa di quanto è permanente, diversamente dall'anima, la cui *himma* è connessa con ciò che è bello adesso; ma osserva [figliolo] il loro esito finale.

Se essa [l'anima] osservasse la moglie vedrebbe ciò il cui esito finale è un cadavere putrido e fetido; se essa osservasse l'abito costoso vedrebbe uno straccio che sarà gettato nella spazzatura, poiché tale è il suo esito; se essa osservasse una residenza elevata e dominante, bella nella costruzione e nella decorazione, vedrebbe ciò il cui esito sono delle macerie desolate; se essa osservasse un cibo accurato vedrebbe ciò che diventa uno scarto putrido, che tappa il naso **[194]**, al punto di gettarlo per l'intensità del suo tanfo; e così per la bevanda ed altre cose simili.

Dio volesse che [l'anima] mettesse fine qui a [questo] stato e non vi fossero conseguenze per esso [servitore] nell'ultima dimora, quando verrà chiesto: "Come hai guadagnato ed in cosa hai speso?"! E verrà interrogato riguardo alla guaina che avvolge la metà del nocciolo del dattero e alla guaina che avvolge il nocciolo del dattero, anzi riguardo a ciò che ha il peso di un pulviscolo.

Osserva quanto è spregevole il lato interiore di questo mondo: le sue dimore sono delle rovine, le sue donne e le sue cavalcature dei cadaveri, i suoi cibi e le sue bevande degli scarti maleodoranti. Chiediamo ad Allah che ci protegga [da esse].

656 L'espressione "sostentamento fissato (*rizk ma lūm*)" ricorre in Cor. XXXVII-41, il sostentamento spartito (*maqsūm*) allude al versetto Cor. XLIII-32: "Noi abbiamo spartito per loro i loro mezzi di sussistenza nella vita di questo mondo", e l'espressione "termine assegnato (*aḡal musammā*)" ricorre 21 volte nel Corano.

657 Nel cap. 61 [I 299.32] Ibn 'Arabī afferma: "Allah gli fa apparire la forma del cibo come quella di una cosa brutta, affinché egli non si metta a mangiarlo, malgrado per se stesso esso si presenti a chi lo percepisce nella sua condizione abituale sotto forma di qualcosa da mangiare. Ma dal punto di vista della Legge la non liceità ha più diritto dell'aspetto esteriore".

L'argomento decisivo contro di noi in questo è evidente, poiché se si trattasse di una notificazione sarebbe un po' una scusa ⁽⁶⁵⁸⁾, mentre tutto questo è oggetto di constatazione diretta da parte nostra, per il cambiamento attestato di questi stati, e l'argomento contro la sua anima sussiste per chi è intelligente se essa [anima] gli chiedesse queste cose. E magari, malgrado tutto questo, essa venisse lasciata con ciò [che desidera]! La malattia incurabile, la sventura maggiore e la disgrazia più grande è che essa, nella più grande gioia (*asarr*) ⁽⁶⁵⁹⁾ in cui si trova per questi stati – se ciò è decretato per essa ed Allah le conferisce ciò che essa desidera secondo quanto Egli vuole – verrà privata di ciò e della dimora di questo mondo per mezzo della morte e verrà trasferita in una dimora in cui non troverà nulla se non ciò che ha fatto precedere nella sua vita di quaggiù per mezzo di un'opera buona compiuta, ma non l'ha fatta ⁽⁶⁶⁰⁾. Essa non avrà luogo ove riparare, poiché non l'ha acquisito nella sua vita, né si è sforzata di farlo, e resterà imprigionata nel *Barzah*, in balia del Volere di Allah, sia Egli esaltato.

Avendo stabilito ciò, figliolo, sappi che ciò che ti si impone riguardo al cibo, quanto all'evitare ciò che è vietato e ciò che è dubbio di esso, è rivolto a te anche riguardo al vestiario e l'averne poco è come l'usare poco del primo. Queste sono le due classi di cose di cui ha bisogno ogni aspirante, quanto al resto, come le dimore ed altro, non tutti ne hanno bisogno, poiché Allah ha dato esistenza per loro alle grotte, alle caverne ed alle moschee. Il bisogno che accomuna tutti gli uomini è il vestito ed il cibo, e per questo Egli, sia esaltato, ha detto: “In esso [Paradiso terrestre] ti spetta **[195]** di non soffrire la fame né di essere nudo, ed in esso non soffrirai la sete né il calore del sole” (Cor. XX-118 e 119) e non ha detto di più, poiché ciò che è indispensabile è quanto abbiamo menzionato ed il resto non è necessario se non in un certo momento, quando c'è il bisogno di esso, a differenza di questo [il cibo ed il vestiario]. Sia glorificato il Giudice, il Giusto.

Ibrāhīm ibn Adham ⁽⁶⁶¹⁾, Allah sia soddisfatto di lui, ha detto: “Il boccone a cui rinunci alla tua cena combattendo la tua anima è meglio per te della veglia di una notte”, questo se si tratta di qualcosa di lecito; quanto a ciò che è vietato non se ne parla, poiché non c'è alcun

658 In quanto la notificazione potrebbe non essere arrivata all'orecchio di qualcuno.

659 Non vi è concordanza tra i manoscritti su questo termine: nel manoscritto Majles 594 si legge *asr*, forza di carattere [come in Cor. LXXVI-28], vincolo, prigionia, oppure totalità, come in *bi asri-hi*; nei manoscritti Shehit Ali 1351 e 1431, Bayazid 3750 e Aya Sofya 2120 si legge *ašarr*, peggiore; nei manoscritti Fatih 2874 e 2875, ed Azhariyya 2101 si legge *asarr*, elativo di *sarr*, che causa la più grande gioia, ed il manoscritto Yusuf Aga 5001 non è ben leggibile. Aṣ-Ṣalāhī vi legge *ašar*, baldanza, ed al-Kurdi *asr*; quanto alle edizioni 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato *asarr*, senza segnalare altre letture, ed Abrār Aḥmad Shāhī *asr*.

660 Nei manoscritti Shehit Ali 1431, Bayazid 3750, Azhariyya 2101, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120 si legge invece: “e se non l'ha fatta essa ...”.

661 Celebre *ṣūfī* originario di Balḥ (Afganistan), della cui provincia divenne re. A seguito dell'episodio precedentemente riportato nel testo [vedi nota 431] rinunciò agli onori mondani e si trasferì in Siria, dove morì nell'anno 161 o 162 dall'Egira. Nel cap. 73 [II 18.15] Ibn 'Arabī afferma che egli era uno dei capi degli asceti (*zuḥḥād*), una delle categorie degli Intimi.

bene in esso: “non c’è recipiente pieno peggiore del ventre riempito di ciò che è lecito” ⁽⁶⁶²⁾. Questo è quanto ha detto riguardo alla moderazione, ed egli è tra i principali Maestri nella via della salvezza. Inoltre, riguardo alla buona acquisizione, ha detto: “Rendi buono il tuo pasto [con la liceità] e non preoccuparti di ciò che ti manca della veglia della notte e del digiuno del giorno”. Ciò che è lecito, che Allah ti assista, è buono e non produce se non qualcosa di buono. Egli, sia esaltato, ha detto: “Le cose cattive sono per i cattivi ed i cattivi sono per le cose cattive; le cose buone sono per i buoni ed i buoni sono per le cose buone” (Cor. XXIV-26).

In questo [versetto], dalla prospettiva dei *ṣūfī* e dello sguardo divino, si trova parte di ciò che abbiamo ora menzionato, in quanto chi è cattivo presso Allah Egli non lo nutre se non con i cibi cattivi, e gli atti cattivi non procedono se non dai cattivi. E così per i cibi buoni, che sono quelli leciti, Allah, sia Egli esaltato, non nutre con essi se non coloro che sono buoni presso di Lui, e allo stesso modo da coloro che sono buoni presso Allah, sia Egli esaltato, non procedono se non gli atti buoni, o questi cibi stessi [che sono leciti]. Le cose cattive, cioè quello che è vietato, sono atte solo per i cattivi, così come essi sono atti per esse, ed allo stesso modo le cose buone con i buoni: chi è atto per una cosa, quella cosa è atta per lui ⁽⁶⁶³⁾.

Quando l’uomo si nutre di ciò che è lecito e ne prende poco, come ha detto [il Profeta], su di lui la pace: “Al figlio di Adamo bastano due bocconi per tener dritta la sua schiena” ⁽⁶⁶⁴⁾, le membra sono ben disposte agli atti di obbedienza, il cuore è occupato nel colloquio intimo, la lingua nella recitazione e nella menzione (*dīkr*), l’occhio nella vigilanza, e il sonno se ne va per la scarsità dei vapori umidi **[196]** che arrecano il sonno ⁽⁶⁶⁵⁾. Il nutrirsi di ciò che è lecito porta l’uomo all’obbedienza e il ridurre il cibo lo porta al vigore nell’obbedienza e fa svanire per lui il torpore: quale vantaggio è maggiore di questi due? Dobbiamo quindi sforzarci solo per ottenerli e pregare Allah che li faccia continuare.

Ciò che è indispensabile per te che cerchi di essere guidato, che Allah sia di giovamento a me ed a te, è di non mangiare se non ciò che conosci, se ti fai carico della tua anima ⁽⁶⁶⁶⁾; il

662 *Ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XXXIV 47, e da Ibn Ḥanbal, IV-132. Ibn ‘Arabī lo cita anche nel cap. 560 [IV 504.7] ove afferma: “Guardati dalla gozzoviglia (*biṭna*), poiché essa porta via la perspicacia (*fiṭna*): mangia per vivere e vivi per obbedire al tuo Signore, non vivere per mangiare e non mangiare per impinguarti. Non c’è recipiente pieno peggiore del ventre riempito di ciò che è lecito”

663 Tutto ciò si ricollega al tema della correlazione o corrispondenza (*munāsaba*).

664 *Ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XXXIV 47, Ibn Māḡah, XXIX-50, e da Ibn Ḥanbal, IV-132. Ibn ‘Arabī lo cita nei capitoli 71 [I 660.18], 106 [II 188.14], 333 [III 125.13], 397 [III 560.13] e 560 [IV 545.30].

665 Nel cap. 70 [I 595.4] Ibn ‘Arabī afferma che: “mangiare è una causa dell’ottenimento del sonno, per i vapori umidi [o calmanti] che esso produce e da cui viene il sonno”. Il riferimento ai vapori umidi sembra risalire al trattatello di Aristotele sulla veglia ed il sonno, incluso nei suoi *Parvalia*.

666 Entrambi i commentatori precisano che si tratta di colui che non ha un Maestro che si fa carico della sua anima.

vertice della vita tradizionale è lo scrupolo e la rinuncia è quella che conduce ai vantaggi, e chi compie un'opera senza scrupolo è ingannato (*maḥdū*).⁶⁶⁷

Sforzati per quanto puoi di mangiare dal lavoro della tua mano, se hai un mestiere, altrimenti cura gli orti ed il bestiame, ed attieniti alla rettitudine in ciò in cui ti sforzi, seguendo la via prescritta dalla Legge e lo scrupolo salutare che non fa restare nel cuore traccia di dubbio, se vuoi far parte di coloro che hanno successo. E questo non ti sarà possibile se non dopo aver ottenuto la scienza prescritta delle fonti di guadagno, del lecito e dell'illecito: questo è indispensabile per te, sempre se sei tu a farti carico della tua anima.

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 (⁶⁶⁷). 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. Vivi felice affrettandoti a conformarti a ciò che ti comanda e ciò che ti vieta; se ti ordina di esercitare un mestiere esercitalo per il suo ordine, non per la tua passione, e se ti ordina di stare seduto stai seduto per il suo ordine, non per la tua passione. Egli conosce meglio di te ciò che ti fa bene e tra gli uomini è quello che maggiormente chiede ad Allah il tuo bene per mano sua, poiché sarai una delle sue luci che correranno **[197]** davanti a lui (⁶⁶⁸); e [chiede il tuo bene] in considerazione della fratellanza nella fede per mezzo del buon consiglio (*nuṣḥ*), che è raccomandato dalla Legge ed in cui consiste la religione (⁶⁶⁹); ed anche in considerazione del fatto che egli ti troverà nella sua bilancia a

667 Ibn 'Arabī ha dedicato il cap. 181 [II 364.26] alla venerazione dei Maestri spirituali. In esso ribadisce quanto qui espresso, ma afferma anche che se nel cuore dell'aspirante ritorna la venerazione verso il Maestro, l'aspirante può riprendere a frequentarlo con profitto [II 365.24].

668 Riferimento a Cor. LXVI-8. Nel cap. 73 [II 27.2] Ibn 'Arabī spiega che queste luci sono le opere integre che il credente ha mandato avanti [(*qaddama*) o fatto precedere] presso Allah.

669 Riferimento allo *ḥadīṭ*: "La religione (*dīn*) è il buon consiglio (*naṣīḥa*)". Chiesero: "A chi, o Inviato di Allah?". Ed egli rispose: "Ad Allah, al Suo Inviato, agli Imām dei musulmani e alla loro gente", riportato da al-Buḥārī, II-42, Muslim, I-95, at-Tirmidī, an-Nasā'ī, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo riporta per esteso nel cap. 560 [IV 468.27 e 547.6] e lo cita nei capitoli 71 [I 658.1], 76 [II 145.4], 290 [II 650.9] e 374 [III 467.23]. Nel cap. 71 precisa anche che Allah gli ha ordinato più volte, senza intermediari, di dare il buon consiglio ai suoi servitori. A questo *ḥadīṭ* egli dedica un lungo commento nel cap. 560 [IV 468.27 a 470.24], ove precisa: "Sappi che il *niṣāḥ* è il filo, il *minṣaḥa* è l'ago, il *nāṣīḥ* è il sarto ed il sarto è colui che mette insieme le parti del tessuto finché diventano una camicia o quello che sia, ed egli fa buon uso di esso mettendone insieme le parti, e non le mette insieme se non con la sua abilità nel cucire (*nuṣḥ*). Il *nāṣīḥ* nella religione di Allah è colui che ricongiunge

dar peso a ciò che è leggero da parte sua; ed in considerazione del fatto che per mezzo di te incrementa i discepoli dei Maestri ed aumenta il numero dei suoi [del Profeta] seguaci, poiché i sapienti sono gli eredi dei Profeti, ed egli, su di lui la Pace, ha detto: “Grazie a voi supererò in numero le [altre] comunità” ⁽⁶⁷⁰⁾.

Se questo Maestro anela a rendere felice te ed altri, tanto che desidera che tutti gli uomini stiano bene tramite lui, egli anela a ciò solo per incrementare i seguaci di Muḥammad, su di lui la Pace, poiché lo ha sentito dire: “Grazie a voi supererò in numero le [altre] comunità”. Questa è una stazione elevata, per la sua estinzione al suo interesse nel suo ruolo di guida, essendo il suo obiettivo solo quello di innalzare il prestigio di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e di magnificarlo. E se l'intenzione del Maestro è connessa con questo, Allah, sia Egli esaltato, lo ricompensa per ciò nella stazione.

Come si può dunque dubitare di un Maestro per l'esiguità del consiglio [dato] a chi cerca, malgrado [il Maestro] possieda gli aspetti che abbiamo menzionato ed i benefici che egli ricava da essi in conformità al suo proposito ed alla sua intenzione?

Il motivo per il quale il Maestro è oggetto di dubbio, o riguardo all'esiguità del suo consiglio, o riguardo al non raggiungimento [da parte dell'aspirante] della sua stazione, è la constatazione che l'apertura tarda a venire al suo discepolo, malgrado sia stato al suo servizio per anni, ma in realtà ciò dipende da cause che il Maestro conosce bene, o dal lato di colui che cerca, o dal lato della stazione a cui il Maestro vuole innalzarlo, e l'uomo è stato creato impaziente ⁽⁶⁷¹⁾.

Colui che cerca è lento a progredire e vuole accelerare il percorso. Mai e poi mai! Qual è la sua situazione rispetto al detto di al-Ġunayd, Allah abbia misericordia di lui, quando gli venne chiesto: “Come hai fatto ad ottenere ciò che hai ottenuto?” ed egli rispose: “Stando seduto sotto a questo gradino per trent'anni” ⁽⁶⁷²⁾ indicando un gradino della sua casa? Allo stesso modo Abū Yazīd al-Biṣṭāmī lavorò la sua anima come un fabbro per dodici anni, poi la lavorò come un lavandaio per cinque anni, poi si adoperò a tagliare la sua cintura (*ḡunnār*) ⁽⁶⁷³⁾ esteriore per otto anni, poi si adoperò a tagliare la sua cintura interiore per altrettanti anni, poi, dopo tutto ciò, gli restarono ancora molti ostacoli da superare. **[198]**

i servitori di Allah con ciò in cui sta la loro felicità presso Allah, e che ricongiunge Allah con le Sue creature, il che corrisponde alla sua affermazione: “Il buon consiglio nei confronti di Allah”.”.

670 *Hadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd, XII-11, e da an-Nasā'ī, XXVI-8. Ibn 'Arabī lo cita nel cap. 73, questione CXLV [II 125.12] e nel cap. 367 [III 352.7]

671 Riferimento a Cor. XVII-11 e XXI-37.

672 Questo aneddoto è menzionato anche nella introduzione [I 31.8]. Al-Quṣayrī, nella sua *Risāla*, a pag. 20 dell'edizione citata, riporta: “Fu chiesto ad al-Ġunayd: “Da dove hai ottenuto questa scienza?”, ed egli rispose: “Stando seduto a disposizione di Allah per trent'anni sotto a quel gradino”, additando un gradino della sua casa”.”

673 Termine di origine greca che indica la cintura di corda che nei tempi antichi la gente del Libro (cristiani, ebrei e zoroastriani) indossava per distinguersi dai musulmani.

O tu che cerchi, perché non osservi qual è il tuo stato rispetto agli stati di questi signori? Dov'è il tuo sforzo rispetto al loro sforzo? Considera l'insufficienza della tua anima ed il fatto che non sei degno dell'apertura, e rivolgiti alla tua anima con rimprovero dicendole: "Se tu volessi le loro stazioni spirituali seguiresti i loro metodi". Considera il tuo Maestro con l'occhio della magnificazione e con il massimo della diligenza e della sincerità, e di alla tua anima: "Se egli sapesse un bene di te lo direbbe, e se te lo dicesse mentre sei in questo cattivo stato ti tireresti indietro e saresti allontanata da lui. È invece opportuno che tu sia contenta che egli ti abbia accolto e della sua condotta con te, poiché ciò è una buona novella per te da parte di Allah. In effetti se il Maestro pensasse che tu non sei un'opera buona non ti avrebbe preso e non ti avrebbe fatto avvicinare, ma egli invece ha sperato in te ed ha notato in te segni promettenti. Sii quindi diligente, sforzati ed aiutalo [nel suo lavoro] su di te, forse Allah ti darà l'apertura ⁽⁶⁷⁴⁾ e sarai tra coloro che hanno successo". Rimproverala con questo genere di invettiva e non condividere la sua disperazione, poiché: "Non dispera nel conforto di Allah se non la gente miscredente" (Cor. XII-87).

Quando vedi che Allah ti ispira questo rimprovero e questa costrizione della tua anima, sappi che tu sei voluto (*murād*) e che Allah, sia Egli esaltato, non ti ha ispirato ciò se non perché Egli, sia glorificato, ha già decretato che ti prenderà per mano.

Se invece vedi che Egli, sia glorificato, non ti assiste in questo e che i tuoi atti non procedono in ciò, non biasimare se non la tua anima, e non parlar male del Maestro, poiché incorreresti nell'ignominia in questo e nell'altro mondo insieme.

Sii attento, figliolo, a ciò che ti ho indicato e dedicati a ciò a cui ti ho incitato ed a ciò che ti ho riservato nel mio buon consiglio, ed aspetta, tu che cerchi, l'apertura di Allah, fosse anche per tutta la tua vita, e non disperare del conforto di Allah.

Sappi, figliolo, che il lecito è difficile da conseguire sotto l'aspetto dello scrupolo, poiché esso è molto poco e non tollera l'eccesso e lo spreco; anzi, se seguirai scrupolosamente ciò a cui si attiene la gente dello scrupolo è probabile che il tuo nutrimento sia a stento sicuro per te: come puoi arrivare con esso a soddisfare uno dei desideri dell'anima? **[199]**

Come al-Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ ibn Asad ⁽⁶⁷⁵⁾, uno degli Imām del gruppo, il cui padre era morto e gli aveva lasciato tot e tot migliaia di dirham, ma egli non ne prese nulla, dicendo: "Mio

674 Riferimento a Cor. V-52.

675 Abū 'Abd Allāh al-Ḥārīṭ ibn Asad al-Muḥāsibī nacque a Baṣra nell'anno 165 dall'Egira ma trascorse la maggior parte della sua vita a Bagdad, ove morì nell'anno 243. Il suo soprannome *al-muḥāsibī* significa "colui che rende conto delle proprie azioni" ed è indicativo del suo metodo di purificazione dell'anima, basato soprattutto sull'esame di coscienza. Nel capitolo 43 [I 244.34] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che Abū 'Abd Allāh al-Ḥārīṭ ibn Asad al-Muḥāsibī faceva parte della generalità (*āmma*) di coloro che posseggono questa stazione spirituale [dello scrupolo (*wara'*)], mentre Abū Yazīd al-Bisṭāmī e, nella nostra epoca, il nostro Maestro Abū Madyan, facevano parte della sua élite (*ḥāṣṣa*)".

padre sosteneva la predestinazione e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Non si trasmette l'eredità tra coloro che hanno due religioni [diverse]” ⁽⁶⁷⁶⁾.”

Come un altro a cui il padre aveva lasciato tot e tot migliaia di dinari ed egli si rifiutò di prenderli, dicendo: “Mio padre era un mercante e non padroneggiava la scienza, e forse gli è capitato di fare un'usura senza accorgersene”. Colui che abbiamo menzionato era Ibn al-Qāsim ⁽⁶⁷⁷⁾, discepolo di Mālik ibn Anas ⁽⁶⁷⁸⁾, Allah sia soddisfatto di loro: una volta aveva noleggiato una bestia da soma per fare un viaggio e venne da lui un uomo con una missiva, dicendogli: “Porta questa con te per recapitarla ad un tale”, ed egli, Allah sia soddisfatto di lui, rispose: “Non ho pattuito con il proprietario della bestia di trasportare ciò”.

E come Abū Yazīd quando percorse tot e tot parasanghe per restituire al venditore la formica ed il dattero (*tamara*) **[200]** che era caduto [con la formica] tra quelli che aveva acquistato.

E come Abū Madyan, nei nostri tempi, che per scrupolo non mangiò l'ortaggio chiamato bietolone (*qataf*) perché è denominato “l'ortaggio dei Romani”. Questo è quanto di più perfetto io abbia sentito riguardo allo scrupolo, e così via per altri esempi simili su come si è comportata la gente del gruppo, Allah sia soddisfatto di loro.

Per Allah, per Allah, o figliolo, sorveglia la tua anima in modo da non seguirla nel suo desiderio per queste pietanze costose, poiché se la segui e si rinforza in te l'idea che se [anche] te le procurassi per la loro squisitezza le prenderesti [solo] sotto il profilo della considerazione [del loro Creatore] ⁽⁶⁷⁹⁾, essa [anima] acceca la tua vista interiore, ti svia con un inganno ed introduce in te una sorta di interpretazione riguardo al tuo mezzo di sussistenza (*maksab*) affinché il tuo denaro (*dirham*) aumenti [in modo da acquisire i cibi costosi], per ciò che è connesso con quel desiderio, fino a portarti al coinvolgimento nelle cose dubbie, che sono

676 *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd, XVIII-10, at-Tirmidī, XXVII-16, Ibn Māğah, XXIII-6, ad-Dārimī, XXI-29, e da Ibn Ḥanbal, II-187 e 195. Ibn 'Arabī lo menziona nel cap. 386 [III 532.14] ove spiega che tra due figli di un padre miscredente, l'uno credente e l'altro miscredente, solo quest'ultimo può ereditare dal padre, in quanto la parentela tradizionale ha la precedenza sul lignaggio, cioè sulla parentela del sangue.

677 'Abd ar-Raḥmān ibn al-Qāsim al-'Ataqī al-Miṣrī, morì nell'anno 191 dall'Egira all'età di 61 anni. Fu compagno per 20 anni di Mālik ibn Anas ed autore del *Kitāb al-mudawwana*, uno dei principali testi della scuola mālikita.

678 Mālik ibn Anas morì nell'anno 179 dall'Egira all'età di 85 anni, dopo aver trascorso quasi tutta la sua vita a Medina. La sua opera principale è il *Kitāb al-muwatta'*, o Libro della via appianata, che richiede 40 anni di lavoro e che costituisce una delle prime raccolte di *ḥadīṭ*. Mālik ibn Anas è l'eponimo della scuola (*madhab*) mālikita, ma come precisa Ibn 'Arabī nel Cap. 69 [I 494.19] né lui, né gli Imām eponimi delle altre tre scuole, intendevano fondare una scuola, tant'è che Mālik ibn Anas rifiutò la proposta del Califfo di adottare la sua opera come “codice” di comportamento. Il *Kitāb al-muwatta'* è stato tradotto da Roberto Tottoli per le edizioni Einaudi, Torino, 2011.

679 Questo inciso è l'interpretazione di al-Kurḍī.

.....

il corriere (*barīd*) del proibito, in quanto “Chi pascola intorno all’area proibita è prossimo a cadere in essa” ⁽⁶⁸⁰⁾.

Chiudile quindi questa porta e non darle da mangiare se non ciò che la rafforza a compiere ciò che le è stato imposto e di cui essa deve farsi carico secondo il requisito della moderazione che ti ho menzionato, e lo stesso vale per il vestiario.

Guardati dall’eccedere nella spesa, anche se lecita e pura, poiché l’eccesso è biasimato e chi lo compie è uno che sperpera e che è criticato. Egli, sia esaltato, ha detto: “Coloro che sperperano sono fratelli dei demoni” (Cor. XVII-27), ed ha detto: “O figli di Adamo, indossate il vostro ornamento presso ogni moschea, mangiate e bevete, ma non eccedete, poiché Egli non ama coloro che eccedono” (Cor. VII-31) e questo include il vestiario, il cibo e le bevande.

Il ventre, figliolo, è il più grande dei nemici dopo la passione (*hawā*), e l’organo riproduttivo viene dopo di loro, Allah ci preservi dai desideri e ponga una barriera tra noi e le infermità.

Sappi che le opere connesse con questa parte del corpo comportano dei carismi e delle dimore, come nel caso delle altre parti del corpo. **[201]**

Tra i suoi carismi, che non comportano inganno né seduzione, vi è [per il servitore] quello di essere salvaguardato nel suo cibo, nella sua bevanda e nel suo vestito per mezzo di un segno indicatore che Allah, sia Egli esaltato, gli proietta o nella sua anima o nella cosa stessa in cui sussiste l’attributo del divieto o del dubbio, affinché egli non prenda una cosa che non sia buona. I loro segni indicatori sono molteplici e le loro particolarità sono difficilmente elencabili, ma i loro principi sono riconducibili a ciò che abbiamo menzionato.

Come al-Ḥārīt ibn Asad al-Muḥāsibī, Allah sia soddisfatto di lui, che quando gli veniva presentato un cibo in cui vi era un dubbio, si metteva a pulsare un’arteria nel suo dito ⁽⁶⁸¹⁾.

O come la madre di Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Allah abbia misericordia di lui, che fintanto che fu gravida di Abū Yazīd non allungò mai la sua mano verso un cibo proibito.

Un altro viene chiamato e si sente dire: “Astieniti!”; un altro viene colto da uno svenimento (*giṣyān*) ⁽⁶⁸²⁾; ad un altro il cibo diventa di fronte a lui sangue; un altro vede nero su di esso; un altro lo vede come un maiale, e così via per altri segni indicatori simili, con cui Allah privilegia i Suoi Intimi ed i Suoi Puri.

680 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXXIV-2, Muslim, VI-107, an-Nasāʾī, XLIV-2, Ibn Māğah, XXXVI-14, e da Ibn Ḥanbal, IV-269 e 270. Ibn ‘Arabī lo menziona nei capitoli 68 [I 369.19], 69 [I 408.3] e 72 [I 688.6].

681 Lo stesso aneddoto è riportato da al-Quṣayrī nella sua *Risāla*, a pag. 59 dell’edizione citata.

682 Questo termine si trova nei manoscritti Yusuf Aga 5001, Shehit Ali 1431, Fatih 2874 e Asafiyya 58; in tutti gli altri si legge *giṣyān*, cioè nausea, e questa è la lettura adottata da Abrār Aḥmad Shāhī.

Essi sono riconducibili a tre categorie: la prima è che il segno indicatore si manifesti in te stesso; la seconda è che si manifesti nella cosa da cui astenersi; la terza è che si manifesti una voce che chiama esteriormente o interiormente avvertendo di quella dubbiosità, e questa terza categoria è di diverse specie nelle sue modalità, che abbiamo menzionato, commentando gli stati di Abū Yazīd, nel libro che abbiamo intitolato “La chiave delle serrature dell’ispirazione del *tawḥīd*” ⁽⁶⁸³⁾.

Tra i suoi carismi vi è quello in cui poco cibo è sufficiente per saziare un gruppo numeroso, come è stato riportato riguardo [202] ad uno di loro che aveva ricevuto la visita di alcuni fratelli ma che aveva provviste per una sola persona; egli spezzò il pane, lo coprì con il telo (*mandīl*) e fece mangiare i fratelli attingendo sotto il telo, finché tutti ebbero mangiato, ed il pane restò com’era, senza che ne mancasse nulla.

Questa è un’eredità profetica del gesto dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando “stese il tappeto di cuoio e chi aveva il frumento (*burr*) venne con il suo frumento, e chi aveva i noccioli di dattero (*nuwā*) venne con i suoi noccioli di dattero, finché venne riunita una piccola quantità di essi, ed egli [il Profeta] invocò su di essa la *baraka*; poi gli uomini ne presero nelle loro scodelle fino a riempirle” come narra lo *ḥadīth* riportato da Muslim ⁽⁶⁸⁴⁾.

Una cosa simile è quella che è stata raccontata riguardo al vestiario, che rientra in questo capitolo, da Abū ‘Abd Allāh at-Ta’ūdī, Allah abbia misericordia di lui ⁽⁶⁸⁵⁾. Egli prese una pezza di stoffa, la tenne sotto il suo manto e ne fece uscire un capo, dicendo al sarto: “Prendi ciò che ti serve”. Il sarto non smise di tagliare di essa ciò che Allah volle, in una quantità fuori dal comune, tanto che il sarto gli disse: “Questa pezza non finisce mai!” ed egli la tirò fuori da sotto il suo manto dicendo: “È finita!”. Magari [il sarto] avesse taciuto! Si dice [in un’altra versione] che il sarto fosse lui stesso e che colui che si meravigliò fosse il proprietario della pezza, che la tirò fuori e disse: “È finita!”.

Tra i carismi di questa stazione vi è anche la trasmutazione dell’unica specie che c’è nel piatto in diverse specie di cibo nella percezione di colui che mangia, se uno dei presenti lo desidera.

683 Di quest’opera non sono noti manoscritti esistenti. Nel suo *Fihrist*, a pag. 83 dell’edizione curata da Bakri Aladdin, Damasco, 2020, Ibn ‘Arabī precisa di averla redatta a Ceuta.

684 *Ḥadīth* riportato da Muslim, I-45.

685 Originario di Fes, ove morì nell’anno 580 dall’Egira, fu compagno di Abū Ya’zā. Alcuni aneddoti su di lui sono riportati da Ibn az-Zayyāt at-Tādīlī [morto nel 627 H] nel suo *Kitāb at-taṣawwuf ilā riḡāl at-taṣawwuf*, di cui è stata pubblicata una traduzione francese con il titolo *Regards sur le temps des soufis*, Editions Eddif, Casablanca, 1995. La sezione dedicata ad Abū ‘Abd Allāh at-Ta’ūdī si trova alle pag. 198-199, ove viene affermato che era uno dei Solitari (*afrād*).

Una persona degna di fede mi ha riferito che il nostro signore, il Maestro dei Maestri, Abū Madyan fu testimone di ciò da parte di uno degli Uomini nel corso del suo peregrinare (*siyāḥa*) ⁽⁶⁸⁶⁾. Essendo in uno dei [suoi] momenti uscito con l'intenzione di peregrinare, incontrò uno degli Intimi di Allah, sia Egli esaltato, e camminò con lui non molto lontano e visitò una vecchia che stava in una grotta, secondo un lungo racconto. Poi il Maestro ritornò dalla vecchia alla fine del giorno e si sedette da lei, finché arrivò un suo figlio, che si dedicava all'adorazione in una parte di quella montagna. Questi entrò, salutando **[203]** il Maestro Abū Madyan, Allah sia soddisfatto di tutti loro, e la vecchia presentò un viatico in cui c'era un piatto e del pane, sì che il Maestro ed il giovane si misero a mangiare. Il Maestro disse: "Avrei desiderato che fosse così", oppure si presentò questo proposito nella sua anima, ed il giovane gli disse: "Di: "Nel nome di Allah", o nostro signore, e mangia ciò che hai desiderato". Dissi: "Nel nome di Allah" e mangiai, ed ecco il gusto che avevo desiderato. E non cessai di esprimere il desiderio [che provavo] ed il giovane ripeté quanto aveva detto ed io provai il gusto che avevo desiderato. E si trattava di un piccolo ragazzo, con la peluria sulle guance, che Allah ci includea tra i Suoi Intimi.

Tra i loro carismi vi è anche quello in cui al possessore di questa stazione si presenta un ginn o un Angelo con ciò di cui ha bisogno quanto a cibo, bevanda e vestito, oppure gli viene fornito sospeso nell'aria, come capitò ad uno di loro che aveva bisogno di acqua nel deserto e che avendo sentito sopra la sua testa un tintinnio alzò il capo e vide una coppa, sospesa ad una catena d'oro, da cui si abbeverò per poi lasciarla. Uno di loro venne visto mentre una persona che si librava nell'aria gli forniva una pagnotta; gli venne chiesto chi fosse ed egli rispose: "È l'angelo dei mezzi di sussistenza [cioè Michele]" ⁽⁶⁸⁷⁾. Uno di loro venne visto

686 Nel cap. 73 [II 33.8] Ibn 'Arabī spiega che questo termine significa: "percorrere la Terra per riflettere mediante la visione delle tracce dei secoli passati e delle nazioni perite in precedenza" ed aggiunge che alcuni conoscitori di Allah, consapevoli che la Terra fiorisce grazie alla menzione di Allah, come atto di elemosina da parte loro percorrono le aree meno abitate della Terra perché ne possano fruire.

687 L'aneddoto è riportato estesamente nel cap. 560 [IV 550.19] : "Abū l-Qāsim al-Biḡāyī mi ha riferito che Abū 'Abd Allāh al-Gazzāl [...] ha detto: "Alle riunioni del nostro Maestro Abū l-'Abbās ibn al-'Arīf as-Šinhāgī, assisteva un uomo che non parlava, non interrogava e non frequentava nessuno del gruppo: quando il Maestro aveva finito di parlare egli usciva e nessuno lo rivedeva più al di fuori della riunione. Io fui intrigato da questo comportamento e provai anche nei suoi riguardi una specie di timore reverenziale. Desiderai allora entrare in rapporti con lui ed arrivare a conoscerlo a fondo. Una sera, separandoci all'uscita dalla riunione del Maestro, io lo seguii senza che egli mi notasse, ed ecco che arrivati a una stradina della città, dall'aria discese su di lui una persona con in mano del pane che gli diede, per poi scomparire subito. Io allora, bruscamente, lo trattenni da dietro e lo salutai. Egli mi riconobbe e mi ricambiò il saluto. Gli domandai chi fosse quella persona che gli aveva portato il pane, ma egli non rispose, finché, essendosi convinto che non me ne sarei andato senza una spiegazione, mi disse: "È l'Angelo dei mezzi di sussistenza che viene da parte di Allah a portarmi ogni giorno la parte che mi spetta, in qualsiasi posto della Terra del mio Signore in cui mi trovi. Allah mi ha onorato di questo favore fin dall'inizio della mia vita devota, dopo che ero entrato nella via spirituale: quando non avevo più soldi e mi trovavo senza risorse, Egli mi faceva cadere dal cielo davanti a me la somma necessaria per acquistare ciò che era indispensabile al mio sostentamento ed io la spendevo finché non si esauriva; allora di nuovo mi arrivava da parte di Allah una somma uguale, ma non vedevo allora la persona che me la portava". Allah, sia

mentre una donna sconosciuta gli offriva del cibo ed essendogli stato chiesto chi fosse egli rispose: “È questo basso mondo, che è al mio servizio” ⁽⁶⁸⁸⁾ **[204]**.

Tra i carismi di questa stazione vi è anche quello di bere dell’acqua amara o salata come se fosse dolce; [a me capitò] bevendo dalle mani di Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī al-Ḥāḡḡ ⁽⁶⁸⁹⁾, uno tra i discepoli eletti del Maestro, il conoscitore, Abū Madyan, Allah sia soddisfatto di entrambi, che soleva chiamarlo “colui che ha fatto il pellegrinaggio senza errori (*al-ḥāḡḡ al-mabrūr*)” ⁽⁶⁹⁰⁾.

Di essi fa parte il fatto che Zayd mangi del cibo per ‘Amr, mentre questi è assente, ed ‘Amr si senta sazio e senta il gusto di quel cibo che Zayd ha mangiato al posto suo, come se lui stesso lo avesse mangiato, senza sapere cosa sia successo. Questo è capitato anche al menzionato al-Ḥāḡḡ, Abū Muḥammad al-Mawrūrī, Allah sia soddisfatto di lui, con Abū l-‘Abbās ibn al-Ḥāḡḡ Abū Marwān, a Granada, come mi ha riferito il menzionato Abū l-‘Abbās, al posto del quale era stato mangiato [il cibo da al-Mawrūrī] a casa del Maestro, l’asceta, il giurista, il giurista,

Egli esaltato, ha detto riguardo a Maria, figlia di ‘Imrān: “Ogni volta che Zaccaria entrava da lei nella nicchia trovava da lei del nutrimento. Egli chiese: Da dove viene, Maria?, ed ella rispose: Viene da parte di Allah” (Cor. III-37)”. Il racconto è riportato anche nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, vol. II, pag.254 dell’edizione citata.

688 L’aneddoto è riportato anche nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, vol. II, pag.254 dell’edizione citata.

689 L’episodio è menzionato anche nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 193 della traduzione pubblicata nel n. 7 di *El Azufre Rojo*, Murcia, 2020: “Una volta giunsi ad una [fonte di] acqua tanto dolce che non si riusciva a bere tutta d’un colpo e me la diede da bere con la sua mano una persona che mi era compagna, tre o più manciate, finché fui dissetato, ma quando poi ne presi con la mia mano non ero in grado di berla tanto era amara, e l’acqua era la stessa”. Nel Cap. 462 [IV 76.15] Ibn ‘Arabī riferisce: “Allah, sia Egli esaltato, mi ha fatto conoscere il Polo di coloro che si affidano [ad Allah] (*al-mutawakkilūn*), ed ho visto l’abbandono fiducioso (*tawakkul*) girare intorno a lui come se fosse il mulino quando gira intorno al suo cardine (*qutb*). Si trattava di ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, della città di Mawrūr [oggi Moron de la Frontera, a circa 60 chilometri da Siviglia] nell’Andalusia: egli era il Polo del *tawakkul* nel suo tempo”. D’altra parte, nel Cap.560 [IV 510.13] aggiunge: “il nostro compagno ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, fu uno tra i grandi integri (*ṣāliḥūn*). Egli aveva un fratello che era morto. Lo vide in sogno e gli disse: “Che cosa ha fatto Allah con te?” ed [il fratello] rispose: “Mi ha fatto entrare in Paradiso, ove mangio, bevo e mi coniugo”. L’altro gli disse allora: “Non è di questo che ti chiedevo. Hai visto il tuo Signore?”, ed egli rispose: “No! Non Lo vede se non chi Lo conosce”. Poi si svegliò, montò la sua cavalcatura e venne da noi a Siviglia e ci raccontò il sogno. Quando ebbe terminato, disse: “Sono venuto da te perché tu mi faccia conoscere Allah” e stette al mio servizio finché conobbe Allah nella misura in cui è concesso all’essere contingente di conoscerLo, per via dello svelamento e della contemplazione, non per via delle argomentazioni speculative. Allah abbia Misericordia di lui”. Come riporta nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag.120 dell’edizione citata, fu su richiesta di ‘Abd Allāh ibn al-Mawrūrī, presso il quale aveva trovato il *Libro del Segreto dei Segreti* (*kitāb sirr al-asrār*), scritto dal Saggio di Dū l-Qarnayn [cioè Aristotele] quando fu troppo debole per andare con lui [Alessandro], che Ibn ‘Arabī compose in quattro giorni quel trattato, finalizzato ad indicare le disposizioni divine per il buon governo del regno umano, così come Aristotele aveva indicato le regole per il governo temporale di questo mondo. Ibn ‘Arabī ha dedicato a lui anche una lunga sezione della *Risālat rūḥ al-quds*, alle pag. 276-294 dell’edizione citata.

690 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXVI-1, Muslim, XV-437, at-Tirmidī, VII-2, an-Nasā’ī, XXIV-3, Ibn Māḡah, XXV-3, e da Ibn Ḥanbal, in cui è detto: “Il pellegrinaggio compiuto senza errori (*mabrūr*) non avrà come ricompensa se non il Paradiso”. Ibn ‘Arabī lo commenta nel capitolo 72 [I 733.6].

l'adoratore, Abū Muḥammad al-Bāgī, noto come aš-Šakkāz⁽⁶⁹¹⁾, nella maniera in cui me lo raccontò il menzionato Abū Muḥammad, possessore del carisma. E di [205] questi esempi ve ne sono innumerevoli.

La verifica di questo è che chi realizza questa stazione grazie al nutrimento lecito, o per l'acquisizione [conforme alla Legge] o per lo scrupolo del *tawḥīd*, riguardo al quale i Maestri hanno detto: "Il conoscitore è colui in cui la luce della sua conoscenza non spegne la luce del suo scrupolo"⁽⁶⁹²⁾, e se consegue ciò che è lecito e la riduzione di esso, come abbiamo menzionato – quando realizza ciò [come dicevo] – nel suo interno emerge una *himma* agente e decisa, che Allah, sia Egli esaltato, fa esistere nell'anima di questo servitore come un carisma per lui ed un'attestazione della sua stazione e della sua veridicità, e da questa *himma* procede tutto ciò che abbiamo menzionato prima ed altre cose simili. Ed anche altri carismi diversi da quelli che abbiamo menzionato, a cui il servitore non pensa se non per un dono intuitivo da parte di Allah, sia Egli esaltato. E la lode spetta ad Allah.

[206] Le dimore di questa stazione. La dimora Abramica⁽⁶⁹³⁾.

Il servitore non cessa di realizzare, nel mettere in ordine (*tartīb*) [secondo il lecito ed il vietato] questo nutrimento (*gidā'*) corporeo, stato dopo stato e stazione dopo stazione, finché non si eleva al nutrimento spirituale per mezzo del quale è assicurata la permanenza dell'anima, e si estingue al nutrimento corporeo ed all'attenzione su di esso, che è la dimora dei sensi e del sensibile, se non specificamente nella misura di ciò per cui la sua essenza permane,

691 Ibn 'Arabī menziona aš-Šakkāz nel cap. 25 [II 187.16] e nel cap. 407 [IV 9.31] a proposito della sua dottrina delle quattro classi di Uomini, precisando di averlo incontrato a Granada nell'anno 595 dall'Egira, e gli dedica una sezione nella *Risālat rūḥ al-quds*, alle pag. 294-296 dell'edizione citata.

692 Questo detto è riportato anche nel cap. 108 [I 190.32], nel cap. 558 [IV 309.11] e nel *Kitāb al-kawkab ad-durrī*, a pag. 102 dell'edizione pubblicata da al-Maktaba al-Azhariyya, il Cairo, 2006, ove Ibn 'Arabī lo attribuisce a Dū n-Nūn al-Miṣrī.

693 Nel cap. V dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, dedicato ad Abramo, a pag. 87 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: "Poiché l'amico intimo [*ḥalīl*], cioè Abramo] aveva questo rango [di aver penetrato (*taḥallala*) tutto ciò che qualifica l'Essenza divina] – per il quale è stato chiamato così – egli stabilì la regola di offrire un pasto [*qirā'*] agli ospiti ed Ibn Masarra al-Ġabalī lo ha associato a Michele, l'Angelo dei mezzi di sussistenza [tra gli otto portatori del Trono] per mezzo dei quali si nutrono coloro a cui sono destinati. Il nutrimento (*riṣq*) penetra l'essenza di colui che è nutrito, poiché in lui non resta nulla che esso non penetri, in quanto il nutrimento (*gidā'*) si diffonde in tutte le parti di colui che è nutrito, ma qui [nell'Essenza divina] non ci sono parti, ed è quindi indispensabile penetrare tutte le stazioni divine, indicate come i Nomi e per mezzo dei quali Si manifesta la Sua Essenza, sia Egli magnificato ed esaltato". Altri riferimenti alla dottrina di Ibn Masarra [morto nell'anno 319 dall'Egira] sugli otto portatori del Trono, tre Profeti e cinque Angeli, si trovano nel cap. 13 [I 148.2], nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfīz*, a pag. 208 e nel *Kitāb al-'abādila*, a pag. 190 delle edizioni citate. Un riferimento alla connessione di Abramo con il nutrimento si può riscontrare anche nell'aneddoto riportato nella nota 587.

poiché la permanenza di essa gli consente l'ottenimento del nutrimento spirituale ⁽⁶⁹⁴⁾. La prima stazione di queste dimore che si presenta a lui è la presa di conoscenza del segreto del seme (*habba*) e del suo essere depositato nella terra; poi quello della pioggia nelle sue nubi, la quale sta ad indicare la scomposizione del seme; poi il vento che spinge quelle che spremono l'acqua [*(al-muṣīrāt)* le nuvole] ⁽⁶⁹⁵⁾ e porta ciò che è presso di esse e ciò che gli è stato affidato a quella terra; poi si dispiega il Sole e lo nutre con un altro nutrimento per mezzo del calore che fa crescere, ed in questo nutrimento sta la perfezione della sua [seme] esistenza, per ciò per cui esso è voluto.

E tutti questi fattori, oltre a quelli che abbiamo tralasciato, sono al servizio di questo seme, della sua comparsa all'esistenza e della sua tramutazione da stato a stato nei cicli e nelle fasi; [essi] sono Angeli ⁽⁶⁹⁶⁾ impiegati dal Potere di Colui che esiste (*mawḡūd*) in modo assoluto, sia Egli esaltato, e che suscita questi esseri dal forziere (*ḥazāna*) della Magnanimità ⁽⁶⁹⁷⁾, senza il quale non si manifesterebbe mai nulla.

Se il *ṣūfi* si ferma qui tutto va bene, poiché la conoscenza di ciò è una grande scienza ed il suo frutto è immenso, e l'anima trova in essa un nutrimento salutare. Se egli vuole elevarsi dalla considerazione di queste cose per loro stesse e trarne indicazioni di ciò che si trova nella sua anima ⁽⁶⁹⁸⁾ e nel suo mondo, si eleva ad un'altra dimora, in cui contempla la sua anima come una terra che le credenze corrette ⁽⁶⁹⁹⁾ e l'assistenza [divina] hanno bonificato, e che la disposizione naturale e la caratterizzazione con i tratti di carattere [divini] hanno arato. Questo in conformità alla natura su cui è stato creato. **[207]**

694 Nel cap. 559 [IV 343.8] Ibn 'Arabī afferma: "Gli Uomini [cioè gli iniziati] non tralasciano il lecito (*ḥalāl*) se non in quanto rientra nei regimi giuridici [come *mubāḥ*], fatto salvo ciò che è necessario per il sostentamento di questi corpi". Nel cap. XXXI di *Initiation et réalisation spirituelle*, a pag. 249 dell'edizione del 1974, René Guénon precisa: "Sous le rapport de la réalisation, ce qu'il y a surtout à retenir de ces considérations, que, si elle s'accomplit à partir de l'état humain, c'est le corps même qui doit lui servir de base et de point de départ; c'est lui qui en est le «support» normal, contrairement à certains préjugés courants en Occident et suivant lesquels on voudrait ne voir en lui qu'un obstacle ou le traiter en «quantité négligeable»; l'application au rôle qu'un élément d'ordre corporel joue dans tous les rites, en tant que moyens ou auxiliaires de la réalisation, est trop évidente pour qu'il soit besoin d'y insister".

695 Questo termine ricorre in Cor. LXXVIII-14.

696 Si tratta verosimilmente della seconda classe degli Angeli, cioè gli Angeli assoggettati (*musahḥara*) tra i cui compiti, come precisa Ibn 'Arabī nel cap. 154 [II 252.6], vi è anche quello di suscitare i venti, produrre le nubi e far scendere la pioggia.

697 Ibn 'Arabī dedicherà il lungo capitolo 369 delle *Futūḥāt* [III 360-408] alle chiavi dei forzieri della Magnanimità.

698 Riferimento al Cor. XLI-53: "Faremo vedere loro i Nostri segni negli orizzonti e nelle loro anime affinché sia evidente per loro che ciò è la Verità".

699 Nel suo commento al-Kurdī sottolinea che qui non si parla di un solo credo, ma di multiple credenze e riporta un verso tratto dal cap. 335 [III 132.15]: "*Le creature hanno annodato le loro credenze riguardo a Dio ed io attesto tutto ciò in cui essi credono*".

.....

Allora il Saggio semina in essa il seme della saggezza, la qualità specifica che muove alla ricerca della Saggezza divina esistente, l'oggetto finale della ricerca, in cui ha luogo la trasmissione ereditaria tra i Profeti ed i sapienti. E quando il Sapiente la semina come abbiamo menzionato, le fa piovere sopra [l'acqua] dell'opera [maturata] nelle nubi dello scrupolo, [nubi] mosse dai venti della Sollecitudine ed in quel momento fruttifica la spiga della purezza nell'affermazione dell'Unità e si nutrono di essa [spiga] tutte le opere delle membra pure, ed esse si rafforzano in base alla produzione dei segreti divini, delle saggezze della Discriminazione (*furqān*) e delle luci del Corano, ed in questa dimora benedetta ottiene l'Amicizia (*hulla*) chi la ottiene. E la lode spetta ad Allah.

La dimora di Michele

Essa è la dimora dell'equità (*ādī*) ed indica la sua contemplazione dell'Angelo incaricato dei mezzi di sussistenza, ed egli attesta la spartizione delle provviste ai servitori per mezzo degli intermediari, a ciascuno secondo il suo rango e ciò che è stato decretato per lui. Grazie alla contemplazione di questa dimora egli riesce a mettere le saggezze al loro posto ⁽⁷⁰⁰⁾ ed a dare a chiunque ha diritto ciò che gli spetta secondo la bilancia della ragione e della Legge. Ed in questa stazione vi è un immenso profitto a cui Allah ci ha chiamati col Suo detto, sia Egli esaltato: “E non fatevi prendere da compassione per essi due [gli adulteri] riguardo al giudizio di Allah” (Cor. XXIV-2) ⁽⁷⁰¹⁾.

700 Ibn 'Arabī definisce in genere il Saggio/saggio colui che mette le cose al loro posto, ad esempio nei capitoli 71 [I 665.1], 73 [II 16.16] 165 [II 267.33] e 558 [IV 258.11], ma nell'esistenza manifestata ogni cosa è al suo posto poiché il Creatore è anche il Saggio, come è affermato nel cap. 165: “Allah è il Saggio assoluto, Colui che mette le cose al loro posto e “Colui che ha dato ad ogni cosa la sua creazione” (Cor. XX-50), per cui non c'è errore nell'esistenza manifestata da parte di Allah riguardo all'ordinamento”. E nel cap. 463 [IV 83.2] aggiunge: “Ogni cosa che si manifesta nel mondo comporta una saggezza nel suo posto”; per questo qui si parla di mettere le saggezze al loro posto, poiché le cose lo sono già, e si tratta solo di riconoscere la saggezza insita in esse.

701 Cioè il diritto di Allah ha la preminenza sul diritto degli uomini, come Ibn 'Arabī spiega nel cap. 317 [III 67.14] commentando questo versetto. Nel cap. 375 [III 472.35] aggiunge: “I sapienti per Allah sanno che la Misericordia è prevalente ed i credenti sanno che essa è vasta, poi vedono che in alcune circostanze essa, malgrado la prevalenza e la vastità, non ha una forma apparente. Anche se è così il suo regime si esercita in quella circostanza in cui non ha una forma apparente, ed il regime non può essere esercitato se non per la sua [della Misericordia] esistenza [...]. Ciò in cui questo è maggiormente manifesto è il mestiere del medico e l'applicazione delle pene legali; Egli ha detto riguardo all'applicazione della pena all'adultero ed all'adultera: “E non fatevi prendere da compassione per essi riguardo al giudizio di Allah” poiché ciò equivale ad escludere la Misericordia verso di loro. L'applicazione delle pene fa parte del regime della Misericordia, la quale non ha [in questo caso] un'entità apparente. Come per il medico quando amputa la gamba al paziente affetto da gangrena; se in questa circostanza ha misericordia di lui e non gli amputa la gamba [il paziente] perisce: il regime della Misericordia comporta che la gamba venga amputata, ma essa [Misericordia] non è visibile. La Misericordia ha sedi in cui si manifesta con la sua forma e sedi in cui si manifesta con il suo regime, e ci si immagina che in tale occasione essa sia esclusa, ma non è così”.

In questa dimora l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, pianse su suo figlio Abramo, e disse: “L’occhio lacrima ed il cuore è rattristato, e non diremo se non ciò che è gradito al nostro Signore, mentre noi siamo afflitti per te, Abramo” ⁽⁷⁰²⁾.

La meta di questa dimora benedetta è la contemplazione del Vero, sia Egli glorificato, da parte del [Suo] servitore particolare, nella Presenza del Suo Nome “Colui che provvede al sostentamento, l’Equo, il Saggio ⁽⁷⁰³⁾, il Giusto”, e del Suo governare con le Mani aperte, senza come né comparazione, e del Suo spartire le cose ed i gradi ai loro possessori. L’Intimo prende la sua Intimità secondo i gradi di essa e di loro [Intimi], il nemico prende la sua inimicizia secondo una giustizia nota ed un limite tracciato, il sapiente prende la sua scienza, l’ignorante la sua ignoranza, colui che opina la sua opinione, il dubbioso il suo dubbio, il noncurante la sua noncuranza, il credente la sua fede, l’ipocrita la sua ipocrisia, l’occhio il suo sguardo, la lingua il suo parlare, la mano il suo afferrare, ed ogni essere [prende] con la bocca spalancata pronta a ricevere ciò in cui sta la sua permanenza e la sua vita, persino il corpo [è pronto a ricevere] la sua composizione, **[208]** la sostanza il suo accidente ⁽⁷⁰⁴⁾, il soggetto dell’attributo il suo attributo, il Profeta la sua Profezia e l’Inviato la sua Missione.

Tra di essi vi è ciò in cui c’è una dipendenza naturale e ciò in cui [la dipendenza] è conferita dalla saggezza dell’esistenza, ed ogni genere è ordinato gerarchicamente nella sua stazione conformemente a ciò che gli conferisce la sua realtà essenziale. Ed anche se ogni genere o specie ha una realtà essenziale che lo caratterizza, ogni individuo all’interno di esso ha una certa realtà essenziale che comporta un certo rango, accidentale, non essenziale. E l’ultima specie ⁽⁷⁰⁵⁾ rispetto all’individuo è come il genere rispetto alla specie: comprendi e realizza, ed Allah è Colui che guida.

702 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXIII-43, Muslim, XLIII-62, Ibn Māğah, VI-53, e da Ibn Ḥanbal, III-237 e 250.

703 In entrambe le edizioni, per un errore tipografico, il nome *al-ḥakīm* è vocalizzato con una *fatha* sulla *kāf*.

704 Nel cap. XVI del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 312 dell’edizione citata, Ibn ‘Arabī afferma: “Sappi che Michele è incaricato di tutti i mezzi di sussistenza ed i nutrimenti sensibili, ed in te il suo corrispettivo è il fegato, che fornisce il nutrimento a tutto il corpo. Allo stesso modo Isrāfil nutre le forme con gli spiriti e Gabriele nutre gli spiriti con le scienze e le conoscenze agli spiriti. Ogni essere la cui permanenza è legata ad una certa cosa, quella cosa è il suo nutrimento, come la sostanza il cui nutrimento è l’accidente, senza il quale non avrebbe permanenza, e così il corpo con la composizione, la ragione con alcune delle scienze incontrovertibili, la Hyle con le forme. Lo [stesso] Spirito santo non cessa di desiderare ardentemente la sua permanenza nella sua esistenza, e la sua permanenza ha luogo per mezzo delle scienze divine, che sono il suo nutrimento”.

705 Questa espressione ricorre anche nei capitoli 47 [I 260.17], 283 [II 622.15], 314 [III 53.16] e 558 [IV 306.27] senza precisazioni riguardo alla specie, ma nel cap. 11 [I 139.22] e nel cap. 198 [II 468.19] Ibn ‘Arabī afferma che l’uomo è l’ultima specie che si è manifestata.

Dimora

Poi talora il servitore è portato al punto in cui il Vero lo attrae lontano da queste dimore, poiché in esse sussiste la considerazione degli altri ed il contatto con gli esseri, e lo trasferisce a qualcosa di più sottile di questi nutrimenti, cioè il nutrimento dei nutrimenti ⁽⁷⁰⁶⁾. Il senso di ciò è che il nutrimento è un mezzo per la permanenza di ogni essere nutrito, razionalmente, per Legge e per usanza. Razionalmente come la causa e l'effetto ⁽⁷⁰⁷⁾; per Legge come la ricompensa per chi obbedisce e la punizione per chi disobbedisce; per usanza come il bere con il dissetare ed il saziare con il mangiare, come hanno indicato gli Aš'ariti ⁽⁷⁰⁸⁾, Allah sia soddisfatto di loro ed illumini le loro viste interiori.

E se a colui che viene nutrito manca il suo nutrimento ciò sta ad indicare la sua non-esistenza. Il segreto del nutrimento dei nutrimenti è sottile ed il suo significato fine: esso è la relazione che lega l'Attributo da cui deriva il nutrimento a colui che è nutrito, e la correlazione esistente tra lo specifico nutrimento e colui che è specificamente nutrito, poiché i nutrimenti sono molteplici e diversi, mentre il segreto che stringe colui che è nutrito al nutrimento è uno solo, come la causa che costringe colui che è nutrito ad un solo nutrimento. Lo sguardo del conoscitore sapiente è rivolto a questo, ed essa è una stazione nobile. Sappi dunque.

[209] Chiarimento

Sappi che il segreto di ogni cosa sta ad indicare la sua realtà essenziale o il suo frutto (*tamara*) ⁽⁷⁰⁹⁾; nel primo caso [il segreto] non ci dà alcun vantaggio [o informazione] aggiuntivo rispetto alla cosa stessa, nel secondo caso ci fornisce un vantaggio che non avevamo.

706 Nel *Kūtāb manzil al-quṭb wa-l-imāmāyān*, manoscritto Aya Sofya 2063, 7a, Ibn 'Arabī afferma: “Quanto al quinto segreto [dell'Imām della sinistra] esso è il segreto della nutrizione (*tagdiya*): per mezzo di esso scende la pioggia, la mammella dà latte, il seme matura, hanno luogo i desideri, i frutti maturano e le acque sono dolci. Per mezzo di esso la forza pervade la gente dei combattimenti interiori e delle sessioni in comune sì che essi proseguono ininterrottamente [in queste attività] per molti giorni senza fatica, e per numerosi anni senza distrarsi e senza detrimento. Ad esso viene in soccorso la realtà essenziale di Abramo, Michele, Muḥammad, Isrāfīl, Gabriele, Adamo, Riḍwān e Mālik, poiché il perno (*madār*) della permanenza del mondo si basa su questi otto [portatori del Trono] ed il segreto della permanenza del mondo è il suo nutrimento. Per questo il nutrimento della sostanza (*ḡawhar*) è il rinnovamento continuo e successivo dei suoi accidenti e se essa ne fosse privata per un solo istante la sua entità cesserebbe di esistere. Mediante questo segreto si realizza il nutrimento dei nutrimenti, 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”.

707 Al-Kurḍī spiega che l'effetto è nutrito dalla causa, senza la quale non potrebbe sussistere.

708 Al-Kurḍī spiega che gli Aš'ariti hanno classificato il giudizio [*hukm*] logico, cioè l'affermazione di un predicato per un soggetto o la sua negazione da esso, in base alla ragione, alla Legge ed all'usanza.

709 Al-Kurḍī cita al riguardo lo *ḥadīth*, non recensito nelle raccolte canoniche: “Il figlio è il segreto di suo padre”, riportato da Ibn 'Arabī nei capitoli 454 [IV 69.21], 559 [IV 362.35 e 415.20] e 560 [IV 455.30].

In base a questo diciamo che il segreto del nutrimento inizialmente è solo la vita e che il suo segreto dopo l'esistenza della vita è la permanenza della vita, quindi la vita e la permanenza sono due realtà generate dal nutrimento ⁽⁷¹⁰⁾. Il nutrimento è dunque più elevato come grado dell'esistenza rispetto alla vita, e la sua sfera è immensamente più ampia della sfera della vita, ed esso si propaga in tutti gli esseri, minerali ed altri, ed in certe cose si manifesta in modo visibile, in altre come significato. Ciò in cui si manifesta maggiormente è il corpo umano ed animale, poi in modo più nascosto nei vegetali, in modo più nascosto di questo nei minerali, ed infine nel modo più nascosto nella ragione (*uqūl*) anche se essa è vivente ⁽⁷¹¹⁾, tuttavia la presa di conoscenza del suo nutrimento è difficile per mezzo della scienza, [mentre è] facile per mezzo della visione (*ʿayn*).

Ogni nutrimento è più elevato della vita generata da esso, e [il servitore] ⁽⁷¹²⁾ non cessa di elevarsi dal mondo più basso verso i vari mondi, come nutrimenti e vita, finché non arriva al primo nutrimento, che è il nutrimento dei nutrimenti dei nutrimenti, cioè l'Essenza assoluta ⁽⁷¹³⁾.

E poiché sappiamo con certezza che il nutrimento è una causa seconda (*sabab*) per l'esistenza ⁽⁷¹⁴⁾ di una cosa in un essere, razionalmente o per visione, allora [il comando divino] “Sii (*kun*)” è il nutrimento delle cose che ci sono (*kā'ināt*) ⁽⁷¹⁵⁾, poiché “Sii” è rivolto all'esistenziazione della segnatura (*taṣkīl*) e della formazione (*taṣwīr*), non verso le matrici (*ummahāt*) ⁽⁷¹⁶⁾. Dunque

710 Nel cap. 351 [III 221.12] Ibn ʿArabī precisa: “Quando il possibile riceve l'esistenza è indispensabile un custode (*ḥāfiẓ*) che preservi la sua esistenza e per mezzo di questo custode è garantita la sua permanenza nell'esistenza, quale che sia l'essere che fa da custode. Ed il custode è una creazione di Allah e per questo la custodia è stata attribuita a Lui [Cor. XI-57 e XXXIV-21], in quanto le entità che sussistono per loro stesse ammettono la preservazione, a differenza delle possibilità che non sussistono per loro stesse, poiché esse non ammettono la preservazione ed ammettono l'esistenza ma non la permanenza. Ad esse compete dell'esistenza solo il tempo della loro esistenza, poi cessano di esistere. La preservazione invero è connessa con il secondo tempo, che segue quello della loro esistenza [...] Ogni cosa esistente ha una permanenza nella sua esistenza ed è necessario un custode generato (*kiyānī*) che gli preservi l'esistenza: quel custode è una creazione di Allah ed è il nutrimento di ciò di cui viene preservata l'esistenza. Quindi la sua entità non cessa, anche se la sua forma cambia, fintanto che Allah la nutre con ciò su cui si fonda la sua permanenza, sia esso sottile o grossolano, percepibile o non percepibile”.

711 Al-Kurdī sottolinea che la vita è più apparente nella ragione che nel minerale.

712 Questa è la lettura di entrambi i commentatori, ma letteralmente il soggetto del verbo sarebbe il nutrimento.

713 Rimando il lettore al brano tratto dal cap. 558 [IV 249.13] riportato nella nota 445.

714 Nel manoscritto Bayazid 3750 si trova la variante *baqā'*, permanenza, adottata da Abrār Aḥmad Shāhī nella sua edizione.

715 I termini *kun* e *kā'ināt* derivano dalla stessa radice verbale.

716 Tutto questo paragrafo è molto difficile da comprendere e richiederebbe un commento dell'autore. La sua base scritturale è il versetto “Invero la Nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: “Sii!”, ed essa è” (Cor. XVI-40), in cui è menzionata una cosa che non è ed alla quale è rivolto il Comando divino. Ibn ʿArabī ha commentato decine di volte questo versetto, spiegando che la “cosa” in questione è l'entità immutabile o il possibile nel suo stato di non-esistenza [cap. 312 (III 46.27)], entità che in virtù del *kun* non diventa realmente esistente, ma solo il supporto di manifestazione del Vero, che Si manifesta mediante forme e figure. Entrambi i commentatori interpretano il termine *ummahāt*, letteralmente madri, come i sette

il “Sii” e le matrici sono equivalenti come significato ma non come entità, e le matrici sono riunite come significato in un’unica matrice, che è congiunta con l’eternità e di cui non è concepibile l’eliminazione. Essa non è esistente e non è non-esistente, né è nutrimento per una cosa ⁽⁷¹⁷⁾, quindi la sua esistenza come entità è subordinata all’esistenza della formazione, e la scienza delle realtà essenziali della formazione è subordinata alla conoscenza di essa [matrice] ⁽⁷¹⁸⁾. Quindi è accertata nei suoi riguardi (*fī haqqi-hi*) ⁽⁷¹⁹⁾ una dipendenza per una certa relazione, di modo che l’indipendenza in modo assoluto non sia accertata se non per Allah, sia Egli esaltato. Da questo punto di vista, se fai di essa [matrice unica] un nutrimento o una cosa nutrita, sia, poiché tutto ciò che è al di sotto del Vero è nutrito e nutrimento, una realtà (*amr*) relativa ed un’esistenza di regime (*hukmī*), razionale e santa. Realizza questo segreto poiché in esso vi è l’origine **[210]** del mondo ed il segreto del suo principio (*mabdaʿ*).

Nomi che sono indispensabili per l’esistenziazione del mondo e che Ibn ‘Arabī menziona nel cap. 4 [I 100.11] distinguendoli dai sette Nomi che sono le matrici di tutti gli altri Nomi. D’altra parte nel cap. 11, dedicato ai Padri che sono in alto ed alle Madri che sono in basso, afferma [I 139.13]: “Il primo dei Padri che sono in alto è noto [il Nome sintetico supremo al quale sono subordinati tutti gli altri Nomi]; la prima delle Madri che sono in basso è la realtà [*ṣayʿiyya*], letteralmente la “cosità”, come il termine realtà deriva dal latino *res*, cosa] della cosa non-esistente possibile, il primo connubio è il proposito (*qasḍ*) del Comando [del *kun*], ed il primo figlio è l’esistenza dell’entità di quella realtà che abbiamo menzionato”.

717 Questa descrizione corrisponde a quella della “terza cosa” [la prima è Ciò che è qualificato dall’esistenza per la Sua Essenza e la seconda è ciò che esiste per Allāh, ed essa è l’esistenza condizionata, designata come il mondo] fornita da Ibn ‘Arabī nel *Kitāb inṣāʾ ad-dawāʾir* alle pag. 57-62 della traduzione pubblicata nel n. 5 di *El Azufre Rojo*, 2018, come pure del secondo oggetto della scienza, la Realtà (*ḥaqīqa*) universale, descritta nel cap. 6 [I 119.3]; altri riferimenti a questa Realtà si trovano nei capitoli 198 [II 432.16, 433.14], 348 [III 199.14] e 558 [IV 311.26].

718 Nel cap. 2 [I 56.2] Ibn ‘Arabī afferma: “Invero le realtà essenziali implicano che queste matrici non abbiano mai una esistenza per se stesse prima dell’esistenza delle forme composte a partire da esse” e nel cap. 6 [I 119.5] aggiunge: “Nessun oggetto della scienza, sia esso eterno o nuovo, può essere conosciuto se non è conosciuta questa Realtà, ma questa Realtà non esiste finché non esistono queste cose caratterizzate da essa”. Va però osservato che nel primo caso le matrici di cui si parla non sono i Nomi, bensì le quattro qualità naturali che danno origine agli elementi corporei. In un certo senso si può dire che il figlio genera la madre, come nel seguente brano del cap. 292 [II 656.14]: “In questa dimora [del connubio invisibile] menzioneremo ciò che è connesso con esso e cioè che i significati si congiungono con i corpi in un connubio invisibile ed ideale, e che tra loro vengono generati i loro regimi (*aḥkām*). Ciò è un velo sulla Mano invisibile di Allah che non può essere percepita e da esso deriva l’insieme delle forme che si manifestano nella Materia [*ḥabāʾ*], uno dei nomi della “terza cosa”: la Materia è per esse come la moglie e le forme sono per essa come il marito (*baʿl*), e da esse [due] non sono esistenziate se non le loro entità. Questo fa parte dei segreti più strabilianti: il figlio è lui stesso il padre e la madre di coloro di cui è figlio; ed il padre e la madre sono figli di colui di cui sono i genitori. È a ciò che ha alluso al-Hallāğ, che Allah abbia misericordia di lui, quando disse: “Mia madre ha generato mio padre” Il genitore è identico al figlio di colui di cui è genitore e che è suo figlio solo in questo connubio”.

719 Tutti i manoscritti riportano il pronome suffisso maschile, che non concorda con il genere degli antecedenti, quali la matrice unica, le realtà essenziali, l’entità: gli unici antecedenti di genere maschile in arabo sono la scienza e la formazione. Aṣ-Ṣalāḥī attribuisce il pronome al significato della quiddità (*māhiyya*), che identifica con la matrice unica, mentre al-Kurḍī lo attribuisce al Vero qualificato dagli Attributi, citando a suo sostegno la poesia riportata nel primo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 58 dell’edizione citata. Ma nella frase immediatamente successiva il pronome ritornante è nuovamente di genere femminile ed è riferito alla matrice unica.

Sappi che per alcuni nutrimenti la loro vita nella beatitudine ⁽⁷²⁰⁾, che è la conseguenza di essi, dipende da una condizione (*ṣart*), come nel caso del nutrimento delle membra con i comportamenti esteriori. Colui che è nutrito da essi non ha permanenza nella vita beata se essi non sono validati dalla fede, ma essi hanno la permanenza della vita di questo mondo per l'intangibilità nelle ricchezze e nei fatti di sangue ⁽⁷²¹⁾, e quando [colui che è nutrito da essi senza fede] muore va in rovina. Poi c'è il nutrimento delle anime con i tratti di carattere [lodati]: non è ammissibile la permanenza delle anime colmate di favori nella vita ricercata se non per essi, ma non è ammissibile per esse in modo perfetto finché il cuore non è nutrito dalla purezza d'intenzione (*ihlās*) e dalla riflessione, e non è ammissibile la sua [del cuore] permanenza, anzi non è ammissibile per esso questo nutrimento e non è qualificato da esso finché lo spirito non è nutrito dal *tawhīd*, ed esso [a sua volta] è in difetto finché il segreto non è nutrito con la connessione nel *tawhīd*, ed esso è in difetto finché il segreto dei segreti non è nutrito dall'*adab*.

E l'insieme di ciò che abbiamo menzionato ⁽⁷²²⁾ è l'Uomo, indicato dall'espressione "l'animale [(*hayawān*), o meglio: l'essere vivente] logico", che condivide con l'Angelo questa realtà essenziale e che si differenzia da lui per questo santuario terreno [il corpo], per il quale le cose sapute da lui [Uomo] sono di più [di quelle dell'Angelo], poiché egli ha i sensi e le cose sensibili. Se egli è nutrito da questi nutrimenti in modo perfetto è certa per lui la beatitudine perpetua, ed egli è in difetto finché non è nutrito nell'insieme dal retto indirizzamento, dalla guida e dal buon consiglio agli altri, e questa è la stazione dell'Inviato e dell'erede.

E quando è completo per lui questo nutrimento per la perfezione di questi nutrimenti, costui è il suddetto [Polo], indicato dall'[elevatezza delle sue] ⁽⁷²³⁾ aspirazioni (*himam*), il possessore del momento ⁽⁷²⁴⁾ e del tempo, colui che dispone degli esseri contingenti, il luogo dello

720 Ibn 'Arabī ha affermato poche righe prima: "la vita e la permanenza sono due realtà generate dal nutrimento".

721 Riferimento al fatto che l'adesione all'Islām salvaguarda le ricchezze ed i fatti di sangue, come riportato nello *ḥadīṭ* citato nella nota 113.

722 Per aṣ-Ṣalāhī si tratta delle membra, dell'anima, del cuore, del segreto e del segreto del segreto, mentre per al-Kurḍī si tratta dei nutrimenti e delle condizioni. La prima lettura mi sembra più corretta.

723 Questo inciso deriva dalle spiegazioni dei due commentatori.

724 Questa espressione ricorre all'inizio del capitolo sugli effetti dell'assistenza nei comportamenti, limitatamente agli aspetti esteriori, ed è riferita al Polo, così come lo sono le espressioni seguenti. Nel cap. 73 [II 5.18] Ibn 'Arabī afferma: "Questa specie [umana] non è mai senza uno degli Inviati di Allah, analogamente alla Legge, cioè alla Tradizione di Allah riguardo ad essa, che non cessa mai. Questo Inviato è il summenzionato Polo, a cui Allah volge lo sguardo e per mezzo di cui Egli fa restare questa specie umana in questa dimora terrestre, quand'anche tutti fossero miscredenti. D'altronde il nome di uomo (*insān*) si applica solo a colui che è dotato di un corpo (*ḡism*) naturale e di uno spirito e che per definizione e realmente esiste in questa dimora di questo mondo con il suo limite (*ḥadd*): è quindi necessario che l'Inviato, mediante il quale Allah custodisce questa specie umana, esista in questa dimora con il suo corpo (*ḡasad*) ed il suo spirito e che si nutra". Ciò si riferisce alla gerarchia del Centro supremo, mentre nel caso della tradizione islamica il Polo non può essere un Inviato, ma solo un'erede.

sguardo [divino], il ricettacolo dei comandi ed il segreto del destino, ed è completa per lui la beatitudine nelle due dimore ed il governo nei due mondi.

[211] La sfera segreta, cioè la sfera dell'organo riproduttivo (*farğ*)

L'organo riproduttivo è riferito nel maschio e nella femmina alla realtà essenziale della Tavola della Scienza e [alla realtà essenziale] del Calamo:

questo scrive le lettere del corpo in delle tenebre, e quello scrive le lettere della Scienza in aspirazioni (himam) ⁽⁷²⁵⁾.

Entrambi sono un sostituto dell'essenza del suo possessore al momento dell'esistenza, quindi non considerare la non-esistenza ⁽⁷²⁶⁾.

Sappi, che Allah ti assista, figliolo, che il desiderio sessuale è molto debole in se stesso, poiché esso non ha un impulso autonomo ma deriva solo da un proposito di accoppiarsi che sussiste nel cuore e che è prodotto e generato da uno sguardo dell'occhio, da un contatto della mano, o dall'ascolto con l'orecchio di un discorso, e tutto ciò è generato dalla pienezza [del ventre] e dalla sazietà, che è la radice delle cose che muovono questo desiderio. Quando accade una di queste cose il desiderio si eccita, si rinforza il suo potere ed esso stimola l'organo, sia esso maschile o femminile, che cerca l'accadimento di ciò verso cui è mosso. Se è protetto e reso capace la cosa accade in modo lecito, se invece non è aiutato accade in modo illecito. Se [però] queste vie di accesso le vengono precluse questo desiderio non si muove.

La radice di tutto questo, come abbiamo menzionato, è il riempirsi di cibo, poiché quando il ventre si riempie sorgono nell'anima i propositi degli eccessi [*fudūl*] o delle cose superflue] e le membra si muovono secondo le loro realtà essenziali con le specie dei loro eccessi. Se il ventre è affamato l'occhio diventa cieco, la lingua si ammutolisce, l'orecchio diventa sordo, la mano ed il piede sono contratti, scompare il desiderio sessuale e cessano i propositi degli eccessi.

Per questo il signore veridico e saggio, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Invero Satana scorre come il sangue nel figlio di Adamo: chiudete i suoi canali con la fame e la sete” ⁽⁷²⁷⁾ cioè [chiudete] queste cose specifiche per lui contro il male e la turpitudine che egli comanda. Ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Sposatevi, poiché ciò fa abbassare maggiormente lo sguardo ed è più casto

725 Questo e quello si riferiscono rispettivamente al calamo umano ed al Calamo divino.

726 Aṣ-Ṣalāhī spiega: “Non pensare che quell'esistenza derivi da una non-esistenza: essa deriva dall'unione del calamo con la tavola”.

727 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXXIII-11 e 12, LIX-11, XCIII-21, Abū Dā'ūd, XIV-78, XXXIX-17, XL-81, Ibn Māğah, VII-65, ad-Dārimī, XX-66, e da Ibn Ḥanbal.

per l'organo riproduttivo, e se uno non è in grado di farlo digiuni, poiché ciò è per lui una castrazione" ⁽⁷²⁸⁾, ed ha detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Il digiuno è uno scudo" ⁽⁷²⁹⁾.

In tutte queste notificazioni, egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha avvertito che la causa che genera l'eccitazione (*ṭawrān*) ⁽⁷³⁰⁾ di questo basso desiderio è solo il cibo e la bevanda. Se si tratta di una fame di combattimento volontaria il cuore è illuminato **[212]** e gli viene svelato il mondo del mistero, poiché è una fame derivante da una *himma* che cerca un certo obiettivo, ed esso [cuore] contempla dei segreti di Allah ciò che Allah, sia Egli glorificato, vuole fargli testimoniare di essi, "Ed essi non comprendono nulla della Sua Scienza se non ciò che Egli vuole" (Cor. II-255).

Se si tratta invece di una fame di costrizione [involontaria] non è di questa che ci occupiamo in questo libro, a meno che colui che è costretto non faccia parte della gente della Via di Allah, poiché in questo caso la sua fame è un atto di sollecitudine per lui da parte di Allah, sia Egli esaltato, ed una guida da parte Sua verso di Lui. Uno dei Maestri, Allah sia soddisfatto di lui, ha detto: "Se la fame si vendesse al mercato gli aspiranti sarebbero tenuti a non comperare altro che essa" ⁽⁷³¹⁾.

728 *Ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, IX-1, e da an-Nasā'ī, XX-43.

729 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXX-2, XCVII-35, Muslim, XIII-161 e 162, ed in tutte le altre raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo cita nel cap. 71 [I 602.21, 628.21 e 646.26] e nel cap. 560 [IV 507.21].

730 Nell'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si legge *fawrān*, ebollizione, malgrado tutti i manoscritti da me consultati riportino *ṭawrān*; non essendo riportate varianti in nota si tratta verosimilmente di un errore tipografico. Abrār Aḥmad Shāhī riporta nel testo *ṭawrān*, ed in nota *ṭawrān* come variante.

731 Nel cap. 292 [II 658.24], in cui riporta questo detto, Ibn 'Arabī commenta: "Non si può dire, ad esempio, che quando sei sazio puoi fare a meno di ricorrere alla fame, per ciò che concerne la sua realtà essenziale, in quanto la fame non è cercata da te per esimerti con essa dalla sazietà, bensì per ciò che la sua realtà essenziale ti conferisce quanto a purezza, tenerezza, gentilezza e realizzazione della servitù e della dipendenza: per questo la cerchi e non puoi fare a meno di essa. Se la sazietà ti conferisse ciò che ti conferisce la fame, tra le cose che abbiamo menzionato, potresti fare a meno della fame, che non è cercata per se stessa, bensì soltanto per ciò che abbiamo menzionato, e se lo trovassimo nel suo opposto [cioè la sazietà] non avremmo bisogno di essa [...] Per questo l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, cercava rifugio dalla fame e diceva: "essa è un cattivo compagno di letto", poiché, anche se essa conferisce ciò che abbiamo menzionato, non è certo tuttavia che la dipendenza che si realizza sia nei riguardi di Allah, perché potrebbe anche essere verso altri che Allah. Per questo l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "essa è un cattivo compagno di letto" per la gente comune, poiché i Maestri della Via dicono [invece]: "Se la fame si vendesse al mercato l'aspirante dovrebbe comprarla". Chi di loro considera le cose come ha fatto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, prende questa frase come uno dei sofismi della gente della Via [...] e questo è il mio punto di vista. La fame ha un limite ed una misura e questa è la fame vera, non la fame immaginata, e la ricerca di rifugio profetica si riferiva solo alla fame vera, che porta l'uomo a disobbedire alla Legge ed a fare torto a se stesso, se è intenzionale. Per questo l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non sopportava mai la fame se non vi era costretto".

Il profitto della fame e della povertà non riconosce estremo né limite, e non lo conosce, così come la sua misura, se non chi lo gusta spiritualmente.

E se il desiderio sessuale è talmente debole, non badare ad esso, figliolo, ma occupati di sbarrare le sue strade, che abbiamo menzionato prima.

Avvertimento e verifica

Sappi, che Allah assista noi e te nell'obbedienza a Lui, che se osservi il mondo della generazione e della corruzione ⁽⁷³²⁾ [vedrai] tutti i suoi esseri animati (*ḥayawāniyya*), uomini e bestie, come lettere che il Vero, sia Egli esaltato e magnificato, ha tracciato (*ḥaṭṭa*) nella Tavola dell'esistenza. Ed il Calamo che scrive questa persona umana ed il corpo che si nutre ed ha i sensi, è duplice: il Calamo che si chiama insufflazione (*naḥḥ*) ed il calamo che è il membro virile, ed il primo che ha scritto con esso è il padre dell'uomo [Adamo] nella tavola della madre dell'uomo [Eva].

Ma il tracciato di questo calamo sensibile è ilco ⁽⁷³³⁾, senza segnatura né formazione, bensì **[213]** esso è come Egli ha detto: “ti ha aggiustato (*ʿaddala-ka*)” (Cor. LXXXII-7) ⁽⁷³⁴⁾ e questa è la sua [del tracciato] definizione, ed “in qualsiasi forma Egli ha voluto ti ha composto”

732 Questa espressione, che deriva probabilmente da Aristotele tramite il commento di Averroè al suo libro *De generatione et corruptione*, ricorre anche nei capitoli 5 [I 116.1], 25 [I 187.32], 277 [II 599.12], 337 [III 144.11] e 383 [III 520.3], ove è menzionata senza ulteriori spiegazioni. Al-Ġandī, nel suo commento ai *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 525 dell'edizione curata da Ġalāl ad-dīn Aṣṭiyānī, Bustān-i kitāb, Qūm 2002, spiega che si tratta del mondo sublunare e che il suo Angelo reggitore si chiama Ismaʿīl.

733 Il termine *ḥayūlāʾ* è un equivalente di materiale, riferito alla Materia prima (*ḥabāʾ*) che corrisponde alle tenebre menzionate nel secondo verso della poesia introduttiva.

734 Nel cap. 198 [II 426.30] Ibn ʿArabī afferma: “La pura Possibilità è il mondo, nient'altro. Il suo rango è tra la pura Esistenza e la pura Non-esistenza: per ciò che di esso [mondo] guarda verso la non-esistenza ammette la non-esistenza, e per ciò che di esso guarda verso l'esistenza ammette l'esistenza. Parte di esso è oscurità ed essa è la Natura, e parte di esso è Luce ed essa è il Soffio del Misericordioso che conferisce l'esistenza a questo possibile. Quindi il mondo è portatore (*ḥāmīl*) e portato (*maḥmūl*). Per ciò che è portatore esso è forma, corpo ed agente, e per ciò che è portato è spirito, significato e ciò che subisce l'azione. Non c'è forma sensibile, immaginabile o intelligibile, che non sia stata adattata ed aggiustata da parte del Vero, così come si addice ad essa, al suo stato ed alla sua condizione, e questo prima della composizione (*tarkīb*), cioè prima della sua unione con ciò di cui è destinata ad essere il supporto [cioè lo spirito]. E quando il Signore lo [il supporto] ha adattato (*sawwā*) – con ciò che ha voluto, che si tratti di una parola [*kun*], di una mano, di due mani o di mani, e non ci sono altro che questi quattro, poiché l'esistenza si erge sul quaternario – e lo ha aggiustato (*ʿaddala*), il che corrisponde alla preparazione ed alla predisposizione alla composizione ed al supporto, allora il Misericordioso lo prende in consegna e dirige su di esso il Suo Soffio (*naḥās*), che è lo Spirito del Vero di cui si parla nel versetto: “e quando lo avrò adattato ed avrò soffiato in esso del Mio Spirito” (Cor.XV-29), che è questo stesso Soffio che quella forma riceve”.

Va notato che Ibn ʿArabī adotta la lettura *ʿaddala-ka*, secondo Abū ʿUbayd al-Qāsim e non *ʿadala-ka*, adottata da ʿAṣim e dagli altri lettori di Kūfa.

(Cor. LXXXII-8), è l'efficacia (*ta'tīr*) del Calamo divino che è l'intermediario e che viene talora indicato come [il Calamo] naturale ⁽⁷³⁵⁾. Poi, dopo questo Calamo naturale che serve a dare la segnatura [e la forma] a ciò che il calamo sensibile ha proiettato in modo ilico ed a distinguere ciò che il Calamo dell'insufflazione ha proiettato in modo sintetico e che si estende (*imtadda*) come [la luce del]lo stoppino (*fatīla*) ⁽⁷³⁶⁾, il Calamo divino traccia in esso ⁽⁷³⁷⁾ lo Spirito che viene indicato come l'insufflazione, e questo è lo spirito vitale (*hayawānī*).

Tra esse [forme composte] ⁽⁷³⁸⁾ ve ne sono di “create in modo completo (*muḥallaqa*) e create in modo non completo (*gayr muḥallaqa*)” ⁽⁷³⁹⁾, affinché si compia il Volere di Allah, sia Egli

735 Ibn 'Arabī distingue in questo testo tre calami: quello umano, quello della Natura (*tabī'a*), che pure definisce divino, ed il Calamo dell'insufflazione. Per Ibn 'Arabī la Natura non si identifica alla natura manifestata, cioè “l'insieme stesso di tutto l'ambiente cosmico”, secondo la definizione data da René Guénon [*La Grande Triade*, Gallimard, Parigi, 1957, pag. 162], poiché per indicare l'insieme di tutte le produzioni della Natura egli adopera l'espressione “mondo della Natura (*ālam al-tabī'a*)”, che include o tutta la manifestazione formale [cap. 290 (II 650.29)] o la parte di essa compresa tra la volta del Cielo di questo mondo ed il centro della Terra [cap. 11 (I 141.15)]. Il significato prevalente di Natura nelle *Futūḥāt* è quello del terzo principio cosmogonico [cap. 198 (II 430.3)], dopo l'Intelletto Primo, che corrisponde al Calamo, e l'Anima Universale (*an-nafs al-kullīyya*), che corrisponde alla Tavola Custodita; dal connubio della Natura con la Sostanza pulverale (*habā'*), che i filosofi chiamano Materia (*hayūlā*), entrambi generati, come fratello e sorella, dall'Anima Universale, nasce il Corpo Universale (*al-ḡism al-kullī*) [cap. 11 (I 140.13)]: da questo punto di vista la Natura svolge quindi un ruolo “paterno” o “maschile”. D'altra parte, in relazione al Vero [cap. 510 (IV 150.2)] o al Comando (*amr*) divino [cap. 324 (III 90.18)] o agli spiriti (*arwāḥ*) [cap. 11 (I 138.29)], la Natura svolge un ruolo “materno” nei confronti delle sue produzioni ed è così la madre di tutte le forme ed il luogo di tutte le trasmutazioni (*istiḥālāt*). Infine, nel cap. 371 [III 420.20] Ibn 'Arabī distingue la Natura in quanto terzo principio cosmogonico da una Natura che è ontologicamente anteriore all'Intelletto Primo ed all'Anima Universale e persino alla Nube primordiale (*al-amā*), che è una forma del Potere della Natura.

736 In questo brano si intrecciano indissolubilmente i riferimenti al simbolismo della scrittura, dell'insufflazione e dell'illuminazione. Nel cap. 73, questione XXXIX [II 66.33] Ibn 'Arabī assimila l'Intelletto Primo, cioè il Calamo, al primo Lume (*ṣirāḡ*) che genera gli intelletti particolari, o le ragioni, accendendo i loro stoppini e precisa che la luce del Lume è unica e che le luci particolari si diversificano in base alla predisposizione degli stoppini, e nella continuazione del passo riportato nella penultima nota scrive: “La recettività delle forme varia in base alla loro predisposizione: se la forma è elementare (*unṣuriyya*) ed il suo stoppino si accende per quel Soffio allora si chiama essere animato [*(hayawān)* o animale] al momento di quella accensione; se non si manifesta in essa alcuna accensione ed è visibile in essa un movimento – ed essa è elementare – allora si chiama vegetale; e se non si manifesta in essa né accensione, né movimento, intendo in modo sensibile, – ed essa è elementare – allora si chiama minerale”.

737 Entrambi i commentatori riferiscono il pronome a ciò “che si estende”, ma potrebbe riferirsi anche alla persona (*ṣaḥs*) umana segnata e formata, menzionata nel versetto “e quando lo avrò adattato ed avrò soffiato in esso del Mio Spirito” (Cor. XV-29).

738 Questa è l'interpretazione di aṣ-Ṣalāḥī, giustificata anche dall'assenza di antecedenti femminili plurali, mentre al-Kurḍī attribuisce il pronome agli spiriti ed interpreta il predicato *muḥallaqa* come sinonimo di *maḥlūq*, creato, distinguendo lo spirito vitale, che è creato, dallo Spirito della Santità, che non è creato.

739 Questa espressione ricorre in Cor. XXII-5. Ibn 'Arabī la commenta nel cap. 73, questione CXIII [II 109.23], ove spiega che il significato di *muḥallaqa*, riferito alle produzioni della Natura, è “dotato di una creazione completa o perfetta (*tāmma al-halq*)”; nel cap. 167 [II 271.11] ove precisa che l'oro è dotato di una creazione completa, mentre gli altri metalli no; nel cap. 198 [II 464.9] ove distingue le piante che crescono verticalmente, cioè gli alberi, dotate di una creazione completa, da quelle che crescono orizzontalmente come la gramigna (*naḡm*); e nel cap. 466 [IV 93.27] ove distingue la goccia di sperma emessa con il proposito della procreazione da quella emessa con un altro proposito.

esaltato, nell'esistenziazione del mondo; e tutti questi [calami] sono cause seconde e veli sull'occhio della vista interiore dei ciechi che: "hanno scienza dell'apparenza della vita di quaggiù" (Cor. XXX-7). La [vera] scienza è quella che ti fa arrivare a sollevare questi veli dall'occhio della tua vista interiore e [di arrivare a vedere] l'assunzione da parte del Vero, sia Egli esaltato, del governo di queste cose ⁽⁷⁴⁰⁾ in occasione delle cause seconde, non per mezzo di esse ⁽⁷⁴¹⁾, per sviare chi vuole "e guidare chi vuole, e che la tua anima non sia indotta a commiserarli, poiché Allah sa ciò che essi operano" (Cor. XXXV-8).

Il calamo appartiene all'uomo (*li-l-rağuli*) ⁽⁷⁴²⁾ e la tavola alla donna; talvolta l'uomo è una tavola, come il primo padre [Adamo] ed il sigillo del suo ciclo [Gesù] ⁽⁷⁴³⁾, e talvolta la donna è una tavola per altro che il calamo sensibile, ma è una tavola per il Calamo indicato come l'insufflazione, come Maria, che Allah faccia scendere su tutti loro la Sua *ṣalāt*.

Solo in tre sono sfuggiti al tracciato di questo calamo sensibile nella tavola sensibile, ed in particolare al calamo sensibile, ed essi sono: Adamo, su di lui la Pace, che Allah ha creato con la Sua mano, come ha detto, sia Egli esaltato: "Cosa ti ha impedito di prosternarti a ciò che ho creato con le Mie due mani?" (Cor. XXXVIII-75); Eva e Gesù, su entrambi la Pace, per metà di questo tracciato, sennonché Gesù, su di lui la Pace, ha ottenuto il grado dell'insufflazione elettiva quando l'organo riproduttivo [di Maria] fu preservato, come ha detto, sia Egli esaltato: "E Maria, figlia di ʿImrān, che preservò (*aḥṣanat*) il suo organo riproduttivo e Noi insufflammo **[214]** in essa del Nostro Spirito" (Cor. LXVI-12), e questo è lo Spirito elettivo, "ed abbiamo fatto di essa e di suo figlio un segno per i mondi" (Cor. XXI-91). In ciò vi è una confutazione per chi dice: "Non viene all'esistenza un figlio se non da due genitori", e se avesse detto: "da due realtà" avrebbe detto il vero, come menzioneremo, poiché egli [Gesù] deriva da Maria e dall'insufflazione. Questa è una sezione che va realizzata.

740 Per entrambi i commentatori queste cose sono il tracciato illico, la segnatura, la formazione e l'insufflazione.

741 Nel cap. 121 [I 204.12] riferendosi ad un colloquio avuto con il Vero nell'anno 633 dall'Egira Ibn ʿArabī riporta la Sua frase: "Io sono Colui che ha creato le cose in occasione delle cause seconde (*asbāb*), non per mezzo delle cause seconde". A questo riguardo si può consultare anche il testo riportato nella nota 296.

742 In entrambe le edizioni si legge *la-r-rağul*, con un *la* asseverativo, malgrado i manoscritti Bayazid 3750, Shehit Ali 1431 e Fatih 2874 vocalizzino in caso obliquo il termine "donna" che segue.

743 Al-Kurdī, che al posto di *dawra*, ciclo, legge *durriyya*, progenie, correla questa espressione con la conclusione del secondo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, dedicato al Profeta Set (Šīṭ), in cui Ibn ʿArabī scrive: "È sul passo (*qadam*) di Set che nascerà l'ultimo figlio di questa specie umana, ed egli sarà portatore dei suoi segreti; dopo di lui non vi saranno più figli in questa specie ed egli è il sigillo dei figli. Con lui nascerà una sorella che vedrà la luce prima di lui, ed egli la seguirà, avendo la testa presso i piedi di lei. Egli nascerà in Cina e la sua lingua sarà la lingua di quel paese. La sterilità si diffonderà negli uomini e nelle donne e si moltiplicheranno i connubi senza figli". Ma questa interpretazione non spiega l'affermazione che questo sigillo sarà una tavola, poiché la sua nascita non sarà simile alla creazione di Adamo, né è precisato da Ibn ʿArabī che egli sarà generato da un'insufflazione divina come nel caso di Gesù. Quest'ultimo invece è menzionato nell'eulogia-prologo di questo libro [I ponenti delle stelle] come "colui che chiuderà anche il ciclo della sfera terrestre, colui che è simile all'essenza del padre prescelto ed oggetto di Misericordia".

Tra coloro che hanno ottenuto il grado dell'insufflazione vi sono gli uccelli, poiché il loro proiettare (*ilqā'u-hum*) è uno spiritello (*ruwayḥa*) che viene inviato, dal quale derivano passeri e stornelli ⁽⁷⁴⁴⁾. **[215]**

La dimora del *ṣūfī*, derivante dalla verifica della scienza di questa stazione, è che quando egli ha preservato (*ḥaṣṣana*) il suo organo riproduttivo, intendo dire colui che ha purificato la sua tavola è l'ha cancellata fino a lasciarla pronta a ricevere ciò che viene tracciato in essa del tracciato di elezione, Allah, sia Egli glorificato, insuffla per lui in essa uno spirito dal Suo comando ed una della Sue parole, e gli dona in quell'insufflazione il segreto della vivificazione dei morti e della guarigione del cieco e del lebbroso, e l'abbandono di tutto ciò che distrae da Allah, sia Egli esaltato. Questi sono i carismi di questa stazione.

I segni indicatori di colui che asserisce [il possesso di questa stazione] sono: il rigetto di questo mondo e della sua gente, e l'efficacia del suo discorso e della sua ammonizione nell'anima della maggior parte di coloro che lo ascoltano, non in tutti. Gli allievi ed i discepoli, per il Maestro che ha realizzato questa stazione, sono delle tavole levigate ed erette per la sua incisione e la sua scrittura, e degli stoppini predisposti per la sua insufflazione. Egli dunque non cessa di insufflare in loro gli spiriti dei segreti e di tracciare in loro le lettere dei significati santi e per questo è qualificato dal Suo Nome "il Creatore (*al-ḥallāq*), il Saggio". E questo Nome appartiene a questo organo, e la Sua Presenza tra i Nomi e ciò che sta nel Suo significato. Realizza, sarai ben guidato, se Allah, sia Egli esaltato, vuole.

Completamento

Poi dico che tutti gli esseri viventi menzionati ed i loro supporti (*maḥāll*) ⁽⁷⁴⁵⁾ si trovano tra l'insufflazione, che è il Calamo divino, e l'organo riproduttivo che è il calamo naturale ⁽⁷⁴⁶⁾;

744 Questa è la traduzione letterale e la lettura di *aṣ-Ṣalāhī*. Al-Kurdī invece interpreta l'espressione *ilqā'a-hum* come "il proiettare di Allah il Suo Verbo verso di loro": secondo questa lettura, non confortata dal testo, gli uccelli in questione potrebbero essere quelli menzionati nel Corano a proposito dell'episodio di Gesù che vivifica una forma di uccello foggata in argilla [Cor. III-49 e V-110], e dell'episodio di Abramo che rivifica, chiamandoli, quattro uccelli smembrati [Cor. II 260], anche se il diminutivo "spiritello" mal si addice all'insufflazione divina.

745 Abrār Aḥmad Shāhī legge *muḥāl*, impossibilità, lettura non attestata da alcun manoscritto. Nei manoscritti Shehit Ali 1431, Fatih 2875 e Aya Sofya 2120 si legge chiaramente *maḥāll*, nel manoscritto Azhariyya 2101 si legge *maḡāl*, campo, e nei restanti *maḥāl*, senza il segno di raddoppiamento della *lām*, segno che spesso è omesso nei manoscritti.

746 Nella sezione precedente Ibn 'Arabī aveva affermato inizialmente che i calami erano due, quello divino dell'insufflazione e quello sensibile dell'organo riproduttivo (*fargḡ*), ma poi aveva precisato che il tracciato di quest'ultimo era solo illico ed aveva fatto intervenire un terzo calamo intermediario, necessario per la segnatura e formazione della persona umana, chiamandolo divino e precisando che talora viene denominato naturale. Qui parla nuovamente di due calami, quello dell'insufflazione e quello naturale, affermando che quest'ultimo è l'organo riproduttivo; al-Kurdī spiega questa apparente contraddizione affermando che il calamo naturale

.....

il calamo naturale è per tracciare le lettere dei corpi degli spiriti, mentre l'insufflazione, che è il Calamo divino, per tracciare gli spiriti dei corpi. Egli, sia esaltato, ha detto: "E quando l'avrò adattato [il corpo] ed avrò soffiato in esso del Mio Spirito" (Cor. XV-29) parlando in modo assoluto. Questa è una dimora che mai nessuno conoscerà, se non chi sosta da se stesso in contemplazione della realtà essenziale di Adamo e di Isrāfil⁽⁷⁴⁷⁾; chi contempla queste due realtà essenziali conosce questi due Calami e come le cose procedono da essi.

L'insufflazione è poi di due tipi: un'insufflazione di preservazione (*iḥṣān*)⁽⁷⁴⁸⁾ ed un'insufflazione non di preservazione. Da quest'ultima deriva lo spirito vitale, mentre **[216]** da quella di preservazione deriva lo Spirito Santo, che viene esistenziato da essa insieme all'ottenimento dell'insufflazione assoluta vitale⁽⁷⁴⁹⁾.

Quindi l'insufflazione di preservazione produce le dimore elevate, la supervisione sugli esseri che subiscono l'azione, e le stazioni spirituali sante, mentre l'insufflazione non di preservazione produce specificamente l'esistenza degli spiriti corporei. Sennonché vi è qui un'altra distinzione tra le due insufflazioni, che è un segno indicatore (*ša ʿira*): l'insufflazione di preservazione è connessa con il Pleroma supremo e con la permanenza imperitura nel

.....
scrive tramite quello sensibile ed è per questo che i due calami vengono assimilati, anche se il tracciato di ognuno è differente. Si potrebbe dire che il calamo sensibile è la causa seconda in occasione della quale il calamo naturale produce i suoi effetti.

747 Isrāfil, che è l'Angelo più elevato e più vicino ad Allah, è colui che nel Giorno della Resurrezione soffierà nella Tromba (*sūr*), termine che nei capitoli 63 [I 305.26] e 317 [III 66.16] delle *Futūḥāt* e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 451 del primo volume dell'edizione citata, Ibn 'Arabī interpreta anche come il plurale di *sūra*, forma, per cui soffiare nella Tromba corrisponde all'insufflazione dello Spirito nelle forme. Nel cap. 13 [I 148.2] Ibn 'Arabī afferma: "Ci è stato riferito che Ibn Masarra al-Ġabalī, uno tra i più grandi della gente della Via, per scienza, stato e svelamento, ha detto: "Il Trono portato è il Regno (*mulk*), ed esso si riduce a corpo, spirito, nutrimento e grado. Adamo ed Isrāfil sono preposti alle forme, Gabriele e Muḥammad agli spiriti, Michele ed Abramo ai mezzi di sussistenza, e Mālik e Riḍwān alla promessa ed alla minaccia". Lo stesso insegnamento è riportato nel cap. 167 [II 282.] e nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfīz*, a pag. 208 dell'edizione citata.

748 Aṣ-Ṣalāḥī intende questo termine come connubio legale (*an-nikāḥ aṣ-ṣarʿī*), mentre al-Kurdī lo intende come protezione, preservazione, salvaguardia (*hiḍz*), che è il significato originale del termine. Non ho trovato riferimenti ad esso in altri testi di Ibn 'Arabī e poiché nei brani precedenti il verbo *aḥṣana* o *ḥaṣṣana* è usato nel senso di preservazione ho adottato la lettura di al-Kurdī.

749 Nel cap. 90 [II 172.4] Ibn 'Arabī afferma: "Tra gli Angeli Egli preferisce lo Spirito in quanto è quello che viene insufflato da Lui in ogni forma angelica, celeste, elementare, materiale e naturale: è da esso che deriva la vita delle cose. Si tratta dello Spirito attribuito a Lui e del Soffio del Misericordioso, da cui proviene la vita". Ma la vita è duplice: vi è una vita essenziale ed una vita accidentale, come viene precisato nel cap. 2 [I 55.5]: "La vita eterna, essenziale per il Vivente, non ammette cessazione, e la vita perpetua, determinata dalla vita eterna, non ammette anch'essa cessazione. Non vedi che gli spiriti, essendo la vita essenziale per loro, non ammettono mai la morte? La vita nei corpi è invece accidentale ed è per questo che essi sono passibili di morte ed estinzione, poiché la vita del corpo, che si manifesta esteriormente per effetto della vita dello spirito, è come la luce del Sole che viene sulla Terra dal Sole: quando il Sole scompare, la sua luce lo segue e la Terra resta nell'oscurità. Così quando lo spirito si diparte dal corpo per il mondo da cui è venuto, la vita che si era diffusa da esso nel corpo vivente lo segue, ed il corpo resta nella forma del minerale, per ciò che l'occhio discerne, e si dice: il tale è morto!"

Paradiso perenne, mentre l'insufflazione non di preservazione è connessa con il mondo della generazione e della corruzione in modo assoluto.

Poi l'insufflazione elettiva ⁽⁷⁵⁰⁾ di preservazione è secondo tre stazioni: un'insufflazione di Intimità (*wilāya*) ⁽⁷⁵¹⁾ che ha tre rami, un ramo di comunicazione, un ramo inviato come messaggero, ed un ramo connesso con quello inviato come messaggero, nient'altro, ed esso [l'ultimo] ha innumerevoli rami ⁽⁷⁵²⁾. Il più elevato di questi [rami], che è connesso (*manūl*) ⁽⁷⁵³⁾ con quello inviato come messaggero sotto tutti gli aspetti ed è un sostituto che lo rappresenta quando il suo stoppino si spegne ⁽⁷⁵⁴⁾, [è costituito] dai *ṣūfī* ⁽⁷⁵⁵⁾, la gente dell'eredità profetica, della caratterizzazione (*taḥalluq*) dominicale e della realizzazione divina.

Realizza ciò che abbiamo dispiegato in modo piano, poiché in questo libro abbiamo svelato dei tesori che nessuno della gente della nostra Via aveva svelato, a meno che li custodissero e li proteggessero gelosamente. Ma poiché so che l'intruso non coglie di essi se non la menzione e la conoscenza del nome, non mi preoccupo di menzionarli, in quanto il loro ottenimento è impedito a chi non ha un cuore integro, e per questo ho manifestato qui alcune realtà, ma in questo vi è uno stimolo ed una soddisfazione.

[217] Rivelazione di ciò che è nascosto e soluzione di un enigma di cui si è gelosi e che quindi è stato velato ⁽⁷⁵⁶⁾

Sappi figliolo, che Allah ti assista, che se hai preservato il tuo organo riproduttivo e ti sei comportato in modo casto, Egli ti trasporta dalla deflorazione (*iftidād*) delle vergini dei sensi

750 Ibn 'Arabī aveva usato questa espressione già nel paragrafo precedente a proposito di Gesù. L'insufflazione di preservazione si suddivide quindi in un'insufflazione non elettiva ed in una elettiva.

751 Questa espressione non indica la prima delle tre stazioni, tanto più che nel seguito non è questione delle altre due, ma è un'esplorazione dell'insufflazione elettiva di preservazione.

752 Al-Kurdi identifica questi tre rami con la Profezia, la Missione e l'Intimità, la quale è il comune denominatore dei tre rami, in quanto sia il Profeta che l'Inviato quando ricevono la loro funzione sono degli Intimi.

753 Il senso letterale di questo termine è appeso, sospeso, ma esso comporta anche un senso di dipendenza. Il ramo più elevato dell'Intimità è costituito dagli eredi degli Inviati, dai quali dipendono.

754 Come Ibn 'Arabī fa notare nei capitoli 359 [III 270.28], 365 [III 324.5], 370 [III 414.8], 382 [III 516.23] e 558 [IV 317.1] si può ereditare solo dopo la morte di colui da cui si eredita, non prima.

755 Sul significato attribuito da Ibn 'Arabī a questo termine nel *Libro dei ponenti delle stelle* rimando il lettore alle pagine 54 e 55 dell'Introduzione.

756 Nella sua edizione Abrār Aḥmad Shāhī, senza fornire spiegazioni, inserisce il testo del titolo come seguito della frase precedente e modifica la vocalizzazione della seconda parte, malgrado tutti i manoscritti da me consultati confermino la presenza del titolo ed una diversa vocalizzazione.

alla deflorazione delle vergini dei significati ⁽⁷⁵⁷⁾ sul letto dei comportamenti nel giardino [(*ġanna*) o Paradiso] della caratterizzazione con i Nomi.

Poi puoi essere elevato da questa dimora al connubio (*nikāḥ*) ⁽⁷⁵⁸⁾ con la realtà essenziale universale ⁽⁷⁵⁹⁾ sul letto del *tawḥīd* nel giardino dell'incomparabilità.

Questa dimora ti procura anche un'altra dimora, in cui contempi la realtà essenziale, staccata (*muḡarrada*) dall'Esistente (*mawḡūd*) ⁽⁷⁶⁰⁾ assoluto ed eletta, con la quale si accoppia chi Allah vuole sul letto dell'estinzione nel giardino dell'*adab*. Questa realtà essenziale è indicata dalle due lettere ⁽⁷⁶¹⁾ che sono una causa seconda (*sabab*) nelle cose esistenti (*mawḡūdāt*) ed una causa efficiente (*illa*) nelle cose che ci sono (*kā'ināt*) ⁽⁷⁶²⁾, e quando Egli, sia Gloria a Lui, decreta una cosa le impone la sua [della realtà essenziale] autorità e dà esistenza alla cosa in occasione di questa imposizione su di essa e della sua [della realtà essenziale] connessione con essa, ed essa c'è (*kāna*).

757 Nell'introduzione del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 78 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī menziona una sua opera intitolata *Il libro delle vie segnate* (manāhiḡ) *per l'ascesa verso la deflorazione delle vergini della permanenza, segregate nelle tende dell'incontro*, suddiviso in 300 capitoli e 3000 stazioni, dieci stazioni per ogni capitolo. Quest'opera viene menzionata anche nell'ultima sezione della sfera del cuore, nel cap. 167 [II 280.11] delle *Futūḥāt*, e nei due elenchi autografi delle sue opere, ma non sono noti manoscritti pervenuti sino alla nostra epoca. La deflorazione delle vergini è connessa con lo svelamento di ciò che è nascosto riportato nel titolo della sezione.

758 Il termine *nikāḥ* ha in arabo sia il significato di matrimonio (*ziwāḡ*) come contratto (*ʿaqd*) che quello di unione carnale [(*ġimāʿ*; *wiqāʿ*; o *waṭʾ*), tutti termini il cui valore numerico ridotto alle unità è 6, come pure *nikāḥ*, e 6 è il valore della lettera di congiunzione *wāw*].

Nei capitoli 10 [I 137.2], 73 [II 30.25], 198 [II 412.26] e 559 [IV 437.1], in riferimento al versetto: “e non promettete loro un segreto” (Cor. II 235) viene affermato che il connubio (*nikāḥ*) è un segreto (*sirr*), e nel cap. 559 [IV 424.29] viene precisato che il connubio è scrittura (*kitāba*). All'epoca della redazione di questo libro Ibn 'Arabī aveva già dedicato a questo argomento un'opera intitolata *Il libro del connubio*, di cui non è noto alcun manoscritto e che è menzionato nel *Kitāb ʿuqlat al-mustawfiʿ*, a pag. 195 dell'edizione citata, nei capitoli 11 [I 139.17], 298 [II 689.31], 324 [III 90.26] delle *Futūḥāt*, e nei due elenchi autografi delle sue opere.

759 Si tratta della matrice unica menzionata nell'ultima sezione della sfera del ventre, riguardo alla quale si può consultare la nota 618.

760 Questa è la lettura dei manoscritti Yusuf Aga 5001, Majles 594 e Shehit Ali 1351, mentre negli altri si legge *wuḡūd*, esistenza.

761 Cioè la *kāf* e la *nūn* di *kun*. Nel cap. 10 [I 136.34] Ibn 'Arabī afferma: “Egli ha apportato due lettere [la *kāf* e la *nūn*] che sono a guisa delle due premesse [di un sillogismo] e ciò che c'è (*yakūn*) al momento del *kun* è a guisa della conclusione. Queste due lettere sono apparenti, mentre la terza, che lega le due premesse, è nascosta nel *kun*, ed è la *wāw*, che viene elisa per l'incontro di due consonanti non vocalizzate [la *wāw* e la *nūn*]. Analogamente quando l'uomo incontra la moglie alla verga (*qalam*) non resta entità apparente ed il suo gettare il seme nel ventre materno è invisibile, poiché è un segreto”.

762 I due commentatori non danno spiegazioni riguardo alla distinzione tra il *kun* come causa seconda e il *kun* come causa efficiente, ma a questa distinzione corrisponde la differente denominazione del suo effetto. Nel secondo caso Ibn 'Arabī parla di *kā'ināt*, termine che ha la stessa radice di *kāna* e di *kun* e che viene utilizzato per indicare gli esseri contingenti: poiché *kun* è un ordine il suo potere è efficace e quindi è una causa efficiente. Nel primo caso invece si parla di *mawḡūdāt*, termine che ha la stessa radice di *wuḡūd*: in questo caso *kun* è solo una causa seconda o occasionale per il conferimento da parte di Allah della Sua esistenza all'essere contingente.

Quando il sapiente arriva in questa dimora e si siede sul Trono delle cose che ci sono, non vede cosa nell'esistenza, sia essa soggetto di un attributo o un attributo – che senta (*hassās*) o non senta – che non sia un prodotto di due premesse, una delle quali si coniuga con l'altra, e questo [prodotto] indica il legame (*rābīṭ*) che c'è tra le due [premesse] e quindi tra esse viene generata una realtà aggiuntiva. E gli esseri generati derivano da esse in alto ed in basso: se sono maschili vengono innalzati, se sono femminili vengono abbassati. Sennonché le espressioni usate per indicarle variano a seconda dei tipi di esseri generati: si dice questo è un figlio tra un uomo ed una donna, questa è una conseguenza da due premesse, un ramo da due radici, un messaggio da chi invia e chi è inviato, una spiga da un seminatore ed una terra, un'accensione da un fuoco e da un legname, una casa da strumenti ed artigiano, e [si dice] questo esiste da un potente ed un potere ⁽⁷⁶³⁾.

E così tutto il mondo nella sua interezza è conseguenza di accoppiamento (*izdiwāğ*) affinché si attui per ogni parte del mondo la dipendenza **[218]** ed il bisogno nella sua esistenza verso chi le ha dato l'esistenza, finché per colui che osserva e contempla il mondo la faccenda si arresta al primo degli esseri condizionati ⁽⁷⁶⁴⁾, ed in questo modo egli ottiene dei profitti in proporzione alle stazioni che ha percorso.

Quando egli si sofferma su questo primo essere condizionato, questi gli comunica di persona che la sua [dell'Intelletto] esistenza è conseguenza di Potere e di Potente, la sua elezione dipende da Volontà e da Volente, ed il suo perfezionamento (*itqān*) dipende da Scienza e da Sapiente ⁽⁷⁶⁵⁾, e sono quindi verificati il suo bisogno e la sua dipendenza dal Vero, sia Egli glorificato, che è l'Indipendente, il Lodato, Colui che esiste in modo assoluto, e non da due radici, né da due premesse, né da due genitori, bensì è Lui il Creatore delle radici, delle premesse, dei padri e delle madri, il Santissimo, l'Incomparabile, senza che sia ammissibile per Lui ciò da cui è incomparabile, ma è un'incomparabilità dall'incomparabilità: “Non c'è cosa simile a Lui, ed Egli è Colui che ascolta e vede” (Cor. XLII-11).

763 In arabo questi due termini sono rispettivamente di genere maschile e femminile.

764 Nel *Kitāb al-ma'rifa*, a pag. 87 della traduzione pubblicata nel n. 12 di *El Azufre Rojo*, Ibn 'Arabī precisa: “Il primo essere condizionato e dipendente che si manifestò è un essere chiamato l'Intelletto primo, denominato anche come lo Spirito Universale, il Calamo, l'Equità (*ʿadl*), il Trono, la Verità per cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-mahlūq bi-hi*), la Realtà Muḥammadiana, lo Spirito degli spiriti, il Prototipo evidente e come “ogni cosa (*kullu šayʾ*)””.

765 Nel cap. 371 [III 430.13] Ibn 'Arabī afferma: “A quel punto questo Intelletto seppe che il Vero non aveva esistenziato il mondo se non nella Nube (*ʿamāʾ*) e vide che la Nube è il Soffio del Misericordioso, e dunque disse: “È necessario che ci siano due cose, chiamate nelle scienze speculative le due premesse, per manifestare una terza cosa, che è il risultato dell'accoppiamento di quelle due premesse”.”.

La coppia (zawğ) ⁽⁷⁶⁶⁾ è l'origine di ogni creatura, per l'argomento decisivo del Sapiente, il Saggio. Se non fosse per la novità (ḥudūt) che c'è in essa una creatura non indicherebbe il Primordiale. Il suo [della creatura] perfezionamento (itqān) se lo osservi è un ramo derivato dalla Scienza e dal Sapiente ⁽⁷⁶⁷⁾. Osserva il mondo che essa ⁽⁷⁶⁸⁾ ha prodotto (barā) ⁽⁷⁶⁹⁾ ed osserva la strada (manhağ) diritta: essa determina per loro il Fuoco infernale o il Paradiso della perpetuità e delle delizie.

E se [il sapiente] ottiene questa stazione, che Allah ti assista, e contempla il Vero, tutte le creature sono assenti ed egli si allontana dalla contemplazione di esse, dalle loro richieste e da ogni esistenza contingente (*kawn*): “E quando il suo Signore Si manifestò alla montagna la ridusse in polvere e Mosè cadde folgorato” (Cor. VII-143). Quindi Egli ⁽⁷⁷⁰⁾ cancellò le tracce [delle creature] e le livellò, e folgorò le *himam* e le dominò; tra l'annientamento (*mahq*) e la folgorazione (*ṣaḥ*) c'è ciò che c'è tra il Vero (*haqq*) e le creature [*halq*] o la creazione ⁽⁷⁷¹⁾.

766 Il senso primario di *zawğ* è “uno di una coppia” ed è quindi il contrario di *fard*, che significa invece singolo, solo. Il duale *zawğān* viene tradotto come coppia, ma per estensione anche *zawğ* può significare coppia. Nel cap. 72 [I 721.19] Ibn ‘Arabī precisa: “E di ogni cosa abbiamo creato due *zawğ*” (Cor. LI-49), e non ha creato di ogni cosa se non una sola coppia (*zawğ*), maschio e femmina [cfr. Cor. LIII-45 e LXXV-39] simili, e l’ha chiamata *zawğān* per questa trasposizione che abbiamo menzionato, in quanto ciascuno per se stesso, senza che quest’altro sia unito a lui, non è *zawğ*, e quando viene unito a lui un altro, a ciascuno dei due si applica il nome di *zawğ*, e si dice riguardo ad essi *zawğān*”; e nel cap. 387 [III 535.2] aggiunge: “Per questo ha creato di ogni cosa una coppia, affinché uno dei due fosse l’elevato, cioè il maschio, e l’altro il basso, cioè la femmina, e si manifestasse tra loro, quando si accoppiano, la permanenza delle entità (*aḥyān*) di quella specie, ed ha fatto così in ogni specie”.

Per i matematici *zawğ* corrisponde a pari, contrapposto a *fard*, dispari, e la lettera *bā’*, con cui iniziano tutte le Sure del Corano, ha valore numerico due e due è per Ibn ‘Arabī il primo numero. Nel *Kitāb al-bā’*, a pag. 194 del primo volume delle *Rasā’il* pubblicate dalla Ibn al-‘Arabī Foundation nel 2021, Ibn ‘Arabī fa notare che nel linguaggio il termine *bā’*, che è il nome della lettera, significa connubio (*nikāḥ*), come il termine *bāh*.

767 Questo verso riprende quanto scritto nel testo poche righe prima.

768 Entrambi i commentatori attribuiscono il verbo al soggetto del primo emistichio del primo verso, che per aṣ-Ṣalāḥī è la coppia, mentre per al-Kurdī è lo Spirito (*rūḥ*), essendosi basato su un manoscritto in cui *zawğ* era stato trascritto senza punti diacritici.

769 Nei manoscritti Bayazid 3750, Shehit Ali 1431 e Fatih 2875 si legge *tarā*, per cui il verso reciterebbe: “Osserva il mondo: la vedrai”. Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato questa lettura nella sua edizione.

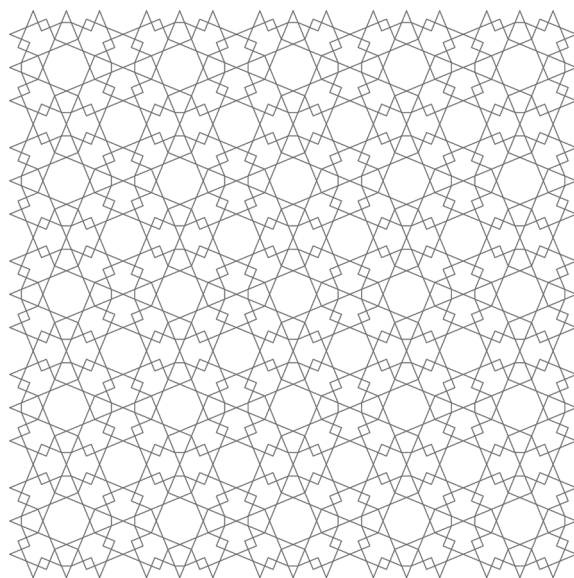
770 Secondo al-Kurdī il soggetto del verbo è il sapiente, per cui la frase risulterebbe: “Quindi egli cancella le tracce [delle creature] e le livella, e folgora le *himam* e le domina”.

771 Nei manoscritti Bayazid 3750 e Azhariyya 2101 l’ordine di questi due termini è invertito e quest’ultima è la lettura adottata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, senza segnalare in nota l’altra versione.

Nel cap. 331 [III 116.15] Ibn ‘Arabī fa notare che dopo la folgorazione Mosè riprese i sensi e tornò ad essere Mosè, mentre la montagna, dopo la cancellazione non fu più una montagna. Quanto al paragone tra le due coppie di termini potrebbe trattarsi semplicemente del divario che c’è tra i due termini di ogni coppia, il che spiegherebbe l’assenza di spiegazioni da parte di aṣ-Ṣalāḥī, ma potrebbe anche riferirsi a qualcosa di più complesso o elevato. Al-Kurdī da un lato confronta le lettere costitutive di questi termini, che hanno tutte in comune la *qāf* finale, considerando il loro punto di emissione nell’uomo, e le loro corrispondenze con i Mondi e la gerarchia iniziatica, dall’altro afferma che il significato dei termini di ogni coppia è uno solo e che la diversità dipende dal punto di vista e dalle relazioni.

Un uomo starnutì in presenza di al-Ġunayd, Allah sia soddisfatto di lui, e disse: “Sia lode ad Allah”, al che al-Ġunayd gli disse: “Completalo come ha detto Allah e di: “il Signore dei Mondi”. L'uomo disse allora: “O nostro signore, chi è il mondo tanto da essere menzionato con Allah?”, e al-Ġunayd rispose: “Adesso di così, fratello mio, poiché quando il contingente [o il nuovo] viene avvicinato al Primordiale non ne resta traccia” ⁽⁷⁷²⁾.

[219] Questo, figliolo, che Allah ti assista, ti chiarisce che non si manifesta nel mondo essere nuovo se non da due premesse, che sono le radici della sua esistenza. Cerca di capire ciò che abbiamo svelato dei segreti nascosti agli altri nei forzieri della gelosia, rimuovi dalle tue palpebre la malattia dell'adesione cieca e tingile con la polvere di antimonio (*kuhl*) dello sforzo nei comportamenti e nell'adozione dei tratti di carattere celesti, e purifica il tuo abito esteriormente ed interiormente. E quando la vista è chiara lo sguardo si rafforza e vedrai le cose come sono realmente e prenderai conoscenza *de visu* di ciò che abbiamo detto. “Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-4).



772 L'episodio è riportato anche nei capitoli 2 [I 63.34], 5 [I 103.29], ove Ibn 'Arabī aggiunge: “Questa è la stazione spirituale del congiungimento (*wuṣṣā*) e lo stato spirituale di sconvolgimento (*walah*) della Gente dell'estinzione a loro stessi”, 405 [IV 8.9] e 465 [IV 92.21] delle *Futūḥāt*, e nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 230 della traduzione citata, ove l'autore commenta: “Costui aveva estinto il mondo accanto ad Allah ed al-Ġunayd gli aveva dato ragione in quello, poiché sapeva che era la verità, e [lo] aveva giustificato”. In questo testo l'aneddoto sembra essere ricollegato alla cancellazione della montagna.

[220] La sfera del piede (*qadam*)

Se asseondi il piede (riġl) ⁽⁷⁷³⁾ nella sua scienza ⁽⁷⁷⁴⁾ esso supera (arbā) il limite dell'eguaglianza (sawā) ⁽⁷⁷⁵⁾ e del luogo dell'assise (mustawā).

Stringi quindi le redini del generoso destriero (ṭirf) [cioè il piede] ⁽⁷⁷⁶⁾ nel suo viaggio notturno, poiché l'incapacità [di percepire] è la scienza di un realizzato che ha preso lo stendardo [del Califfato]

773 Il termine *riġl* oltre ad essere sinonimo di *qadam* significa anche gamba.

774 Questa è la lettura di al-Kurđī, che nel suo commento spiega che la scienza del piede è la scienza che il servitore acquisisce percorrendo la via, aggiungendo che a questa scienza si riferisce sia il detto profetico: “Chi opera secondo ciò che sa Allah gli dà in eredità la scienza di ciò che non sapeva”, sia l'espressione: “da sotto i loro piedi” che ricorre nel versetto: “Se essi avessero osservato la Torāh ed il Vangelo e ciò che è stato fatto discendere su di loro dal loro Signore, certamente si sarebbero nutriti da sopra di loro e da sotto i loro piedi” (Cor. V-66). In effetti nel cap. 71 [I 631.23], commentando questa espressione, Ibn 'Arabī afferma: “[essa è una] allusione alla scienza [frutto] dell'acquisizione (*kasb*), cioè la scienza che ottiene la gente del timor di Dio (*taqwā*) appartenente a questa comunità. Si tratta di una scienza acquisita, in quanto è conseguenza di un'opera, cioè del timor di Dio”, e nel cap. X dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 112 dell'edizione citata, precisa: “Egli ha menzionato che la Sua Personalità è l'entità del [o: è identica a] le parti del corpo, che sono l'entità del servitore. La Personalità è una e le membra del corpo sono diverse, ed ogni membro ha una delle scienze dei gusti spirituali che le è propria [...] Questa saggezza [di Unità nel Verbo di Hūd] appartiene alla scienza dei piedi, e corrisponde al Suo detto [...]: “e da sotto i loro piedi” poiché la Via, che è il sentiero [diritto], consiste nel percorrerla e nel marciare in essa, ed il cammino non ha luogo se non con i piedi”.

Aṣ-Ṣalāhī invece attribuisce il pronome “sua [scienza]” ed il soggetto del verbo *arbā* ad Allah, ed interpreta il verso nel seguente modo: “Se tu cammini con i tuoi piedi sul sentiero diritto definito da Allah per ottenere la Sua scienza, Egli in cambio ti dà di più”.

775 Al-Kurđī correla questo termine con la sosta o stazione dell'eguaglianza. Nel cap. 71 [I 607.8] Ibn 'Arabī afferma: “La sosta dell'eguaglianza è la sosta in cui non si distingue il Signore (*sayyid*) dal servitore, né il servitore dal Signore. Se in quella condizione dici che è Signore dici il vero, e se dici che è servitore dici il vero”; nel cap. 73, questione CLIII [II 128-32] definisce l'eguaglianza come: “l'occultamento (*buṭūn*) del Vero nelle creature e l'occultamento delle creature nel Vero, il che ha luogo solo in colui che sa di essere un supporto di manifestazione per il Vero”; e nel cap. 338 [III 147.5] precisa: “Questa [la dimora della contemplazione dei sette stendardi] è la dimora che an-Niffārī ha chiamato “la sosta dell'eguaglianza” nel [suo Libro del] le soste, poiché in essa il servitore si manifesta nella forma del Vero. Se Allah non favorisce questo servitore accordandogli l'impeccabilità (*ʿiṣma*) e la preservazione (*ḥifẓ*) e non rende stabile il suo piede in questa difficile ascesa (*ʿaqaba*) facendogli mantenere in questa manifestazione i suoi occhi fissi nella visione attestante (*ṣuhūd*) della sua servitù (*ʿubūdiyya*), allora il suo piede scivolerà e la Forma del Vero che egli vede in se stesso si frapperà tra lui e la sua visione attestante della servitù. Allora egli vedrà il Vero nella forma della sua propria servitù, e la situazione reale sarà rovesciata ai suoi occhi”.

776 Entrambi gli editori hanno adottato la lettura *ṭarf*, che significa occhio, sguardo, e che è attestata dai manoscritti Shehit Ali 1431, Aya Sofya 2120 e Fatih 2875 [gli altri manoscritti non vocalizzano questa parola], mentre i commentatori leggono *ṭirf*, termine che è più coerente con il contesto.

da presso di Lui, in una sosta per la quale le tenebre dei Misteri ⁽⁷⁷⁷⁾ *sono venute meno* (tāhat), *avendo egli ricevuto autorevolezza* (muwağğah), *poi si è allontanato* (iltawā) ⁽⁷⁷⁸⁾.

Forse aneli, figliolo, ad arrivare a conoscere la realtà essenziale del tuo piede mentre con la tua ragione dai più importanza alle cose, servendo la tua passione, dedicandoti all'idolo del tuo piacere, seguendo le orme di Satana, camminando nelle tenebre dell'opposizione e della disobbedienza, correndo al passo di colui che inganna, e trascurando il ritorno a Colui a cui ritornano le cose. Mai e poi mai!

È indispensabile che vi siano le premesse di combattimenti interiori e l'osservanza delle incombenze legali che ti si prospettano riguardo al tuo piede, come per le altre parti del corpo, sia in contrazione (*qabḍ*), frenando la corsa verso le cose proibite e vietate, che in dilatazione (*bast*), moltiplicando i passi verso le moschee e gli obblighi in comune. Sii tra coloro che marciano al buio verso le moschee, poiché riceverai la buona novella della luce completa nelle due resurrezioni ⁽⁷⁷⁹⁾, affrettati a soddisfare i bisogni dei tuoi fratelli tra i musulmani e le musulmane, accorri verso i tuoi familiari, sii fermo nel giorno dell'attacco, che il tuo piede non scivoli, e se sei in grado combatti in quel giorno, e percorri con esso [piede] il sentiero diritto e non seguire le vie laterali ⁽⁷⁸⁰⁾, e non camminare sulla Terra con baldanza ⁽⁷⁸¹⁾.

Sappi che quando avrai perfezionato la marcia in queste stazioni ed altre simili, avrai perfezionato la marcia su ciò che è più affilato di una spada e più sottile dei capelli, anzi

777 Nel cap. 371 [III 431.1] Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che questa tenebra (*ḡulma*) è l'oscurità (*ḡulma*) del Mistero, ed è per questo che è stata chiamata tenebra, cioè ciò che c'è in essa non appare. Tutto ciò che si manifesta del Mistero ci appare e noi osserviamo ciò che appare delle forme del mondo nello specchio del Mistero, ma non sappiamo che è nello specchio del Mistero. Esso [specchio] è come uno specchio per il Vero e quando il Vero si epifanizza ad esso vengono impresse in esso le forme del mondo e le sue entità che sono nella Scienza divina”.

778 Questa è la lettura di al-Kurdī, che correla questo verso con i seguenti versi tratti dalla poesia finale della Sfera della mano: “Quando è apparsa al suo occhio la bellezza della stazione, i suoi azrār sono stati cuciti su di lei come un califfato. Poi si è allontanata (iltawā) precipitandosi di notte verso il suo corpo, temendo che il suo giorno [la] palesasse”. Quanto all'accusativo di stato *muwağğah*, riferito a colui che ha realizzato, oltre al senso riportato nella traduzione, al-Kurdī afferma che può significare anche “indirizzato [nel suo viaggio verso il corpo]” e “inviato (*mursal*) [verso le creature per comunicare le verità]”.

Aṣ-Ṣalāhī invece interpreta il verso nel seguente modo: “da presso di Lui in una sosta in cui le tenebre del Mistero furono sconcertate a vederlo indirizzato a percepire, poi si è piegato alla stazione dell'incapacità di percepire”. Il verbo *tāha* può significare sia perire, che è il senso adottato da al-Kurdī, sia essere smarrito, disorientato, che è il senso adottato da aṣ-Ṣalāhī.

779 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* già riportato in precedenza; vedi nota 245. Le due resurrezioni si riferiscono a quella minore, al momento della morte con il passaggio del servitore dalla vita di questo mondo alla vita dell'istmo, ed a quella maggiore nel Giorno della resurrezione [cap. 369 (III 389.13)].

780 Riferimento a Cor. VI-153.

781 Citazione di Cor. XVII-37 e XXXI-18.

ancora più sottile e nascosto, e [sappi] che, se hai percorso ciò che ti ho menzionato, Allah, sia Egli esaltato, se vuole ti donerà dei carismi e ti farà conoscere delle dimore, come per le altre parti del corpo, per generosità verso di te da parte Sua, e per sollecitudine in modo da rafforzare con ciò il tuo cuore. [221]

I carismi propri di questa stazione, per quanto riguarda l'esteriorità dell'essere, sono tre: il camminare sull'acqua, il ripiegamento della Terra ⁽⁷⁸²⁾, ed il librarsi nell'aria. I racconti riguardanti queste stazioni degli Intimi sono troppo noti per essere menzionati e non abbiamo quindi bisogno di riportarli qui data la loro popolarità tra la gente, poiché i Dīwān sono pieni di essi, avendo Allah, sia Egli esaltato, degli Intimi con i quali compie tutte queste cose. Il nostro obiettivo è di essere succinti e quindi menzioneremo le sue dimore elevate.

[222] Le sue dimore

Sappi, figliolo, che colui che è felice ed assistito in questi carismi non cessa di viaggiare (*sā'ih*) ⁽⁷⁸³⁾, andando e venendo dai loro segreti, caratterizzato da questi tratti di carattere menzionati, finché non gli viene aperta una porta verso il mondo del Malakūt, e la sua corsa in esso è proporzionale a quella che è la sua corsa nel mondo della testimonianza nell'affrettarsi verso le cose buone, ed il suo svelamento là è in proporzione alla sua velocità qui [in questo mondo].

Colui [sotto i cui piedi] la Terra si ripiega (*tuwīyat*) qui, in quel mondo spirituale la Terra dei corpi viene contratta (*zuwīyat*) ⁽⁷⁸⁴⁾ per lui, ed egli ha scienza delle sue [della Terra] ⁽⁷⁸⁵⁾ realtà essenziali, si sofferma sulle sue categorie, esteriormente ed interiormente, e conosce i suoi

782 L'espressione *tayyū l-ardī* corrisponde al percorso di lunghe distanze in breve tempo, come se la Terra si ripiegasse, accorciandosi sotto i piedi di chi la percorre.

783 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la variante *sābiḥ*, immergersi, attestata dai manoscritti Shehit Ali 1431 e 1351, Fatih 2875, Aya Sofya 2120 e Pir Pagaro.

784 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da Muslim, LII-19, Abū Dā'ūd, XXXIV-1, at-Tirmidī, XXXI-14, Ibn Māḡah, XXXVI-9 e da Ibn Ḥanbal: "Il mio Signore ha contratto (*zawā*) per me la Terra ed ho visto i suoi orienti ed i suoi occidenti, ed il regno della mia comunità si estenderà fino a dove essa è stata contratta per me". Ibn 'Arabī lo menziona nei capitoli 1 [I 49.16], 14 [I 151.30] e 367 [III 340.25] riportando la versione di Ibn Māḡah, che recita: "La Terra venne contratta (*zuwīyat*) per me e mi vennero fatti vedere i suoi orienti ed i suoi occidenti".

Come precisa Ibn 'Arabī la Terra dei corpi si trova nel mondo spirituale ed è quindi il corrispettivo nel Malakūt della Terra sensibile.

785 In arabo il pronome possessivo è di genere femminile e può riferirsi sia alla Terra che ai corpi; al-Kurdī ha adottato la prima lettura, aṣ-Ṣalāḥī la seconda.

segreti e tutto ciò che Allah ha posto in essa quanto a sottile saggezza e nobile segreto, organo dopo organo, membro (*mafsil*)⁽⁷⁸⁶⁾ dopo membro, fino ad abbracciarla in scienza.

A chi si è mosso qui rapidamente con eccellenza (*faḍīla*) e buon carattere, Egli dà in eredità la marcia sull'acqua e gli dischiude nel mondo del Malakūt il segreto della vita e la scienza che è stata depositata nell'acqua⁽⁷⁸⁷⁾, ed egli conosce la vita sottile marchiata dalla scienza e la vita destinata al corpo per la sensazione dei dolori e dei piaceri e per la conoscenza delle cose⁽⁷⁸⁸⁾. Poi egli mette insieme le due [vite] con una realtà sottile nota al possessore di questa stazione, ed in questa Presenza conosce il rango di ogni scienza, dove si trova la sua quota nell'esistenza, con chi è connessa, a chi è indirizzata e la modalità del suo manifestarsi.

Soffermandosi su queste scienze⁽⁷⁸⁹⁾ e sul suo conseguimento di esse, gli oggetti della scienza si attualizzano per lui, e colui per cui la Terra dei corpi si contrae risulta sotto la sua stretta (*qabḍa*), ed egli [il primo] lo supera in grado⁽⁷⁹⁰⁾. Per ogni Intimo a cui Allah accorda di camminare sull'acqua – ed il ripiegamento della Terra è sotto il suo regime, per una consuetudine (*ʿāda*) a cui Allah dà corso per loro [Intimi] e per la via del mondo del Malakūt⁽⁷⁹¹⁾ – le cose stanno così e ciò è indispensabile se egli ha realizzato questa stazione⁽⁷⁹²⁾.

Se gli manca una di queste scienze allora non è arrivato là, e deve quindi ritornare alla sua corsa sull'acqua nel mondo della testimonianza e discendere dall'acqua all'attributo che gli ha concesso questo [camminare sull'acqua] e troverà che la sua anima non ha perfezionato la caratterizzazione con esso [attributo], né ha realizzato i suoi segreti. A questo punto deve sforzarsi di perfezionarlo, fino ad **[223]** esserne caratterizzato in modo completo in tutti i suoi aspetti, e deve occuparsi delle sue carenze in modo da purificarlo, poi torna nel mondo del Malakūt e [la stazione] si completa per lui ed egli ne ottiene i segni indicatori.

786 Nelle due edizioni critiche si legge *mīfsal*, che significa lingua.

787 Nel cap. 68 [I 370.28] Ibn 'Arabī afferma: "L'acqua è la scienza, poiché la vita dei cuori dipende dalla scienza come la vita della Terra dipende dall'acqua".

788 Sulle due vite si può consultare il brano riportato nella nota 749.

789 Entrambi i commentatori restringono queste scienze alle cinque scienze menzionate alla fine del paragrafo precedente.

790 Come si vedrà nel seguito del testo Ibn 'Arabī stabilisce una gerarchia tra questi tre carismi del piede: il più basso è il ripiegamento della Terra, l'intermedio è il camminare sull'acqua e quello più elevato è il librarsi nell'aria. A questo proposito si può citare lo *ḥadīṭ*, non recensito nelle raccolte canoniche e riferito a Gesù, che camminò sull'acqua: "Se avesse avuto più certezza avrebbe camminato nell'aria", *ḥadīṭ* che Ibn 'Arabī commenta nel *Kitāb al-yaqīn*, a pag. 31-33 della traduzione pubblicata nel n. 7 di *El Azufre Rojo*.

791 Il mondo del Malakūt ha diversi gradi gerarchicamente ordinati e d'altra parte in Cor. VI-83 è detto: "Noi eleviamo in gradi chi vogliamo". Il ricorso al termine "consuetudine" può essere spiegato dal fatto che Allah non è obbligato a concedere questi carismi, né le corrispondenti scienze.

792 Per entrambi i commentatori ciò che è indispensabile per chi ha realizzato questa stazione è l'ottenimento di queste scienze.

A chi si è mosso rapidamente con eccellenza e buon carattere ⁽⁷⁹³⁾, viene concesso di librarsi nell'aria e gli viene aperta la porta del mondo degli spiriti nel Malakūt più elevato, ed egli conosce allora le realtà essenziali dei segreti, la modalità della discesa (*nuzūl*), della salita (*su'ūd*) e dell'assidersi, il segreto del chiedere aiuto (*istimdād*), del governo e dell'assoggettamento, da dove procedono le incombenze legali e qual è la loro Presenza ⁽⁷⁹⁴⁾, e si sofferma sull'entità dell'assidersi, dal lato di ciò su cui ci si siede, non dal lato di Colui che Si siede, che è il Misericordioso. Il possessore di questa stazione non oltrepassa mai lo Sgabello (*kursī*), poiché il Trono spetta al possessore del cuore, di cui parleremo in seguito, se Allah, sia Egli esaltato, vuole.

E se gli manca qualcosa di questi segreti egli deve tornare al punto di partenza, così come abbiamo detto prima, e quando avrà perfezionato l'attributo della sua caratterizzazione, verrà resa perfetta per lui la sua stazione nel mondo degli Spiriti.

Chiarimento

Figliolo, abbiamo qui accennato ad un segreto che per noi e per i nostri compagni è difficile da cogliere: com'è possibile che una stazione non si perfezioni per lui [l'Intimo o il servitore] nel mondo superiore fintanto che non ha perfezionato qui la sua caratterizzazione con l'attributo che lo fa arrivare ad essa? Se ben osservi, chi compie qui una certa opera o che si caratterizza con un certo tratto di carattere, non è forse mosso se non dalla sostanza (*mādda*) dell'attributo spirituale ⁽⁷⁹⁵⁾ a cui egli si innalza nel mondo del Mistero dopo la caratterizzazione? E se è così come mai viene fatto tornare al mondo della testimonianza per perfezionare ciò che non era stato perfezionato, mentre egli non si muove se non in conformità al moto impartitogli dallo spirito che egli cerca?

A questo noi rispondiamo che l'effusione (*fayḍ*) da parte di quel mondo è d'iniziativa [divina]: non è obbligatorio per Lui, cioè **[224]** per Colui che effonde, conferire i segreti della caratterizzazione in modo completo per quell'attributo che gli ha elargito; ciò invero

793 Questa frase è identica a quella che riguarda colui che ha ricevuto il carisma di camminare sull'acqua, ma come verrà spiegato in seguito gli atti con cui il servitore si muove rapidamente in questo mondo sono diversi per i tre carismi.

794 In un brano riportato nella nota 510 Ibn 'Arabī afferma che le Leggi discendono dalle Tavole della cancellazione e della conferma. Quanto alla Presenza, nel cap. 384 [III 524.22] precisa che tutti i Fogli ed i Libri fatti discendere procedono dalla Presenza della Facondia (*lasan*), la quale è menzionata anche nei capitoli 71 [I 609.28], 73, questione CLIII [II 129.1] e 292 [II 656.8 e 660.7].

795 Come l'anima muove il corpo, lo spirito muove entrambi ed a sua volta è mosso dal Vero, che è il suo motore immobile.

avviene solo nella misura di quanto Colui che dona vuole donargli dei segreti dei regimi di quell'attributo, in cui egli si trova nel mondo della testimonianza.

Non c'è attributo che non abbia dei gradi e se il grado fosse uno solo egli lo otterrebbe così di primo acchito: la gerarchia è stabilita per il numero dei gradi e se Colui che dona vuole donargli i segreti della caratterizzazione con ogni grado che quell'attributo angelico comporta egli li ottiene là in modo completo, e se non vuole chi [altri] può conferirglieli?

Noi abbiamo constatato, per notifica e visione diretta, che molti sapienti della gente di questa Via, tra coloro che camminavano sull'acqua e nell'aria e per i quali la Terra si ripiegava, poi venivano fatti tornare a perfezionare ciò che rimaneva riguardo a quell'attributo, e qui sta la sede delle sventure.

Tra essi c'è chi completa i regimi [dell'attributo] poi ritorna, e c'è colui la cui corsa si prolunga e che [infine] lo rigetta, venendo così rigettato ed annesso a coloro che soffrono la perdita più grave nelle opere ⁽⁷⁹⁶⁾ e questa è la sede delle sventure: chiediamo ad Allah di esserne protetti.

Se chiedi: “Ma costui che è stato gradualmente degradato possedeva queste stazioni o no?”, [ti dico che] ciò non è possibile; egli camminava sull'acqua e nell'aria e la Terra si ripiegava per lui, ma non aveva alcun posto presso Allah, poiché questi gradi non erano per lui conseguenza di premesse eccellenti, ma solo conseguenze di premesse biasimevoli sussistenti in lui. Il Vero, sia Egli glorificato, voleva agire d'astuzia con lui in quell'atto fuori dal comune [il carisma] per metterlo alla prova ed egli si è immaginato che lo aveva fatto arrivare ad essi [gradi] quel [suo] atto, che secondo la Legge è una disobbedienza, e che se non si fosse occupato della sua realtà essenziale [cioè dell'atto, il carisma] non avrebbe avuto luogo, dimenticandosi il meschino di soppesare la sua anima con la bilancia della Legge ⁽⁷⁹⁷⁾. Chiediamo ad Allah, sia Egli esaltato, di non metterci tra coloro a cui la loro cattiva opera viene abbellita e la considerano buona, persistendo così nel compierla.

Quanto a colui che è caratterizzato [completamente] da questi attributi ed arriva alle stazioni divine che abbiamo menzionato, ciò [il ritorno] non è possibile **[225]** poiché esse [stazioni] sono le realtà essenziali dell'eredità profetica, che non generano altro che la rettitudine. È inevitabile che chi conosce l'essenza dell'indicazione ottenga ciò che viene indicato. Non

796 Riferimento a Cor. XVIII-103 e 104: “Di: Volete che vi informi di coloro che soffrono la perdita più grave nelle opere? Essi sono coloro i cui sforzi sono stati vani nella vita di questo mondo, mentre credevano di operare bene”.

797 Già nella prima parte della sfera della vista [pag. 169-170] Ibn 'Arabī aveva avvertito che non tutte le rotture del corso abituale sono dei carismi, poiché possono anche essere degli avvertimenti o delle astuzie divine.

vedi che Abū Sulaymān ad-Dārānī ⁽⁷⁹⁸⁾ ha detto: “Se fossero arrivati non tornerebbero” ⁽⁷⁹⁹⁾? Questo è certo ed egli è uno dei signori degli iniziati (*qawm*) e uno dei loro modelli da imitare.

Se mi chiedi, che Allah ti assista: “Descrivimi questi attributi che fanno sì che colui che è caratterizzato da essi e che è qualificato dai loro regimi conosca le realtà essenziali di queste stazioni” [ti rispondo:] sappi che il ripiegamento della Terra è un carisma proprio di coloro che sono dediti al combattimento interiore, che forano la nave ⁽⁸⁰⁰⁾ dei loro corpi con lo sforzo e la fatica nei comportamenti, e ciò perché Allah, sia Egli esaltato, il Saggio ed il Saggio, ha posto le saggezze nella corrispondenza (*munāsaba*), ed è su questo principio che si basa questo libro.

Egli non manifesta una stazione se non c'è tra essa e l'attributo che ti ha condotto ad essa una corrispondenza. Prendiamo per esempio l'occhio: se esso si attiene ai limiti che Egli, sia Gloria a Lui, gli ha imposto, e si caratterizza con ciò che gli è stato ordinato ed assegnato e si sforza in tutto ciò nel modo più completo, la sua ricompensa (*tawāb*) è la contemplazione.

E se al posto della contemplazione viene accordato il colloquio intimo l'anima gioisce dal lato dell'udito, non dal lato della vista che resta priva di alcun godimento, poiché la sua realtà essenziale è quella di guardare ed essa non sa cosa siano il colloquio intimo né il discorso. Per il Saggio ed il Saggio ⁽⁸⁰¹⁾ la ricompensa corrisponde al modo in cui si è acquisita ed è del suo stesso genere, poiché Egli [il Saggio] mette le cose al loro posto e non fa della contemplazione la ricompensa dell'udito né del colloquio intimo la ricompensa della vista, poiché le loro realtà essenziali impediscono ciò.

Se anche ammettiamo razionalmente che la vista ascolti, in quel caso essa non è realmente vista ma solo udito, essendo vista solo in quanto vede e contempla, anche se l'essenza della percezione è unica [in quanto tale], come ha detto uno di loro: “Egli quindi ascolta con ciò con cui vede e con ciò con cui parla” ⁽⁸⁰²⁾, ma [le cose stanno] come abbiamo menzionato ⁽⁸⁰³⁾.

798 Su questo Maestro si può consultare la nota 423.

799 Questo detto era già stato riportato in precedenza; vedi nota 424.

800 Quest'espressione ricorre in Cor. XVIII-71, nell'episodio in cui il Ḥidr danneggia una nave per evitare che fosse depredata. Il termine che indica la rottura (*harq*) del corso abituale delle cose, caratteristica del carisma, ha la stessa radice del verbo che significa forare (*haraqā*).

801 Entrambi i commentatori menzionano questi due Nomi senza l'eulogia che di norma accompagna la menzione di un Nome divino, come se fossero riferiti all'uomo.

802 Questo detto è riportato anche nei capitoli 279 [II 608.24] e 369 [III 365.33]. Entrambi gli editori hanno inserito un punto fermo prima della frase, così che essa sembra essere un'affermazione di Ibn 'Arabī, mentre è una citazione.

803 Cioè l'essenza della percezione è unica, ma le facoltà per mezzo delle quali si ottiene sono diverse: l'uso conforme alla Legge di queste facoltà comporta una ricompensa che è correlata con esse, ma ciò non esclude, come spiega al-Kurḍī, che Allah possa far percepire con una certa facoltà ciò che è proprio di un'altra.

È indispensabile che le due premesse includano la conclusione, poiché solo allora è valida la conclusione di quelle due premesse. Come ad esempio chi vuole sapere se il liquore dei datteri (*nabīd*) è proibito e dice: “Ogni bevanda inebriante è proibita”, che è la prima premessa, “ed il liquore dei datteri è inebriante”, che è l’altra premessa [226] e per l’accoppiamento delle due, secondo la condizione specifica e l’aspetto specifico ⁽⁸⁰⁴⁾, esse portano a concludere che: “il liquore dei datteri è proibito”. Nelle due premesse è menzionato l’essere inebriante, sennonché la proibizione in esse non è un predicato del liquore dei datteri, ed appare come tale solo nella conclusione.

Così è la faccenda per tutti gli oggetti della scienza presso coloro che realizzano, in quanto le scienze in se stesse si trovano in questa situazione, e ciò che è difficile è solo la scienza di essa [correlazione], che è rara. Quindi la scienza della correlazione è eccelsa e non l’ottengono se non coloro che sono saldi nella scienza e nella visione. E se questo è stabilito, quale profitto c’è nell’occhio se non gode della contemplazione?

Torniamo all’argomento e diciamo che da tutto ciò è stabilito che il ripiegamento della Terra per il servitore nel macrocosmo è conseguenza solo del piegare la Terra del suo corpo da parte del servitore con i combattimenti interiori e con i vari riti e con il suo vegliare a digiuno per numerose notti: così noi l’abbiamo sperimentato e la scienza lo ha indicato. Risultarono [per me] due conoscenze di gusto spirituale, che sono le scienze degli stati, e [la prima] è specificamente la contemplazione del ripiegarsi [della Terra], che è condivisa da tutti coloro per cui la Terra si ripiega, sennonché a differenza degli altri ci fu anche accordato ciò che abbiamo menzionato della conoscenza della causa che genera ciò. In effetti il possessore di questa stazione ha molte opere diverse da questa [menzionata] e non sa quale di esse ha determinato per lui il ripiegamento della Terra. Sia lode ad Allah per ciò che ha ispirato e per averci insegnato ciò che non sapevamo, ed il favore di Allah è immenso.

804 Nel Cap. 198, sezione X [II 412.30], Ibn ‘Arabī precisa: “Egli ha posto nelle anime dei sapienti la composizione (*tarkīb*) delle due premesse secondo l’aspetto specifico e la condizione specifica, di modo che le due premesse assomiglino a ciò che è il rapporto sessuale (*wiqāʿ*) di due sposi nel matrimonio in vista del suo prodotto [cioè la prole]. L’aspetto specifico è ciò che lega (*rābiʿ*) le due premesse, e cioè che uno [dei termini] delle due premesse si ripeta in entrambe affinché esse siano connesse tra loro al fine della conclusione. La condizione specifica è che il giudizio (*ḥukm*) sia più generale della *ratio* (*illa*), o almeno equipollente ad essa, di modo che ciò che è ricercato [*al-matlūb*], cioè il termine minore, soggetto della seconda premessa e della conclusione] rientri sotto il giudizio; se al contrario il giudizio fosse più specifico [della *ratio*] non si produrrebbe alcuna conclusione e [ciò che è cercato] esulerebbe da esso”.

.....

Continuazione

Così come il camminare sull'acqua è proprio di chi ha dato da mangiare ed ha vestito l'ignudo o con la sua ricchezza o soccorrendolo [personalmente], o di chi ha insegnato ad un ignorante o ha guidato un cercatore, in quanto questi due attributi sono il segreto delle due vite, quella sensibile e quella della scienza, e tra queste due e l'acqua vi è una correlazione evidente. Chi li ha perfezionati [gli attributi] ha l'acqua sotto il suo potere: se vuole cammina su di essa e se vuole si astiene dal farlo, a seconda del momento. E lo stesso vale per la vivificazione, per mezzo della vita della scienza, di coloro che sono morti per l'ignoranza. [227]

Non sto asserendo che questi carismi si manifestino necessariamente, ma dico solo che se si ottengono queste sono le loro cause occasionali ed in esse è la loro origine ed il loro punto di partenza; se non si ottengono il conoscitore non ha una quota di spettanza in essi, e la sua quota di spettanza è solo nelle loro dimore e nei loro segreti.

Continuazione

Così come il camminare nell'aria non è possibile se non a chi ha abbandonato il suo desiderio ⁽⁸⁰⁵⁾ ed è diventato allora uno che è voluto (*murād*) e non uno che vuole (*murīd*). Per questo quando venne chiesto ad uno di loro che si vedeva che camminava nell'aria: "Come hai ottenuto questo carisma?", egli, Allah sia soddisfatto di lui, rispose: "Ho abbandonato il mio desiderio per il Suo desiderio ed Egli mi ha associato la Sua aria" ⁽⁸⁰⁶⁾, ed in un'altra versione: "e mi ha fatto sedere nella Sua aria".

La scienza e la saggezza nella conoscenza delle correlazioni sono invero un verdetto della ragione ed un decreto divino e sapienziale e chi afferma che Allah, sia Egli esaltato, agisce in modo diverso non ha conoscenza dei ponenti delle saggezze.

Allah ha detto: "Mangiate e bevete in pace per ciò che avete fatto nei giorni andati" (Cor. LXIX-24), cioè i giorni del digiuno rituale, e non ha detto: "Testimoniate", né: "Ascoltate" poiché essi sono ricompensati solo per ciò che hanno fatto.

Ed ha detto, sia Egli esaltato: "Quel giorno Noi li trascureremo come essi hanno trascurato l'incontro di questo loro giorno" (Cor. VII-51); ed ha detto, sia Egli esaltato: "Ti sono arrivati i Nostri segni e li hai trascurati e così oggi sarai trascurato" (Cor. XX-126); ed ha detto, sia

805 In arabo i termini desiderio, o passione, (*hawā*) ed aria (*hawāʾ*) derivano dalla stessa radice.

806 L'episodio è riportato nella *Risāla* di al-Qūṣayrī nel capitolo dedicato ai carismi degli Intimi, a pag. 193 dell'edizione citata, ed a pag. 372 della traduzione di Alexander Knysh.

Egli esaltato: “Se vi burlate di Noi, Noi ci burleremo di voi come voi vi siete burlati” (Cor. XI-38); ed ha detto, sia Egli glorificato: “Coloro che hanno compiuto delle malvagità si fanno beffe di coloro che credono” (Cor. LXXXIII-29), poi ha detto riguardo alla ricompensa: “Oggi coloro che credono si faranno beffe dei miscredenti” (Cor. LXXXIII-34) **[228]**, poi ha concluso con il Suo detto, sia Egli esaltato: “[coloro che credono osservano] se i miscredenti ricevono la ricompensa per ciò che hanno fatto” (Cor. LXXXIII-36). Ed ha detto, sia Egli esaltato: “Allah scherzerà con loro” (Cor. II-15) quando gli ipocriti hanno detto: “Noi stavamo solo scherzando” (Cor. II-14).

Uno dei Maestri venne visto in sogno e gli venne chiesto: “Cosa ha fatto Allah con te?” ed egli, Allah sia soddisfatto di lui, rispose: “Ha avuto misericordia di me e mi ha detto: “Mangia, tu che non hai mangiato, e bevi, tu che non hai bevuto”⁽⁸⁰⁷⁾. Vorrei sapere da colui che ci contraddice [nelle correlazioni] perché non gli è stato detto: “Mangia, tu che hai passato la notte a recitare, e bevi, tu che sei stato saldo nel giorno dell’attacco”? Questo non è ciò che conferisce la saggezza, ed Allah è il Sapiente, il Saggio, Colui che ordina le cose secondo il loro rango, e nessuno va in rovina se non per la sua poca conoscenza dell’ordinamento [delle cose] e se l’ordinamento fosse stato [da lui] attualizzato non sarebbe andato in rovina⁽⁸⁰⁸⁾.

E tutti coloro che abbiamo menzionato tra i possessori delle stazioni sono signori, pii, timorati, buoni, gli Uomini di Allah ed i Suoi Intimi, i viaggiatori notturni (*surā*) del momento ed i Suoi Sostituti (*budalāʾ*)⁽⁸⁰⁹⁾.

807 L’episodio è riportato con qualche variante nella *Risāla* di al-Quṣayrī nella sezione dedicata a Biṣr ibn al-Ḥārīt al-Ḥāfi, a pag. 13 dell’edizione citata, ed a pag. 27 della traduzione di Alexander Khysh. Nel cap. 71 [I 639.29] Ibn ‘Arabī afferma: “Osserva la saggezza del Legislatore, quanto essa è sottile e perfetta nel raccomandarci di digiunare tre giorni di ogni mese. Egli non ha informato la maggioranza degli uomini riguardo all’entità della ricompensa, e l’arrivo della ricompensa quando è improvvisa e inaspettata, senza che se ne conosca il motivo, è più gradito all’anima della maggioranza degli uomini. Il digiuno è un tratto di carattere divino e quindi la sua ricompensa è dello stesso genere e sono i trecento tratti di carattere divini da cui viene caratterizzato colui che digiuna questi tre giorni, così come si è caratterizzato dal digiuno che è un Attributo divino. L’uomo comune che non digiuna in questo modo viene ricompensato per non aver mangiato né bevuto, e gli viene detto: “Mangia, tu che non hai mangiato, e bevi, tu che non hai bevuto””. Biṣr al-Ḥāfi si era astenuto per anni dal mangiare le fave (*bāqillā*), malgrado ne avesse desiderio.

808 Come coloro che sono stati menzionati nelle citazioni coraniche del paragrafo precedente.

809 Questo elenco include coloro che possono avere dei carismi, manifestando i quali vengono riconosciuti dalla gente comune a differenza di colui che ha realizzato il grado dello Zolfo rosso, menzionato nel paragrafo seguente.

Quanto allo Zolfo rosso ⁽⁸¹⁰⁾ ed all'Elisir (*al-iksīr*) più grande ⁽⁸¹¹⁾, colui che agisce essendo esente dal volgersi [verso altro che Lui], colui che possiede tutti gli attributi e che è privo di tutti difetti, egli è la sposa vergine, nascosta alla vista dal velo della preservazione nelle profondità dell'essere contingente e nelle tenebre degli usi abituali presso le creature ⁽⁸¹²⁾; egli non conosce ⁽⁸¹³⁾ e non è conosciuto, ma in un certo momento viene svelato ed [in un altro] non viene svelato; non si presta attenzione a lui; lo troverai sdraiato su una panchina mentre i cani lo infastidiscono, o come un buffone contro cui vengono gettati i sassi; nessuno si cura di lui né lo guarda, [poiché] Egli lo vela [agli altri] per gelosia da parte Sua nei suoi confronti.

Riguardo al possessore di questa stazione dico:

L'amante è distolto dall'aria perché occupato dal segreto di essa, nell'amore verso Chi ha creato l'aria e l'ha assoggettata [a lui]

Le intelligenze dei sapienti sono trattenute pure da ogni essere contingente che esse gradiscono,

810 Nel suo *Qūt al-qulūb*, a pag. 200 del primo volume dell'edizione citata, Abū Ṭālib al-Makkī afferma che lo zolfo rosso è l'elisir dell'oro puro. D'altra parte l'espressione zolfo rosso indica qualcosa di estremamente raro (*a'azz*), "di cui si parla ma non si vede"; essa ricorre raramente nelle opere di Ibn 'Arabī: *Kītāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, pag. 342, *Kītāb al-isrā*, pag. 59, ove Ibn 'Arabī menziona la sua ricerca dello Zolfo rosso, e *Risāla rūḥ al-quds*, pag. 338 delle rispettive edizioni citate. In particolare non si trova nelle *Futūḥāt*, ove invece le caratteristiche di colui che ha ottenuto questo grado di realizzazione sono attribuite ai Malāmiyya.

Ne *La Grande Triade*, Gallimard, Parigi, 1957, a pag. 103 René Guénon scriveva: "L'«homme transcendant», c'est-à-dire celui qui a réalisé en lui-même l'«Homme Universel» (*el-insān ul-kāmil*), est, dans le langage de l'hermétisme islamique, désigné lui-même comme le «Soufre rouge» (*el-kebrīt ul-ahmar*), qui est aussi représenté symboliquement par le Phénix; entre lui et l'«homme véritable» ou «homme primordial» (*el-insān ul-qadīm*), la différence est celle qui existe entre l'«œuvre au rouge» et l'«œuvre au blanc», correspondant à la perfection respective des «grands mystères» et des «petits mystères». Nell'eulogia iniziale di questo libro Ibn 'Arabī ha attribuito al Profeta la denominazione di Zolfo rosso.

811 Il termine arabo *iksīr* [forse derivato dal greco ζηρίον, polvere secca], che preceduto dall'articolo *al* ha dato origine al termine occidentale elisir, indicava per gli alchimisti arabi una sostanza in grado di tramutare i metalli vili in oro, il metallo perfetto. Nel cap. 167, dedicato all'alchimia della felicità, Ibn 'Arabī precisa che "la scienza dell'alchimia è la scienza dell'elisir" [II 270.26], ma alcune pagine dopo [II 273.27] aggiunge che vi è un elisir anche nella via iniziatica, affermando che: "la scienza di questo volto [divino specifico, che appartiene ad ogni essere diverso da Allah] equivale alla scienza dell'elisir nell'alchimia naturale ed essa è l'elisir dei conoscitori". Nel cap. 559 [IV 334.4] spiega che: "l'elisir è un potere (*sultān*) che tramuta le entità ed il suo regime è quello del tempo, ma esso è più rapido nel determinare il divenire".

812 Nel cap. 23 [I 181.8] Ibn 'Arabī spiega che il versetto coranico che si riferisce ai Malāmiyya è: "fanciulle dagli occhi di gazzella (*ḥūr*) segregate nelle tende" (Cor. LV-72).

813 Nel suo commento al-Kurḍī spiega che egli non conosce le cose in quanto tali, ma solo la forma del Vero in esse, il che corrisponde a quanto afferma Ibn 'Arabī nel cap. 461 [IV 74.12]: "Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "fanciulle dagli occhi di gazzella segregate nelle tende" (Cor. LV-72); esse sono i conoscitori, in senso allusivo e non secondo l'interpretazione esteriore (*tafsīr*). Essi sono ignorati nel mondo e non appare in loro e su di loro nulla che possa farli riconoscere; essi non attestano nell'esistenza contingente se non Allah e non conoscono ciò che è il mondo, poiché essi non lo attestano come mondo".

ed essi sono onorati (mukarramūn) ⁽⁸¹⁴⁾ *presso di Lui, e nel creato i loro stati sono ignorati e nascosti.*
⁽⁸¹⁵⁾ [229]

Non sostengo neanche che costui che è voluto – l’eletto nei suoi stati, lo Zolfo del suo tempo e l’Elisir della sua esistenza – non abbia mai questo carisma; senza dubbio può averlo in un certo momento per una certa faccenda, ma non è possibile che l’abbia in modo continuativo, per un segreto nascosto su cui chi è dotato di *himma* indaga finché non lo trova per mezzo del suo stato.

Il fatto è che Allah, sia Egli esaltato, vuole nell’esistenza in conformità (*muwāfāqa*) al volere (*irāda*) di quel servitore santificato, come privilegio da parte Sua che le cose stiano così, e dal suo volere Allah ci ha fatto conoscere che quel segreto che ti abbiamo lanciato senza spiegazione non perdura per lui.

Il significato del fatto che Allah, sia Egli esaltato, vuole per mezzo del volere di quel servitore è che egli è l’Elisir, e non vuole mai se non dopo aver saputo ciò che è voluto dal suo Signore in ciò che egli vuole, affinché ci sia la conformità ed egli sia veramente un Elisir; se gli sfugge ciò che è voluto è inefficace la realtà essenziale della stazione ed egli non è tale [Elisir]. Quindi egli non vuole mai una cosa se non dopo lo svelamento. È come se egli leggesse nella Tavola preservata tutte le cose esistenti, senza conoscere necessariamente i particolari, poiché egli è solo figlio del suo momento e del suo posto, e nulla più di quello. Ed Allah, sia Egli glorificato, ha voluto così.

Quando egli vuole una cosa Allah fa quello che è voluto da lui, e si dice che in questo modo Egli subisce l’azione (*infā‘ala*) da parte sua per mezzo della sua *himma* ⁽⁸¹⁶⁾. È come se Allah procedesse per lui in base alla sua volontà e per questo è stato riferito che uno dell’epoca dell’ignoranza ha detto riguardo all’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Certo Allah ama Muḥammad: egli non vuole da Lui una cosa senza che Egli gliela conceda!” ⁽⁸¹⁷⁾, allusione all’accadimento di ciò che è voluto. Lo stesso vale per chiunque parli per l’autorizzazione [divina] tra gli eredi perfetti nell’eredità.

814 La radice di questo participio è la stessa del termine *karāma*, carisma, per cui entrambi i commentatori lo intendono nel senso di coloro che ricevono i carismi, ma ciò è in contraddizione con il brano seguente; in questo verso indica piuttosto la contrapposizione tra l’essere onorati presso il Vero e l’essere ignorati dalle creature.

815 Questa poesia è stata ripresa nel cap. 25 [I 186.27], come inciso in un episodio in cui il Ḥiḍr si mise a fare la *ṣalāt* su un tappeto librato nell’aria per un compagno di Ibn ‘Arabī che negava i carismi. Nel secondo verso il termine *sāpienti* è stato sostituito con *conoscitori*.

816 Nel cap. 558 [IV 255.21] Ibn ‘Arabī afferma: “ed il Vero subisce qui l’azione da parte di uno che subisce la [Sua] azione, poiché risponde alla domanda ed all’invocazione: “Io rispondo all’invocazione di chi invoca” - ed Egli Si è imposto la risposta - “quando invoca Me” (Cor. II-186)”.

817 Non ho trovato altri riferimenti a questa frase.

Colui il cui piede è saldo qui e si sforza in questa esistenza secondo questa regola, in ogni mondo con la marcia che gli è propria, con lo sforzo [o corsa] che è appropriato ad esso e con il piede (*riġl*) che è necessario applicare ad esso, conosce la realtà essenziale della discesa del Vero verso il cielo di questo mondo nel terzo restante della notte ⁽⁸¹⁸⁾ e prende la sua quota (*ḥazz*) di questa discesa per via della copia (*nusha*) minore [cioè il microcosmo] ⁽⁸¹⁹⁾, e [prende conoscenza] che egli ⁽⁸²⁰⁾ è tre terzi in relazione alla notte ⁽⁸²¹⁾, sette vie [*(tarā'iq)* o

818 Riferimento al seguente *ḥadīṭ* riportato con alcune varianti da al-Buḥārī, XIX-14, Muslim, VI-168 a 170, Abū Dā'ūd, XXXIX-19, at-Tirmidī, II-211 e XLV-78, Ibn Māğah, V-182, ad-Dārimī, II-168 e da Ibn Ḥanbal: “Il nostro Signore discende ogni notte verso il Cielo di questo mondo quando resta l'ultimo terzo della notte e dice: C'è qualcuno che Mi invoca sì che gli possa rispondere? C'è qualcuno che Mi faccia una richiesta sì che la possa esaudire? C'è qualcuno che Mi chiede perdono sì che lo possa perdonare?”. Ibn 'Arabī menziona e commenta questo *ḥadīṭ* una cinquantina di volte nelle *Futūḥāt*; in particolare, nel cap. 2 [I 61.5] precisa che il Cielo di questo mondo è “il primo del mondo della composizione, poiché è il Cielo di Adamo, su di lui la Pace, [cioè la sfera della Luna] e lo segue il Cielo del Fuoco”, e nei capitoli 69 [I 440.8], 194 [II 387.4] 370 [III 411.35] 545 [IV 189.7], 558 [IV 272.14] e 559 [IV 398.32] aggiunge che questa discesa avviene dal Trono del Misericordioso.

819 L'espressione *nusha* ricorre una sola volta in Cor. VII-154; il suo significato è copia, esemplare, riferito alla scrittura o trascrizione di un testo, come risulta chiaramente da quanto afferma Ibn 'Arabī nel cap. 281 [II 615.33]: “L'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*) è più perfetto del mondo nella sua totalità, poiché è la copia del mondo, lettera per lettera”. Questo concetto è ripreso in numerosi punti delle *Futūḥāt*: cap. 6 [I 120.25] “Quanto alla nostra affermazione in questo capitolo: “...e la conoscenza delle sfere del macrocosmo e del microcosmo, che è l'uomo”, con ciò intendo i mondi delle sue realtà universali (*kulliyāt*), dei suoi generi (*ajnās*) e dei suoi comandanti (*umarā*), cioè coloro che hanno influenza su altri, e li abbiamo fatti corrispondere, sì che questo è una copia (*nusha*) di quello”; cap. 10 [I 136.30]: “L'Uomo è la Parola sintetica e la copia del mondo. Tutto ciò che è nel Mondo è parte di lui, ma l'Uomo non è parte di alcuno nel mondo”; cap. 34 [I 216.30]: “Non dire che questa è una confutazione riguardo al suo essere una copia del mondo, poiché egli [l'Uomo] è realmente una copia onnicomprensiva, in quanto in lui vi è qualcosa del Cielo per un certo aspetto, qualcosa della Terra per un certo aspetto, e di ogni cosa per un certo aspetto, non per tutti gli aspetti. L'Uomo in realtà fa parte dell'insieme delle creature e non si può dire di lui che sia il Cielo, la Terra, o il Trono, ma si dice di lui che è simile al Cielo per un tale aspetto, ed alla Terra per un tale aspetto, al Trono per un tale aspetto, all'elemento del fuoco per un tale aspetto, all'elemento dell'aria per un tale aspetto, ed all'acqua, alla terra e ad ogni cosa del mondo, ed è in base a questa considerazione che è una copia: a lui spetta il nome dell'Uomo, come al Cielo spetta il nome del Cielo”; cap. 191 [II 383.33]: “L'Uomo è la sintesi del mondo e la copia della Presenza divina, che è Essenza, Attributi ed Atti”; cap. 198 [II 390.35]: “Il Mondo è una copia divina sulla forma di Verità e per questo abbiamo detto che la Scienza di Allah delle cose è la Sua Scienza di Se stesso”; cap. 320 [III 77.25]: “L'Uomo Universale glorifica Allah con l'insieme delle glorificazioni del mondo, in quanto è una copia di esso”; e cap. 559 [IV 398.15]: “L'Uomo creato sulla Forma del Misericordioso è la copia perfetta”. Ibn 'Arabī ha anche dedicato a questo argomento un breve trattato, intitolato *Kitāb nushat al-ḥaqq*, non ancora tradotto. L'espressione copia minore, contrapposta a copia maggiore, ricorre nel *Kitāb 'anqā' mugrib*, a pag. 291 della traduzione di Gerald T. Elmore citata, in riferimento al microcosmo contrapposto al macrocosmo.

820 Questa è anche la lettura di al-Kurdī, che come alternativa propone l'esistenza, mentre per aṣ-Ṣalāḥī, che al posto di *nusha* legge *natīğa*, conseguenza o risultato, il pronome si riferisce alla discesa.

821 Nel cap. 34 [I 217.1] Ibn 'Arabī precisa: “La notte è la sede della discesa temporale per il Vero e per il Suo Attributo, che è il Corano, ed il terzo restante della notte, nella discesa del Signore, è ciò che è nascosto [*(gayb)* o il mistero, o l'invisibile] di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e ciò che è nascosto di questa specie umana. Ciò che è nascosto è un velo (*sitr*) e la notte è un velo, e questa parte restante della notte è stata chiamata la terza in quanto questa configurazione (*naṣ'a*) umana è destinata alla permanenza continua nella dimora della perpetuità (*ḥulūd*). I due primi terzi scompaiono all'avvento del terzo restante, cioè l'ultimo, della notte, in cui discende il Vero. Ed Egli ha conferito anche ad essa [la terza parte della notte] la

percorsi celesti] ⁽⁸²²⁾ in relazione agli spiriti, e sette livelli (*tibāq*) ⁽⁸²³⁾ in considerazione (*naẓar*) ⁽⁸²⁴⁾ dei corpi, ed erge il suo mondo sulla superficie della sua Terra. Ed egli discende nel terzo restante della notte della sua essenza [o del suo “Sé” (*dāti-hi*)], che è seguita dall’alba (*fağr*) e dal sorgere del Sole, verso il Cielo più vicino a lui, che governa la sua Terra e che è abbellito **[230]** dagli astri delle sue [del Cielo] scienze, e la sua quota del Vero [cioè il suo “Sé”] lo chiama [dicendo]: “C’è un occhio vigile a cui possa concedere la Mia contemplazione? C’è

permanenza (*baqā*). Essa è una notte a cui non succede mai un mattino: essa dunque non scompare, ma si trasferisce da stato a stato e da dimora a dimora, così come la notte si trasferisce, da luogo a luogo, davanti al sole. Invero essa fugge davanti al sole affinché non scompaia la sua essenza, in quanto la luce scaccia le tenebre ed esse si combattono l’una contro l’altra. Sennonché il potere della luce è maggiore e quindi la luce mette in fuga le tenebre, mentre le tenebre non mettono in fuga la luce: la luce si trasferisce e le tenebre si manifestano nei posti in cui non v’è luce. Non vedi che il Vero viene chiamato con il nome della luce e non con quello delle tenebre? La luce è esistenza e le tenebre non-esistenza; le tenebre non prevalgono sulla luce, ma è la luce ad essere superiore, così come le creature non prevalgono sul Vero, ma è il Vero a prevalere ed ha chiamato se stesso “Luce”. Scompare il Cielo, che è il primo terzo della notte, e scompare la Terra che è il secondo terzo della notte, e resta l’uomo nella dimora dell’aldilà perpetuamente, ed egli è il terzo restante della notte, ed è il figlio di questi due genitori: il Cielo e la Terra”.

Oltre a questa corrispondenza delle tre parti della notte Ibn ‘Arabī ne stabilisce anche altre; nel cap. 69 [I 396.15] afferma: “La notte è fatta di tre parti e l’uomo partecipa a tre mondi: il mondo della percezione sensibile, che è il primo terzo; il mondo della sua immaginazione, che è il secondo terzo; ed il mondo del suo significato (*maḥā*), che è l’ultimo terzo della notte della sua costituzione naturale. È in questo [ultimo terzo] che scende il Vero e ciò corrisponde al Suo Detto: “Il cuore del Mio servitore Mi contiene” ed al suo detto: “Invero Allah non guarda le vostre forme”, che corrispondono al primo terzo, “né le vostre opere”, che corrispondono al secondo terzo, “ma guarda i vostri cuori”, che corrispondono all’ultimo terzo”; nel cap. 348 [III 201.24] precisa che nel primo terzo della notte la Sua teofania ha luogo agli spiriti perdutoamente innamorati, nel terzo medio agli spiriti assoggettati [cioè ai Reggitori dei Cieli], e nell’ultimo terzo agli spiriti naturali che governano i corpi; e nel cap. 559 [IV 344.4] afferma: “Nel suo insieme la configurazione umana è una notte; nell’ultimo terzo della notte la discesa divina ha luogo per accordargli [al corpo] il dono più grande, e l’ultimo terzo non è altro che lo spirito insufflato [...]. Il primo terzo è il suo edificio fatto di terra, ed il secondo terzo è il suo spirito vitale”.

822 Questa espressione ricorre in Cor. XXIII-17 in riferimento ai sette Cieli. Nel prologo delle *Futūḥāt* [I 2.24] Ibn ‘Arabī afferma: “Che la *ṣalāt* discenda sul segreto del Mondo e sul suo punto culminante, la meta del sapiente e ciò che egli ricerca, il signore veridico, colui che fu fatto incamminare, al sopraggiungere della notte, verso il suo Signore, il visitatore notturno (*tāriq*) [cfr. Cor. LXXXVI-1], colui a cui furono fatti attraversare i sette percorsi celesti [cfr. Cor. XXIII-17], affinché Chi lo ha fatto viaggiare gli facesse vedere ciò che aveva posto come segni e come verità negli esseri che ha creato [cfr. Cor. XVII-1 e 2], colui che io vidi, mentre componevo questo prologo, nel mondo delle verità della similitudine alla Presenza della Maestà”.

823 Questo termine ricorre in Cor. LXVII-3 e LXXI-15, ove è riferito ai sette Cieli. Qui invece si tratta di corpi, e nel cap. 6, nella sezione dedicata alla corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, Ibn ‘Arabī afferma [I 221.4]: “Quanto alla Terra essa ha sette livelli: nera, marrone, rossa, gialla, bianca, blu e verde, ed i corrispettivi di queste sette Terre nel corpo dell’uomo sono la pelle, il grasso, la carne, i vasi sanguigni, i nervi, i muscoli e le ossa”. Allo stesso modo, poche righe prima [I 120.31] aveva stabilito una corrispondenza tra i sette Cieli e le sette facoltà dell’uomo: Saturno con la facoltà cognitiva, Giove con la facoltà di ricordare, Marte con la facoltà razionale, il Sole con la facoltà di pensare, Venere con la fantasia (*wahm*), Mercurio con l’immaginazione riproduttiva (*ḥayāl*), e la Luna con le facoltà sensibili. Le stesse corrispondenze, sia per le Terre che per i Cieli, sono riportate nel cap. XVII del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 324 e 326 dell’edizione citata.

824 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la variante *nisba*, relazione, attestata dai manoscritti Bayazid 3750 e Shehit Ali 1431, segnalando in nota che solo il manoscritto Majles 594 legge *naẓar*, mentre in realtà anche i manoscritti Yusuf Aga 5001 e Azhariyya 2101, da lui utilizzati riportano questa lettura, come pure gli altri da me consultati.

un udito attento a cui possa far ascoltare il Mio discorso? C'è una lingua silente a cui possa far pronunciare la Mia menzione? C'è una mano stretta che possa far distendere con il Mio favore? C'è un ventre a digiuno che possa nutrire con il Mio tratto di carattere, o [un ventre] assetato che possa dissetare con la Mia scienza? C'è un organo di riproduzione casto a cui possa far sposare la Mia saggezza? C'è una gamba (*riġl*) ritta di cui possa congiungere la gamba (*sāq*) con quella della prosternazione? ⁽⁸²⁵⁾ C'è un cuore desto ⁽⁸²⁶⁾ a cui possa donare il tutto? ⁽⁸²⁷⁾

Chi si sveglia dal suo sonno in questi mondi ottiene ciò che Egli gli ha promesso; chi prende conoscenza di queste realtà essenziali attraversa con il piede della sua *himma* questi percorsi celesti e viene fatto viaggiare di notte verso il Saggio, Colui che provvede al sostentamento: costui è il possessore dell'arto inferiore (*riġl*), della gamba e del piede, ed è colui che corre veramente, colui che è caratterizzato dai segreti della Via, colui che realizza nelle sue qualità, e colui che è ignorato tra i suoi fratelli ed i suoi compagni: che Allah ci accluda a chi possiede queste qualità.

Se lasciassimo scrivere la penna riguardo agli effetti di questa stazione e parlassimo della gamba (*sāq*), del piede e del togliersi i calzari e delle saggezze che ciò comporta, usciremmo dai limiti della concisione e della brevità, quindi afferriamo le redini per timore che lo stato abbia il sopravvento su di noi, sì da distrarci dall'osservare l'impegno, al punto di svelare ciò che ci è stato proibito di svelare alla maggioranza degli adoratori. “E presso Allah è la meta del sentiero” (Cor. XVI-9).

825 Mentre in italiano il termine gamba può significare sia l'intero arto inferiore che la parte compresa tra il ginocchio ed il piede, in arabo il primo senso è espresso dal termine *riġl* ed il secondo dal termine *sāq*; quando è possibile ho tradotto *riġl* come arto inferiore, altrimenti ho usato “gamba” seguito dal termine arabo.

Al-Kurdī nel suo commento afferma che la prosternazione “è la sede della vicinanza divina e della servitù pura per la perfezione dell'abbassamento dal lato del servitore e dell'elevatezza e della trascendenza dal lato del Signore, ed in questa stazione il servitore è Vero con la sua realtà essenziale per mezzo dell'Essenza [o del “Sé”] e creatura con la sua realtà creata per mezzo dei Nomi e degli Attributi, ed il suo essere insieme (*ma'yya*) con la creazione e con il Vero è identico all'essere insieme del Vero [“Egli è con voi ovunque voi siate” (Cor. LVII-4)], sia Egli esaltato. La verità della faccenda è il ritorno del tutto a questo significato, quindi il ritorno dell'uomo ed il suo percorso verso la Signoria pura, per mezzo della visione attestante (*shuhūd*) che egli è identico a Lui in tutti gli aspetti ed in ogni istante”.

826 Nel cap. 560 [IV 528.6] Ibn 'Arabī afferma: “Allah, sia Egli esaltato, quando scende nell'ultimo terzo della notte verso il Cielo di questo mondo dice: “Mente chi pretende di amarMi e dorme incurante di Me. Ogni amante non cerca forse di stare solo con il suo amato. Io sono a conoscenza di coloro che Mi amano ed essi Mi rappresentano davanti ai loro occhi e si rivolgono a Me nella contemplazione e Mi parlano alla Mia Presenza. Domani rinfrescherò i loro occhi nei Mie Paradisi””.

827 Queste frasi sono rivolte alle otto parti del corpo assoggettate al rispetto delle norme legali.

[231] La sfera del cuore

Il cuore (qalb) ⁽⁸²⁸⁾ del realizzato è uno specchio e chi [vi] guarda ⁽⁸²⁹⁾ vede Colui che ha dato l'esistenza agli spiriti ed alle forme,

se ha fatto cessare l'eco degli esseri ed i suoi attributi sono diventati uno con gli Attributi del Vero e fa la trasposizione.

Per chi ha contemplato il Pleroma supremo il massimo a cui arriva è la luce, e questa è la stazione del cuore se è riconoscente.

E se contempla gli Attributi del Vero come agenti di ogni cosa, in quel momento sta riflettendo.

E se contempla la stazione dell'Essenza gode del privilegio della spoliatura delle Qualità che si trova nell'Essenza, in quanto indigente.

Ogni cuore che si ritiene al di sopra (ta'ālā 'an) delle sue cortine (akinna) non è visto nel Pleroma supremo e non è menzionato (dukira) ⁽⁸³⁰⁾.

E come può essere percepito un cuore che diventa velato all'Esistenza, che non fa la ṣalāt né la 'umra? ⁽⁸³¹⁾

Non conosce l'Entità ('ayn) se non l'occhio ('ayn) [del cuore] ⁽⁸³²⁾: ascoltate dunque! Il cuore dotato di vista ('ayn) non è come il cuore che segue ciecamente la notificazione.

Sappi figliolo, che Allah assista noi e te, che “il cuore è tra due delle dita del Misericordioso. Se Egli vuole lo fa stare diritto e se vuole lo fa deviare” ⁽⁸³³⁾. Se lo fa deviare esso diventa la

828 Il valore numerico di questa parola è 132 (11x12), che è il doppio del valore numerico del Nome Allah, 66 (11x6); se sottraiamo 33 (11x3) al 132 otteniamo 99 (11x9), cioè il numero dei Nomi più belli, mentre se aggiungiamo 33 otteniamo 165 che è il valore numerico della formula rituale *lā ilaha illā Allah*.

829 Entrambi i commentatori riferiscono il verbo al realizzato, ma al-Kurḏī aggiunge che che colui che si specchia nel cuore guardandolo invece di vedere il suo volto vede Colui che lo guarda e che ha dato l'esistenza agli spiriti ed alle forme.

830 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *dukira*, ha menzionato; nei nove manoscritti che ho consultato solo i manoscritti Yusuf Aga 5001 e Shehit Ali 1351 non sono vocalizzati, mentre gli altri riportano tutti *dukira*.

Al-Kurḏī spiega che questo cuore non viene menzionato nel Pleroma supremo perché in questo mondo non ricorda Allah.

831 Penso che qui Ibn 'Arabī non si riferisca tanto ai due riti quanto al loro significato, come a dire: “colui che non colloquia con il suo Signore e non percorre la via che porta il suo cuore a diventare la casa di Allah”.

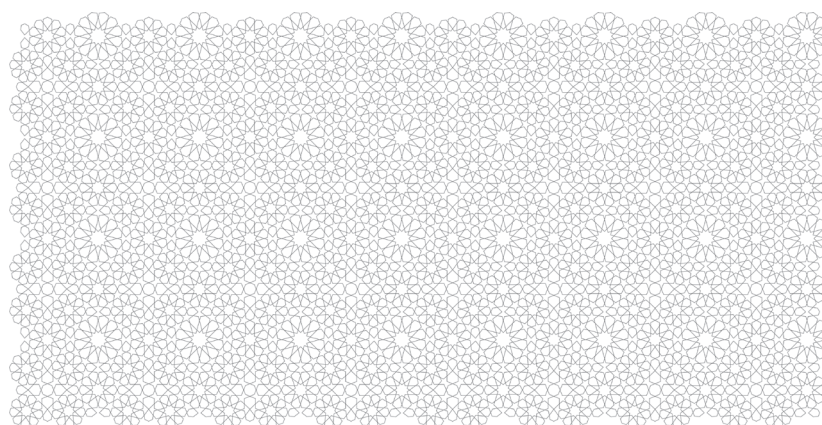
832 È impossibile rendere in italiano i vari significati contenuti in questa frase; da un lato chi conosce e ciò che è conosciuto sono espressi dallo stesso termine *'ayn*, ad indicare la loro identità [*'ayn* significa anche identico a] come nella frase riportata nel cap. 406 [IV-9.19]: “Non conosce il Vero se non il Vero”; d'altra parte il termine *'ayn* è in arabo uno di quelli che hanno il maggior numero di significati: le traduzioni che ho adottato sono quelle che mi sono parse più coerenti nel contesto ma non posso escludere che Ibn 'Arabī volesse esprimere qualcosa di diverso. Al-Kurḏī ad esempio intende per *'ayn* il nome della lettera dell'alfabeto in entrambi i casi, aggiungendo che nell'esistenza non ci sono due lettere che abbiano lo stesso significato, anche se simili, poiché non c'è ripetizione.

833 *Ḥadīṭ* riportato con varianti da Muslim, XLVI-17, Ibn Māğah, Introduzione-13, at-Tirmidī, XXX-7, e da Ibn Ḥanbal, II-172 e VI-61, che aggiunge: “tra il tocco (*lamma*) dell'Angelo ed il tocco di Satana”.

Nel cap. 3 [I 95.28] Ibn 'Arabī fa notare che il termine *iṣba* ‘può significare sia dito che beneficio (*ni'ma*) e che gli arabi dicono: “Quanto è eccellente il dito di un tale sui suoi beni” quando il tale li gestisce in modo da farli

dimora di Satana, il ricettacolo della perdita, il bersaglio di colui che è stato allontanato dalla Misericordia di Allah, la miniera delle sue suggestioni, la corte dei suoi desideri, il luogo in cui discendono i suoi demoni e il deposito del suo inganno.

Se lo fa stare diritto quello è il cuore del credente, del timorato e dello scrupoloso, riguardo al quale Egli ha detto: “Né la Mia terra, né il Mio Cielo Mi contengono [(*wasi‘anī*) o Mi



fruttare [analogamente in italiano si dice che uno ha il pollice verde se sa far crescere bene le sue piante], e nel cap. 90 [II 171.23] precisa: “Dell’uomo Egli ha scelto per Sé il cuore - ed esso è ciò che Lo comprende - in quanto Egli ogni giorno è in un’opera [cfr. Cor. LV-29]. [In questo caso] il giorno sta ad indicare la durata del respiro di colui che respira nell’istante indivisibile ed il cuore viene appunto chiamato *qalb* per il suo continuo cambiamento (*taqallub*). Non vedi che il cuore è tra le due dita del Misericordioso? Ciò che lo fa cambiare è solo il Misericordioso, in quanto nessun’altro Nome ha accesso al cuore oltre al Nome il Misericordioso. Esso non apporta se non ciò che è nella sua realtà essenziale e la Sua Misericordia comprende ogni cosa [cfr. Cor. VII-156]. Non c’è cosa che Egli Si propone nel rigirare (*taqallub*) il cuore, tra quelle che determinano fatica, pena o infelicità, senza che in essa non vi sia una misericordia nascosta, in quanto il cuore viene rigirato tra le dita del Misericordioso. Se il Misericordioso vuole lo fa stare diritto, e se vuole lo fa oscillare da quella dirittura, ma si tratta di un’inclinazione relativa: il luogo di ritorno (*ma’āl*) del cuore è sempre verso la Misericordia, per l’autorità di questo Nome che lo rigira nella deviazione (*zayg*) così come lo rigira nel farlo stare diritto. Questo è un annuncio di buona novella da parte di Allah ai Suoi servitori. “O Miei servitori, coloro che sono intemperanti contro loro stessi”, e non ha menzionato una particolare intemperanza, includendo l’insieme delle condizioni degli intemperanti nell’intemperanza, “non disperate della Misericordia di Allah”, poiché ciò che vi ha fatto deviare sono le dita del Misericordioso, “Invero Allah perdona tutti i peccati” (Cor. XXXIX-53). Si tratta di una notificazione che non ammette l’abrogazione. Questo versetto va riunito con la Sua affermazione: “Invero Allah non perdona che si associ a Lui” (Cor. IV-47 e 115). Chi Allah vuole viene punito per avere associato altri ad Allah, poi le dita del Misericordioso manifestano il loro regime su di lui e così [il suo stato] si conclude nella Misericordia. Quanto alle altre cose che rientrano nella deviazione, ma che essendo inferiori all’associazione Egli perdona, alcune Egli le perdona dopo la pena: si tratta della gente dei peccati gravi che usciranno dal Fuoco per l’intercessione dopo che sono diventati cenere, malgrado non fossero associatori, e la fede in questo caso è indispensabile. Inoltre vi sono coloro che Egli perdona subito, senza pena. Quindi il luogo di ritorno è necessariamente verso la Misericordia”

comprendono], ma Mi contiene il cuore del Mio servitore [credente]”⁽⁸³⁴⁾; “ed un cuore che contiene il Primordiale come può accorgersi di ciò che è contingente in quanto essere?”⁽⁸³⁵⁾

Ed il Maestro dei Maestri, Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Allah sia soddisfatto di lui, realizzò questa stazione quando disse: “Se anche il Trono e ciò che esso comprende fosse grande cento milioni di volte in uno degli angoli del cuore del conoscitore, egli non se ne accorgerebbe”⁽⁸³⁶⁾.

Quindi il cuore del servitore eletto è la casa di Allah, il luogo ove pone il Suo sguardo, la miniera delle Sue scienze, la residenza **[232]** dei Suoi segreti, il luogo in cui discendono i Suoi Angeli ed il deposito delle Sue luci. Esso è la Sua Ka’ba ricercata ed il Suo ‘Arafāt testimoniato, il capo del corpo ed il suo re: “quando decide una cosa le dice solo “Sii (*kun*)” ed essa è” (Cor. XL-68), con l’incolumità dai difetti e la cessazione degli impedimenti. “Se esso è integro è integro anche il corpo, e se esso è corrotto è corrotto anche il corpo”⁽⁸³⁷⁾. Non c’è moto né quiescenza, né manifestazione, né occultamento, né regime, né effetto per un organo o un membro se non per il suo comando.

834 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche; Ibn ‘Arabī lo menziona una settantina di volte nelle *Futūḥāt* riferendosi soprattutto alla parte finale, che costituisce uno dei fondamenti dottrinali della ricerca interiore. Confrontando i vari brani sparsi nelle opere di Ibn ‘Arabī si rileva che egli distingue il cuore di chi non è credente (*mu’min*), il cuore del credente ed il cuore del conoscitore; nel cap. 68 [I 331.20] afferma che: “il cuore è la sede della fede” e nel cap. 405 [IV 7.7] aggiunge che: “Egli ha fatto del cuore la sede della scienza di Lui, scienza conoscitiva (*ʿifānī*), non speculativa”, e poche righe dopo [IV 7.11] precisa: “Egli [nello *ḥadīṭ*] ha detto: “il cuore [del Mio servitore] credente” non di chi non è credente, in quanto la conoscenza di Allah non ha luogo se non tramite il Suo insegnamento, non per mezzo della speculazione razionale, e solo il credente accetta il Suo insegnamento riguardo a Lui”. D’altra parte nella conclusione dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. xxx dell’edizione citata, Ibn ‘Arabī afferma: “Io [Allah] non Mi manifesto a lui se non nella forma del suo credo: se [il servitore] vuole [Mi manifesto] in modo assoluto, e se vuole in modo condizionato”. Il Dio dei credi è vincolato dai limiti e questo è il Dio che il cuore del Suo servitore comprende, poiché non c’è cosa che comprenda il Dio assoluto, essendo Egli identico alle cose ed identico a Se stesso, e di una cosa non si dice che essa contiene se stessa, né che non la contiene”; e nel cap. 127 [II 211.35] aggiunge: “Egli è il Custode, non il custodito. Ciò che l’uomo custodisce nel suo cuore è solo il suo credo [*i’iqād*] o convinzione] e questo è ciò che egli comprende del suo Signore”. In altri punti parla invece del cuore del credente conoscitore, come nel cap. 69 [I 476.8], ove afferma: “Il cuore del conoscitore è più ampio della Misericordia di Allah, poiché anche se la sua esistenza deriva dalla Misericordia di Allah, questa non può contenere Allah, in quanto Allah non è qualificato come oggetto della Misericordia. Il cuore del conoscitore per Allah contiene il Vero, come ha detto: “Mi contiene il cuore del Mio servitore credente” e la Misericordia di Allah “contiene ogni cosa” (Cor. VII-156) ed il cuore del servitore conoscitore contiene il Vero e la Misericordia che “contiene ogni cosa” e quindi contiene ogni cosa ed è ciò che contiene in modo assoluto; la ragione di questo è che l’esistenza è l’esistenza del Vero”.

835 Quest’ultima affermazione sembra essere il seguito della frase di al-Gunayd menzionata in una sezione precedente [vedi nota 772]: “quando il contingente viene avvicinato al Primordiale non ne resta traccia”; come tale è riportata nel cap. XII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 125 dell’edizione citata, mentre nel cap. 405 [IV 8.4] delle *Futūḥāt* essa è menzionata isolatamente, come in questo testo.

836 Questa frase è riportata anche nei capitoli 178 [II 361.6], 405 [IV 8.2] e 469 [IV 99.25] delle *Futūḥāt* e nel cap. XII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 125 dell’edizione citata.

837 Parte di uno *ḥadīṭ* che verrà riportato in esteso nel seguito del testo.

.....

Il cuore è la sede della contrazione e della dilatazione, della speranza e del timore, della gratitudine e della pazienza; esso è la sede della fede e dell'affermazione dell'Unità, e la sede dell'incomparabilità e della spoliatura (*tağrīd*); esso è qualificato dalla sobrietà e dall'ebbrezza, dall'affermazione e dalla cancellazione, dal viaggio notturno e dalla discesa; esso è dotato della magnificenza e della bellezza, della familiarità e del timore reverenziale, della teofania e dell'annientamento; esso è colui che possiede la *himma*, l'inganno (*makr*)⁽⁸³⁸⁾, la libertà (*hurriyya*)⁽⁸³⁹⁾, il trovare (*wuğūd*)⁽⁸⁴⁰⁾, l'occhio dell'autorità (*ʿayn at-taḥkīm*)⁽⁸⁴¹⁾, il turbamento (*inzi ʿāğ*)⁽⁸⁴²⁾, la cagione (*illa*)⁽⁸⁴³⁾, il rapimento (*iṣṭilām*), l'avvicinamento, l'innalzamento, l'essere sospeso (*tadallī*), l'accettazione, l'*adab*, il segreto, la congiunzione, la separazione, lo zelo e lo sconcerto; esso è il portatore dei significati e colui che governa le dimore.

Esso è anche colui che possiede l'ignoranza, la negligenza, l'opinione, il dubbio, l'arroganza, la miscredenza, l'ipocrisia, l'ostentazione, la presunzione, l'invidia, l'intorbidamento, l'ansia, e la sede di tutte le qualità biasimevoli quando Allah non pone il Suo sguardo su di esso, non lo avvicina a Lui e lo priva dell'assistenza e della guida, e nell'eternità la Sollecitudine lo ha fatto fallire (*ḥayyabat-hu*)⁽⁸⁴⁴⁾.

Esso è il messaggero del Vero verso il corpo ed è veridico o mendace, uno che svia o uno che guida, e se è nobile viene onorato, e se è abietto viene abbandonato.

Se è un messaggero di bene ed un modello di guida [il cuore, in quanto re] muove le sue schiere all'obbedienza ed i suoi ambasciatori (*sufarāʾ*) si recano **[233]** dai suoi dieci emiri

838 Nel cap. 73, questione CLIII [II 131.22] questo termine viene definito: "il susseguirsi di favori malgrado l'opposizione [al comando divino] ed il Suo far restare lo stato [del servitore] malgrado un cattivo *adab*". Ibn 'Arabī ha dedicato a questo argomento il cap. 231 [II 529.28].

839 Nel cap. 73, questione CLIII [II 131.16] questo termine viene definito: "l'osservare i diritti alla servitù assoluta che spettano ad Allah, sia Egli esaltato, in modo da essere liberi da ciò che è altro che Allah per via della gelosia divina". Ibn 'Arabī ha dedicato a questa stazione il cap. 140 [II 226.18].

840 Nel cap. 73, questione CLIII [II 133.12] questo termine viene definito: "il ritrovare il Vero nell'enstasi (*wağd*)". Ibn 'Arabī ha dedicato a questo argomento il cap. 237 [II 537.32].

841 Nel cap. 73, questione CLIII [II 133.24] questo termine viene definito: "la sfida (*taḥaddī*) da parte dell'Intimo in ciò che vuole manifestare per il suo rango per una faccenda che ha in vista, e ciò lo turba". Ibn 'Arabī ha dedicato a questo argomento il cap. 224 [II 519.24] ove riporta come esempio colui che "si prosternò e giurò che non avrebbe sollevato la sua testa dalla prosternazione finché non fosse discesa la pioggia ed Allah soddisfò il suo giuramento" [II 520.18].

842 Nel cap. 73, questione CLIII [II 133.25] questo termine viene definito: "l'effetto dell'ammonitore che è nel cuore del credente". Ibn 'Arabī ha dedicato a questo stato il cap. 208 [II 492.11].

843 Nel cap. 73, questione CLIII [II 132.17] questo termine viene definito: "l'avvertimento del Vero al Suo servitore per un motivo o senza un motivo ed esso proviene dalla fonte della Gentilezza (*lutf*) e la gente della Via lo chiama allusione sottile (*latīfā*)". Ibn 'Arabī ha dedicato a questo stato il cap. 207 [II 490.2].

844 Questa è la lettura adottata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, attestata dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Majles 594 e Shehit Ali 1351; Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la variante *ḡānaba-hu*, si è ritirata da lui, attestata dai manoscritti Bayazid 3750 e Pir Pagaro.

appartenenti al mondo del Mistero, che è la sua residenza, ed al mondo della testimonianza, che è il suo deserto (*bādiya*) ⁽⁸⁴⁵⁾, con i libri della rettitudine secondo la *Sunna* e la comunità, ad ogni emiro con l'imposizione legale che gli si addice e con ciò che comporta la sua realtà essenziale.

Essi sono dieci, cinque appartenenti al Mulk e cinque al Malakūt. Gli emiri del Malakūt si chiamano spiriti, e gli emiri del Mulk si chiamano sensi, come il senso della vista, il senso dell'udito, il senso dell'odorato, il senso del gusto ed il senso del tatto; quanto agli emiri spirituali essi sono lo spirito vitale, lo spirito dell'immaginazione, lo spirito del pensiero, lo spirito razionale e lo spirito santo. E quando a ciascuno di questi emiri del cuore viene applicato il comando divino, questi si affrettano a conformarsi a ciò che è loro arrivato in base alla loro realtà essenziale. Quanto agli ambasciatori (*sufarā'*) ⁽⁸⁴⁶⁾ essi sono i propositi improvvisi ben noti. ⁽⁸⁴⁷⁾

[234] Sezione

Sappi figliolo, che Allah ti assista, illumini il tuo cuore, dilati il tuo petto, purifichi il tuo abito e preservi il tuo segreto, che 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. Infatti ogni opera che procede da esse se non è sostenuta dalla purezza d'intenzione, che è opera del cuore e senza la quale quell'opera è solo polvere sparsa, non ha alcuna conseguenza e non procura una beatitudine perpetua. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Ed era stato ordinato loro solo di adorare Allah con un culto sincero" (Cor. XCVIII-5), e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Le opere valgono solo per le intenzioni ed un uomo ottiene solo ciò che si propone: colui che emigra verso Allah ed il Suo Inviato, la sua emigrazione è verso Allah ed il Suo Inviato, e colui che emigra per procurarsi un bene di questo basso mondo o per una donna da sposare, la sua emigrazione è verso ciò verso cui emigra" ⁽⁸⁴⁸⁾.

845 Questo termine deriva da una radice che significa essere apparente, aperto, ed indica uno spazio aperto in contrapposizione alla dimora, che è uno spazio riservato.

846 Nel cap. 381 [III 510.23] Ibn 'Arabī precisa che questo termine indica coloro che comunicano da parte del Vero, i quali sono i traduttori e gli ambasciatori tra gli uomini, gli Angeli ed i propositi improvvisi.

847 Sul significato di questa espressione rimando il lettore all'estratto del cap. 264 riportato nella nota 509. In riferimento allo *ḥadīth*: "Il cuore è tra due delle dita del Misericordioso" riportato all'inizio di questo capitolo, Ibn 'Arabī afferma nel cap. 3 [I 95.35]: "l'uomo percepisce il susseguirsi dei propositi contraddittori che si presentano a lui nel suo cuore, [susseguirsi] che corrisponde al rigirare il cuore da parte del Vero"

848 *Ḥadīth* riportato da al-Buḥārī, I-1, II-41, XLIX-6, LXIII-45, LXVII-5, LXXXIII-23 e 41, Muslim, XXXIII-155, Abū Dā'ūd, XIII-11, at-Tirmidī, XX-16, an-Nasā'ī, I-59, XXVII-24, XXXV-19, Ibn Māğah,

Da ciò è chiaro che per tutte le opere esteriori ed interiori è l'opera del cuore che le purifica o le invalida, e quindi 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. Il primo a prodursi è il proposito improvviso nel cuore, e quando esso si realizza ed [il cuore] decide di attuarlo, [il cuore] guarda la parte del corpo preposta all'opera di quel proposito che sussiste in lui e la mette in moto per l'opera di quel proposito, sia essa di obbedienza o di disobbedienza, ed in base a queste ha luogo la ricompensa ed il castigo.

Non vedi che Allah, sia Egli esaltato, ha ritenuto degno di indulgenza il primo sguardo, che non è gettato di proposito ed in cui il cuore non pone alcuna intenzione, e che il servitore non è punito per esso? ⁽⁸⁴⁹⁾ Lo stesso vale per la dimenticanza: quando il servitore compie una delle opere [di disobbedienza] per dimenticanza, senza farla di proposito, Allah, sia Egli esaltato, ha indulgenza per lui in quell'opera; e così anche se è il cuore a volerlo e pensa di compiere una disobbedienza, ma non persiste nel proposito. L'opera non viene ascritta né presa in conto, fintanto che il servitore non la compie o ne parla; questo per ciò **[235]** che concerne le disobbedienze.

Quanto agli atti di obbedienza egli è ricompensato per la sua intenzione e la sua *himma*, anche senza compierli. Allo stesso modo se non ha compiuto la disobbedienza che si era proposto di compiere: gli viene ascritta un'opera buona.

Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Invero Allah non bada per la mia comunità all'errore, alla dimenticanza ed a ciò che viene loro in mente” ⁽⁸⁵⁰⁾, ed ha detto: “Quando il servitore si propone di compiere un'opera buona e non la mette in atto gli viene ascritta un'opera buona, se la mette in atto gliene vengono ascritte dieci, e se si propone di compiere un'opera cattiva e la mette in atto gli viene ascritta un'opera cattiva, e se non la mette in atto non gli viene ascritto nulla. Ed Egli, sia esaltato, ha detto agli Angeli: “Registrala per lui come un'opera buona poiché egli si è astenuto dal compierla a causa Mia”, [così] ha detto Allah” ⁽⁸⁵¹⁾.

Lo stesso vale anche per ciò che l'uomo è costretto a fare per timore della morte, poiché egli non viene punito per ciò presso Allah, sia Egli esaltato, in quanto non si proponeva quell'atto con il suo cuore, ma vi è stato solo costretto. Egli, sia esaltato, ha detto: “Salvo chi è costretto,

XXXVII-26, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo riporta integralmente nei capitoli 33 [I 209.10], 72 [I 677.3] e 417 [IV 24.1].

849 Vedi nota 418.

850 *Ḥadīṭ* riportato con una variante da Ibn Māğah, X-16: al posto di “ciò che viene loro in mente” si trova “ciò che sono costretti a fare”, che Ibn 'Arabī cita alla fine del brano successivo.

851 Riferimento, con molte varianti, agli *ḥadīṭ* riportati da al-Buḥārī, LXXXI-31 e XCVII-35, Muslim, I 202 a 209, at-Tirmidī, XLIV ad Sūra VI-10, ad-Dārimī, XX-70, e da Ibn Ḥanbal.

mentre il suo cuore è in pace con la fede” (Cor. XVI-106) ed [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto in uno *ḥadīṭ*: “e ciò che sono costretti a fare”.

Poiché questo è confermato, è stabilito che il cuore è il capo (*raʿīs*) del corpo ed è ad esso che è rivolto il Discorso nell'uomo; esso è l'intelligenza (*ʿaql*) che afferra da Allah, sia Egli esaltato, ed il re obbedito riguardo al quale l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto: “Nel corpo vi è un pezzo di carne (*budʿa*) che se è integro il corpo resta integro, e se è corrotto il corpo si corrompe: invero esso è il cuore” ⁽⁸⁵²⁾.

E se le cose stanno come abbiamo detto, è assodato ed è corretto affermare che tutti i carismi e le dimore che abbiamo attribuito alle parti del corpo dipendono solo dal cuore, sono collegati con esso e sono riconducibili ad esso, ma nonostante tutto ciò il cuore ha dei carismi e delle dimore che sono suoi propri ed ai quali nessuno dei suoi operatori [le parti del corpo] arriva mai, così come nel regno di un re ogni beneficio (*niʿma*) che si manifesta nei suoi uomini, nella sua servitù e nel suo seguito, ed ogni stazione elevata ed ogni alta mansione dipendono dal re, e nonostante ciò egli ha anche dei benefici, delle dimore e delle stazioni che gli sono proprie e che nessuno nel suo reame ottiene al di fuori di lui. Abbiamo già esposto questa sezione in modo chiaro ed esauriente nel nostro libro intitolato “Le regole di governo divine (*at-tadbīrāt al-ilāhiyya*)” ⁽⁸⁵³⁾ [236].

Tuttavia le dimore di questo cuore hanno delle condizioni che non si applicano alle altre parti del corpo, in quanto le dimore delle parti del corpo possono essere ottenute da esse senza che ottengano i carismi corrispondenti, mentre per il cuore le cose stanno diversamente: per esso non è possibile una dimora finché non ha uno dei carismi che gli sono propri, e quindi le sue dimore si basano su uno dei suoi carismi.

852 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-39, Muslim, XXII-107, Ibn Māğah, XXXVI-14, e da ad-Dārimī, XVIII-1. Ibn ʿArabī lo riporta nel cap. 69 [I 531.27] ove afferma: “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 ṣalāt e la Pace, 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” [...] Qui la Legge intende come cuore il pezzo di carne (*mudga*) che è avvolto dal petto (*sadr*), non il suo stato sottile (*latīf*), e nemmeno la sua intelligenza. In questo avvertimento vi è un segreto per chi comprende ed ha scienza, [segreto] che non si ottiene se non con lo svelamento. Egli, sia esaltato, ha detto: “Certo in quello vi è un richiamo per chi ha un cuore” (Cor. L-37), ed ha detto: “Affinché coloro che sono dotati di intelletto ricordino” (Cor. XXXVIII-29), ed ha anche detto: “Ma sono i cuori che sono nei petti ad essere ciechi” (Cor. XXII-46) [...] Per integrità e corruzione, riferendosi al pezzo di carne, Egli intende ciò che capita al corpo quanto a malattia, salute e morte, poiché il cuore, che è questo pezzo di carne, è la sede dello spirito vitale, e da esso lo spirito vitale si diffonde in tutto ciò che percepisce da parte del corpo e ciò che cresce. Esso [spirito vitale] è il vapore che esce dalla cavità del cuore e che gli viene portato dal sangue che proviene dal fegato: se il sangue è integro, lo è anche il vapore e così il corpo resta integro, e viceversa. Questo è un avvertimento per noi da parte del Legislatore su come stanno le cose”.

853 Nel suo commento aṣ-Ṣalāḥī riporta integralmente i capitoli X e XI di quest'opera, corrispondenti alle pagine 260-272 dell'edizione citata.

Adesso menzioneremo, se Allah vuole, i carismi di questo cuore mescolati con le sue dimore, in conformità a ciò che conferisce la stazione. Menzionerò quindi il carisma ed i due carismi, la dimora, le due dimore e le tre [dimore], poi tornerò ai carismi, diversamente da quanto ho fatto prima per le [altre] parti del corpo, poiché questo è ciò che conferisce la stazione del cuore, in quanto alcuni dei suoi carismi sono dimore delle altre parti del corpo, e per la loro elevatezza, la loro mescolanza con le dimore e la loro sottilità, essi diventano come se fossero delle dimore e per questo è difficile ⁽⁸⁵⁴⁾ la loro distinzione dalle dimore.

[237] I carismi del cuore

Di essi fa parte la sua conoscenza di ciò che è prima che sia, e questa è la scienza nascosta (*ḥaḥī*) che è al di sopra della scienza segreta, e sopra di essa vi è una scienza più nascosta, e sopra di questa una più nascosta ancora fino a quella più nascosta che Allah ha tenuto per Sé ad esclusione delle Sue creature.

Quanto alla prima scienza più nascosta nessuna creatura può saperla ad eccezione di questa persona a cui Allah l'ha fatta conoscere, come carisma da parte Sua verso di lei. In rapporto al mondo essa è più nascosta del segreto, mentre in rapporto al Vero è ciò che è noto del segreto, per la condivisione nella Sua scienza. Per il Vero essa fa parte della Presenza di “Egli ha scienza del segreto” (Cor. XX-7), mentre per il mondo essa fa parte della Presenza di “più nascosto” (Cor. XX-7) ⁽⁸⁵⁵⁾, sennonché i nostri compagni, Allah sia soddisfatto di loro,

854 In tutti i manoscritti il verbo è preceduto da un *mā* apparentemente negativo, per cui letteralmente il senso sarebbe: “non è difficile”, ma razionalmente ciò contraddice le frasi precedenti. Entrambi i commentatori hanno omesso questo *mā*.

855 Ibn ‘Arabī fornisce diverse spiegazioni di questo versetto: la più esteriore, riportata nel *Kitāb Iḥzāz al-bayān*, nel commento a Cor. II-33, è che “il segreto è ciò che c’è tra il servitore ed il Vero, mentre il più nascosto è ciò che Egli, Gloria a Lui, sa del servitore e che il servitore non sa di avere in se stesso”. Ad un livello più elevato il più nascosto è ciò che solo Allah può sapere, come nel cap. 365 [III 321.24] ove egli afferma: “Egli, sia esaltato, ha scienza del segreto, e cioè di ciò che c’è tra Lui e la Sua creazione, e di ciò che è più nascosto, e cioè di ciò di cui non ha scienza se non Lui, come le chiavi dell’invisibile, che sono presso di Lui e di cui non ha scienza altri che Lui”. Ma vi è anche una spiegazione più complessa, riportata nel cap. 369 [III 373.26], ove Ibn ‘Arabī precisa: “Per questo [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rivolgendosi in preghiera al suo Signore, sia Egli esaltato, ha detto: “Tutto il bene è nelle Tue mani, ed il male non Ti riguarda” [Muslim, VI-201], poiché esso è l’opposto del bene e dal bene non procede se non il bene. Il male non è altro che l’assenza del bene, e tutto il bene è esistenza e tutto il male è non-esistenza; esso è la manifestazione (*ẓuhūr*) di ciò che in realtà non ha entità, poiché è un regime ed i regimi sono delle relazioni, ed abbiamo parlato al riguardo di “manifestazione” perché così è nella lingua araba. Imru’ al-Qays ha detto: *Se essi rendessero manifesto (yuṣirrūna) il mio assassinio*, [usando il verbo *ṣarra* nel senso di manifestare]. Per questo Egli, sia esaltato, ha detto di Se stesso: “Egli ha scienza del segreto” – che è il nascondere ciò che ha un’entità – “e di ciò che è più nascosto” (Cor. XX-7), che è il manifestare ciò che non ha entità sì che la gente si immagini che esso sia reale. Allah sa che esso non ha esistenza come entità nel suo stesso regime, e quindi “ha scienza del segreto e di ciò che è più nascosto”, cioè di ciò che è più manifesto nell’occultamento di quanto lo sia il segreto”.

usano per questa scienza l'espressione "il segreto del segreto", per *adab* verso il Vero, sia Egli glorificato, poiché non viene denominato "più nascosto" se non ciò che Egli, sia glorificato, tiene solo per Sé.

Io mi attengo a questo *adab*, ed ho menzionato qui il "più nascosto" in riferimento a questa scienza solo per spiegare il significato a chi ascolta. Quindi il segreto del segreto è questa scienza ed essa non è più nascosta di ciò che è sopra di essa, e non si badi a chi afferma: "Ogni uomo ha un segreto che gli è proprio e di cui nessuno ha scienza oltre a lui se non Allah". Lungi da ciò! E dove sono la Tavola ed il Calamo, il tocco (*lamma*) dell'Angelo ed il tocco di Satana? Certamente ogni uomo ha un segreto, preservato per gusto interiore, di cui nessuno del suo genere ha scienza, né la maggior parte degli esseri appartenenti ad altri generi, ma ne ha scienza colui a cui Allah ha fatto dono generoso di ciò, ed [ha scienza anche] di ciò che sarà in lui in seguito, cioè di quanto Allah non ha fatto esistere ora nella sua anima, come carisma da parte di Allah ad alcuni dei Suoi adoratori e come realizzazione di un'eredità divina.

I signori dei cuori hanno scienza dei segreti perché Allah li comunica loro, ed [hanno scienza] di ciò che le anime e le menti (*damā'ir*) contengono, e queste sono le intuizioni che abbiamo menzionato riguardo all'organo della vista, ed uno dei signori dei cuori ha quindi scienza di ciò che né le menti né i propositi conoscono [ora] e che essi conosceranno [in futuro]. È questo il privilegio del possessore del cuore divino, ed è ammissibile razionalmente che Allah, sia Egli glorificato, faccia sapere ad uno dei Suoi servitori ciò che c'è nell'anima di un altro, e ciò che sarà e che adesso non c'è. **[238]** Non resta quindi che l'asserzione riguardo al fatto che questa faccenda è accaduta e che non c'è alcuna dimostrazione razionale del suo accadimento, a meno che a colui che asserisce di avere questa stazione dicendo: "Io sono quell'uomo" venga detto: "Dai, informaci di ciò che c'è nelle nostre anime e di ciò che ci sarà dopo e che adesso non c'è". Se egli è veridico nella sua asserzione informerà di queste cose, altrimenti la sua asserzione è falsa.

Questo è il segreto ed il primo "più nascosto", che è il segreto dei segreti; ed esso è "più nascosto" nella tua relazione con il mondo, mentre per il fatto che il Vero te lo ha fatto sapere esso è un "segreto" tra te ed il Vero, ed il Vero ha un "più nascosto" di esso. Il possessore di questa stazione sa ciò che c'è nella tua anima, ma tu non sai ciò che c'è nella sua (856).

856 Nel Corano, V-116, Gesù dice ad Allah: "Tu sai ciò che c'è nella mia anima, ma io non so ciò che c'è nella Tua anima". Ibn 'Arabī commenta questo versetto nel cap. 70 [I 550.27] affermando: "Egli ha detto: 'Tu sai ciò che c'è nella mia anima ma io non so ciò che c'è nella Tua anima!'" (Cor. V-116), attribuendola ad Allah. Cioè "la mia anima è la Tua anima e la Tua proprietà (*milk*), e Tu l'hai comperata ed essa non è di mia proprietà, e Tu sei più Sapiante di ciò che hai fatto di essa". Quindi egli [Gesù] ha attribuito la sua anima a se stesso, ed essa, quanto alla sua entità (*ayn*) gli appartiene; ma per quanto riguarda la sua esistenza essa appartiene ad Allah, non a lui. Egli ha detto: "Tu sai ciò che c'è nella mia anima", quanto alla sua entità, "ma io non so ciò che c'è nella Tua anima", quanto alla sua esistenza, e da questo punto di vista essa appartiene a Te".

E poiché questa cosa risulta per alcuni degli uomini e non per gli altri, tra coloro che hanno questa stazione dalla quale essa è ottenuta da chi la ottiene, ne abbiamo fatto un carisma e non una dimora, poiché per i possessori delle stazioni i carismi non sono un requisito per la validità delle loro stazioni. Quanto alle dimore esse invece sono un requisito per l'autenticità delle stazioni e chi asserisce di avere una stazione senza sostare in una delle sue dimore fa un'asserzione falsa, e la sua affermazione è una menzogna ed una falsità.

[239] La dimora dei due Imām

Sappi che la causa seconda per la quale risultano questi carismi è che il cuore ha due porte, una verso il mondo del Malakūt e l'altra verso il mondo della testimonianza, e ad ogni porta c'è un Imām. L'Imām che è presso la porta del Malakūt bussa a quella porta affinché gli venga aperta, ed è inevitabile che essa venga aperta ⁽⁸⁵⁷⁾ e quando essa si apre appaiono due vie chiare, una verso gli spiriti del Malakūt e del Raḥamūt ⁽⁸⁵⁸⁾, e l'altra verso la Tavola preservata.

Se questo Imām percorre la via degli spiriti prende conoscenza dei segreti degli Angeli e diventa loro compagno ed interlocutore e da qui si moltiplicano la sua glorificazione, la sua affermazione che non c'è Dio se non Allah, i suoi comportamenti virtuosi ed il suo sforzo negli atti di adorazione, in conformità alla classe (*ṣanf*) spirituale insieme alla quale egli si trova. Vi è una classe in cui prevale la glorificazione, un'altra in cui prevale la lode, un'altra in cui prevale la prosternazione ed un'altra in cui prevale la stazione eretta (*qiyām*). Non c'è nessuno di loro [Angeli] che non abbia una stazione nota, come ha notificato Allah ⁽⁸⁵⁹⁾,

857 Nel Vangelo secondo Matteo, VII-7, si legge: “Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto; perché chiunque chiede riceve; chi cerca trova, e sarà aperto a chi bussa”.

858 Nel cap. XXIV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 197 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī identifica la Presenza del Raḥamūt con la Presenza della Misericordia.

859 Nel cap. 47 [I 258.35] Ibn 'Arabī afferma: “Gli Angeli hanno detto: “Non c'è nessuno di noi che non abbia una stazione nota” (Cor. XXXVII-164) e così è per ogni essere ad eccezione dei due tipi di esseri dotati di peso (*taqālān* = i jinn e gli uomini): invero anche essi vengono creati nella loro stazione, sennonché per i due tipi di esseri dotati di peso vi sono, nella scienza di Allah, delle stazioni determinate, da Lui decretate ma ad essi nascoste. Ad esse arrivano tutti gli esseri di queste due categorie al termine dei loro respiri e quindi l'ultimo respiro è per ognuno di essi la sua stazione nota [ad Allah], nella quale muore. Per questo essi vengono chiamati a seguire il percorso (*sulūk*), cosa che fanno verso l'alto se rispondono all'appello della Legge tradizionale e verso il basso se rispondono al comando (*amr*) stabilito dalla Volontà, senza che essi lo sappiano, se non dopo che si è realizzato ciò che è voluto [da Allah]. Ognuno degli esseri dotati di peso arriva alla fine del suo percorso alla stazione nota per la quale è stato creato, e tra essi c'è chi è dannato e chi è beato. Ogni essere, ad eccezione di loro, viene creato nella sua stazione, dalla quale non scende, né gli viene ordinato di viaggiare verso di essa poiché egli già vi si trova, si tratti di Angeli, animali, vegetali o minerali: egli è felice presso Allah e non c'è infelicità che lo affligga. Gli esseri dotati di peso rientrano anch'essi nell'affermazione degli Angeli: “e non c'è nessuno di noi che non abbia una stazione nota” presso Allah, non è però possibile per una creatura

...
sia Egli esaltato, ed un limite tracciato ⁽⁸⁶⁰⁾, ed essi sono coloro che stanno in ranghi (*saffūn*) ⁽⁸⁶¹⁾, glorificando incessantemente di notte e di giorno ⁽⁸⁶²⁾. Ed in questo Imām che è sceso da loro prevale necessariamente la loro condizione ed il suo atto di adorazione è secondo il tipo di adorazione della classe presso la quale si trova, e [questi tipi di adorazione] sono i segni indicatori del suo svelamento e le prove evidenti della sua asserzione riguardo alla sua contemplazione di loro, alla sua familiarità con loro ed al suo conversare con loro.

Quanto alla via che si apre per lui verso la Tavola, da essa [Tavola] egli conosce ciò che ti ho menzionato [a proposito dei carismi del cuore] in quanto in essa è inscritta la scienza di ciò che è, di ciò che sarà, e di come sarebbe ciò che sarebbe se il Vero, sia Egli esaltato, volesse che fosse. Egli le sta di fronte con l'essenza del suo cuore, nel quale viene inscritta [la scienza] in proporzione al suo svelamento, come abbiamo menzionato nella sfera **[240]** della mano: vai quindi a vedere là, nella sezione specifica ⁽⁸⁶³⁾.

Sappi che colui che contempla questa stazione ha le membra immobili, non c'è assolutamente organo che si muova per lui se non i suoi occhi, che l'occhio della vista interiore muove con il suo potere, per il prevalere della stazione su di lui. E da qui ha luogo la ripartizione gerarchica (*tafāḍul*) della gente di questa Via:

- tra loro c'è chi non cessa di occuparsi perennemente della Tavola senza trarne profitto;
- chi dà uno sguardo ad essa di volta in volta;
- chi le getta un solo sguardo poi la lascia e non ritorna [ad essa];
- chi distoglie lo sguardo da ciò che è già scritto (*suṭīra*) e si innalza all'osservazione di ciò che viene scritto, e qui vi sono due categorie: chi osserva ciò che viene scritto,

.....
appartenente al mondo sapere qual'è la sua stazione se non per una notificazione divina, non per il fatto di trovarsi in essa".

860 Nel cap. 314 [III 53.34] Ibn 'Arabī precisa: "Agli Angeli non è dato di acquisire, anzi essi sono creati nelle loro stazioni e non le oltrepassano [...] Le facoltà che hanno gli Angeli e che sono chiamate ali [...] in ogni Angelo non hanno facoltà di muoversi liberamente al di sopra della stazione del loro possessore, come invece avviene per l'uccello che si getta in basso e che si libra in alto. Gli Angeli discendono con le loro ali verso ciò che è sotto di loro, ma non hanno facoltà di salire con esse al di sopra della loro stazione, e quando scendono con esse dalla loro stazione verso ciò che è sotto di essa ritornano poi in alto verso la loro stazione e non la oltrepassano. Essi non sono stati provvisti di ali se non per la discesa, così come l'uccello non è stato provvisto di ali se non per la salita: quando scende lo fa per la sua natura e quando sale lo fa con le sue ali, al contrario dell'Angelo che quando scende lo fa con le sue ali e quando sale lo fa naturalmente. Quindi le ali degli Angeli sono fatte per scendere verso ciò che è al di sotto della loro stazione, e quelle dell'uccello per salire al di sopra della loro stazione".

861 Riferimento a Cor. XXXVII-165.

862 Riferimento a Cor. XXI-20.

863 Ibn 'Arabī si riferisce alla sezione dedicata alla dimora della sfera della mano.

.....

cioè che cosa viene scritto, e chi osserva la modalità di tracciare del Calamo e come esso prende le scienze dal Calamaio – che è la Nūn ⁽⁸⁶⁴⁾ – in modo complessivo e le dissemina sulla superficie della Tavola in modo distintivo, e se il possessore di questa stazione parla, il suo discorso non viene assolutamente compreso, a causa della sua sinteticità;

- chi osserva il movimento che la Mano destra (*yamīn*) impartisce al Calamo;
- chi osserva la Mano destra non in quanto essa sta scrivendo (*kātiba*);
- chi osserva il Possessore delle due Mani destre (*yamīnayn*) ⁽⁸⁶⁵⁾;
- chi osserva gli Attributi di spoliazione [propri] della Maestà (*ḡalāl*);
- chi osserva l'Essenza in quanto Mano destra;
- chi osserva l'Essenza in quanto tale e questa è la più eccelsa delle categorie e delle stazioni e la più elevata di esse, non essendoci al di là di essa stazione né dimora che sia più alta.

Ma in queste stazioni ha luogo la ripartizione gerarchica dei loro possessori; l'Inviato ha una razione d'acqua (*ṣīrb*) ⁽⁸⁶⁶⁾ di esse, il Profeta una sua, ed il *ṣūfī* erede realizzato una sua. **[241]**

Ognuna di queste stazioni ha un *adab* che le è proprio ed un testimone di stato che la attesta ma che ci asteniamo dal menzionare per evitare che chi asserisce si attenga ad esso, asserendo di avere la stazione, ed in quel frangente l'attenersi al suo *adab* testimoni a suo favore. Tuttavia ho riferito riguardo ai requisiti per ottenere queste stazioni ciò che serve a smascherare chi asserisce il falso quando pretende di avere una di queste stazioni, ma non ho detto né quando né come ciò avviene ed abbiamo lasciato le cose vaghe affinché chi asserisce non le conosca.

864 La lettera *nūn* ed il Calamo sono associati nel primo versetto della sūra LXVIII. Nel cap. 60 [I 294.33] Ibn 'Arabī precisa: “[Sappi che Allah, sia Egli esaltato] prese uno dei Cherubini come ciambellano (*ḥaḡīb*), a cui conferì la Sua Scienza delle Sue creature, che è una scienza dettagliata (*mufaṣṣal*) in sintesi [...] e chiamò quell'Angelo “Nūn”; egli non cessa di occuparsi della Presenza della Sua Scienza, ed è il capo del Dīwān divino, ed il Vero in quanto Sapiente non è velato a lui. Poi Egli tra gli Angeli ne designò un altro, di grado inferiore al precedente, e lo chiamò Calamo; Egli stabilì la sua mansione al di sotto della “Nūn” e lo prese come scrivano. Allah, sia Egli glorificato, gli insegnò ciò che volle della Sua Scienza delle Sue creature per mezzo della “Nūn””.

865 Riferimento allo *ḥadīth*: “Entrambe le Sue mani sono destre”, riportato da Muslim, XXXIII-17 e citato da Ibn 'Arabī nei capitoli 3 [I 96.13 e 35], 69 [I 450.29], 72 [I 752.25 e 30] e 260 [II 560.15 e 16].

866 Questa espressione ricorre in Cor. XXVI-155 e LIV-28. In precedenza Ibn 'Arabī ha assimilato l'acqua alla scienza [vedi nota 787], e nel cap. 270, dedicato alla conoscenza della dimora del Polo e dei due Imām, afferma [II 571.17]: “Sappi, che Allah ti assista con uno Spirito da parte Sua, che tra i Profeti, che Allah faccia scendere su di loro la Sua *ṣalāt* e la Pace, ve ne sono quattro che hanno realizzato questa dimora: Muḥammad, Abramo, Ismaele ed Isacco, su di loro la Pace; e che tra gli Intimi ve ne sono due, cioè al-Ḥasan ed al-Ḥusayn, i nipoti dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, anche se chi non rientra tra coloro che abbiamo menzionato ha una razione nota d'acqua di essa [dimora] in misura del suo rango rispetto all'Imāmato”.

Quanto a chi la gusta veramente, facendo un'asserzione autentica, riconosce ciò che abbiamo nascosto e velato, ed Allah mette a posto ogni cosa.

Quanto a chi contempla la Tavola, il suo segno indicatore è che parla del tuo segreto mentre tu taci e questo è ciò che ha detto al-Ġunayd, il signore di questa Via, quando gli venne chiesto: “Chi è il conoscitore?” ed egli rispose: “Chi parla del tuo segreto mentre tu taci” ⁽⁸⁶⁷⁾.

Il segno indicatore di chi contempla il Calamo scrivere è che egli conosce la Presenza da cui procede quel segreto nella tua anima di cui [ti] parla e sa qual è il motivo per cui esso ha ricevuto l'esistenza.

Quanto a chi contempla la Mano destra che scrive, il suo segno indicatore è l'agire con la *himma* mentre è immobile.

Quanto a chi contempla la Mano destra non in quanto scrivente, il suo segno indicatore è la familiarità (*uns*) sul tappeto della Bellezza, senza dilatarsi ma con *adab*, come hanno detto i Maestri: “Siediti sul tappeto (*bisāt*) e guardati dal dilatarti (*inbisāt*)” ⁽⁸⁶⁸⁾. L'indicazione della sua familiarità è il suo rallegrarsi alla vista della conformità con la Legge degli atti di coloro che sono assoggettati ad essa. E questa è la stazione della gelosia (*gayra*) [per Allah] riguardo alla quale venne chiesto a aš-Šiblī: “Quand'è che trovi quiete?” ed egli rispose: “Quando non vedo nessuno che Lo menzioni” ⁽⁸⁶⁹⁾.

867 Nel cap. 108 [II 192.1] Ibn 'Arabī precisa: “Invero i conoscitori hanno degli occhi nei loro cuori, che la conoscenza ha aperto loro, e con cui vedono di te ciò che tu ignori di te stesso, in quanto tu non hai quell'occhio. Per questo, al-Ġunayd ha detto: “Il conoscitore è colui che parla del tuo segreto mentre tu taci”, ove il silenzio è l'assenza di discorso. Il senso è che il conoscitore conosce di te ciò che tu stesso non conosci di te, così come il medico, vedendoti, riconosce la malattia nascosta dovuta ad una cattiva complessione, mentre tu non la riconosci. Costoro in effetti sono i medici delle anime”.

868 Detto riportato da al-Quṣayrī nella sua *Risāla*, a pag. 36 dell'edizione citata, e a pag. 81 della traduzione citata di Alexander Knysh. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 39 [I 233.19], ove precisa: “Si racconta che un [conoscitore] abbia detto: “Resta seduto sul tappeto (*bisāt*)”, cioè il tappeto rituale, “e guardati dal dilatarti (*inbisāt*)”, cioè attieniti a ciò che comporta la realtà essenziale della servitù in quanto essa è condizionata da cose [cioè atti ed astensioni] che il suo Signore ha definito a questo scopo. Se non ci fossero quelle cose certamente la sua stazione comporterebbe l'impudenza (*idlāl*), il vanto (*fahṛ*) e la fierezza (*zahr*), a causa della stazione di Colui di cui egli è servitore, e del Suo rango”, 69 [I 397.12], 364 [II 316.6] e 559 [IV 363.8], ove afferma: “Quell'uomo che ha detto: “Siediti sul tappeto e guardati dal dilatarti” non aveva alcuna nozione di come stanno le cose e non ha mai presenziato un giorno sul tappeto del Vero, di fronte a Lui, per ottenere ciò che è presso di Lui. Ciò che è proprio del tappeto divino è il timore riverenziale (*hayba*): dov'è dunque l'attenzione? Esso non è la sede degli errori né della discesa delle infermità, e presso di esso non c'è impedimento né rimprovero, ma solo quiete e calma”. L'osservazione di Ibn 'Arabī non riguarda tanto il dilatarsi o il gonfiarsi del servitore, quanto lo stare in guardia da essi, che in questa condizione sarebbe fuori luogo. Va inoltre notata la differenza del commento riportato nel cap. 39, che fa parte della sezione delle conoscenze, e quello del cap. 559, che riguarda invece i segreti.

869 Nel cap. 150 [II 245.16] Ibn 'Arabī afferma: “Al-Quṣayrī, nel capitolo della sua Epistola dedicato alla gelosia, ha riferito che quando ad uno di loro venne chiesto: “Quand'è che trovi quiete?” egli rispose: “Quando non vedo nessuno che Lo menzioni”. Ma questa non è gelosia ed al-Quṣayrī ha sbagliato a riportare questa frase nel capitolo della gelosia, immaginandosi che aš-Šiblī, vedendo coloro che menzionano Allah con noncuranza e

.....

Quanto a chi contempla le due Mani destre, il suo segno indicatore è la remissione al comando di Allah e l'essere soddisfatto dei luoghi di arrivo del Decreto: tutto ciò che gli capita che si tratti delle difficoltà e delle prove o dei favori è uguale [per lui], non facendo né il suo stato né la sua scienza distinzione tra di essi; così fintanto che la prova non riguarda la vita tradizionale, nel qual caso è necessario per lui l'*adab* e la venerazione.

Quanto a colui che contempla gli Attributi di spoliazione, da lui non procede mai un'imperfezione – questo è il suo segno indicatore – anzi egli è tutto un bene. **[242]**

Per colui che contempla l'Essenza in quanto Mano destra ⁽⁸⁷⁰⁾, il suo segno indicatore è che sfida (*yataḥaddī*) ⁽⁸⁷¹⁾ per mezzo dei miracoli se è un Profeta, o per mezzo dei carismi se è un Intimo, e chi non sfida per mezzo di essi ed asserisce di avere questa stazione, la sua asserzione è falsa.

Per colui che contempla l'Essenza in quanto tale, il suo segno indicatore è che non capita una faccenda nell'esistenza senza che quella faccenda sia voluta per lui e per mezzo della sua volontà ⁽⁸⁷²⁾, né succede cosa per uno scopo diverso dal suo, e se questo testimone è nullo la sua asserzione è falsa.

Se obietti che questa è una stazione che l'uomo può asserire di avere senza che si possa capire se sia veridico o mendace nella sua asserzione, sappi che l'uomo è soggetto a momenti di distrazione. Quando uno ti asserisce di avere questa stazione trascura la sua asserzione, anzi accettala, e quando egli si distrae dalla sua asserzione cerca di molestarlo con qualcosa e di offenderlo e vedi qual è il suo stato riguardo a ciò. Se è un bugiardo inevitabilmente si altera

.....
 mancanza di venerazione [...] fosse indignato (*gāra*) che Egli venisse menzionato in quel modo [...]. È possibile che aš-Šiblī avesse questa intenzione all'inizio della sua faccenda e quando era velato dalla conoscenza del suo Signore, ma con la conoscenza non poteva essere questo il senso della frase: "Quando non vedo nessuno che Lo menzioni". Per noi Il suo senso, presso i più grandi tra i conoscitori, è che lo *dīkr* non può accompagnarsi alla contemplazione, poiché è inevitabile che colui che menziona sia velato, anche se Allah siede con colui che Lo menziona, ma dietro il velo dello *dīkr*, e chiunque sia velato da ciò che cerca non ha quiete e quando viene sollevato il velo ha luogo la contemplazione e viene meno lo *dīkr* per la teofania del Menzionato. Per questo ha detto: "Io sono in quiete quando non vedo nessuno che Lo menzioni" [...] Secondo un altro gusto spirituale [il conoscitore] non è in quiete se non quando vede che colui che menziona è Allah, non l'essere contingente, in quanto il Vero è la sua lingua, così come è il suo udito, la sua vista e la sua mano, ed è in quiete perché vede che Lo menziona chi sa come menzionarLo, essendo Lui che menziona Se stesso per mezzo della lingua del Suo servitore; allora è in quiete e non vede nessuno che Lo menzioni al di fuori di Lui".

870 Solo il manoscritto Azhariyya 2101 riporta il singolare, mentre negli altri si legge "quanto alle due Mani destre", ma ho adottato questa lettura per coerenza con l'espressione al singolare usata in precedenza, e su cui tutti i manoscritti concordano.

871 Sul significato di questo termine rimando il lettore alla nota 841.

872 Nel capitolo dedicato alla sfera del piede, riguardo a colui che ha realizzato la stazione dell'Elisir Ibn 'Arabī aveva affermato: "Quando egli vuole una cosa Allah fa quello che è voluto da lui".

e l'alterazione ha luogo solo se c'è una contrarietà. Se la tua molestia corrispondesse alla sua volontà non si altererebbe! Ma come, non è accaduto ciò che lui vuole?!

Questi, che Allah ti assista, sono dunque i testimoni di cui il possessore di queste stazioni non è mai privo, e chi asserisce di possederle senza questi testimoni, la sua asserzione è falsa. E dopo tutto questo e la sua convalida, l'uomo non ha nella sua anima un testimone dell'autenticità di queste stazioni più valido della rettitudine, dell'assistenza esteriore ed interiore, e dell'attenersi a ciò che ha apportato il nostro signore Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace. Che Allah ci ponga tra coloro che seguono il Suo sentiero, riguardo al quale Egli ha detto: "Questa è la Mia strada diritta, seguitala e non seguite i sentieri che vi separano dal suo sentiero", poi ha aggiunto: "Egli vi ha raccomandato questo" (Cor. VI-153) facendone una raccomandazione. Ed il *ṣūfī* è più atto di tutti gli altri ad ascoltare la raccomandazione divina, poiché è colui che asserisce questo [cioè di seguire il suo sentiero], ed è colui che ha i colloqui intimi con Lui e le contemplazioni di Lui.

[243] Continuazione e completamento

Devi poi sapere che per noi la molteplicità dei segreti è dovuta solo alla molteplicità di queste invisibili (*gaybiyya*) stazioni divine che abbiamo menzionato, poiché ogni stazione ha un segreto che le è proprio ed è per questo che i segreti sono molteplici e si moltiplicano le relazioni (*idāfāt*), sì che essi dicono: il segreto, il segreto del segreto, il segreto del segreto del segreto, il segreto del segreto del segreto del segreto fino ad arrivare a ciò che ti ho menzionato.

Quindi quando senti parlare delle relazioni di questi segreti e della loro ripetizione non devi immaginarti che essi si riducano ad un solo significato, malgrado ti abbia fatto sapere che essi sono molteplici per via delle stazioni, ma si tratta delle relazioni degli uni con gli altri [non solo delle relazioni del segreto con le stazioni], in quanto alcuni di questi segreti sono il risultato di altri e l'esistenza degli uni dipende dagli altri. Non otterrai mai il secondo se non hai ottenuto il primo, né il terzo se non hai ottenuto il secondo, che è quello che lo produce, e così via.

Allo stesso modo tutto lo svelamento non risulta se non ai due Imām, che sono i due ministri del Polo, il signore del momento, ad eccezione dello svelamento essenziale assoluto, che fa parte di ciò che è proprio solo del Polo del tempo e dello specchio del Credente (*mu'min*)⁽⁸⁷³⁾,

873 Riferimento allo *ḥadīṭ*: "Il credente è lo specchio del credente/Credente" riportato da Abū Dā'ūd, XL-49, e da at-Tirmidī, XXV-18. Nel cap. 560 [IV 460.27] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che il credente ha molti fratelli; la connessione genealogica (*nasab*) tra i credenti è stabilita dal fatto che il "Credente" è uno dei Nomi di Allah, e che l'uomo è stato creato sulla forma [divina]: quindi il credente è fratello del credente, non lo abbandona e non si astiene dall'aiutarlo. Chi è credente in Allah, in quanto Allah è Credente, presta fede in Lui nel suo [o

così come è propria dell'Imām che è alla sinistra (*yasār*) ⁽⁸⁷⁴⁾ del Polo la porta del [mondo della] testimonianza, a cui non ha accesso il secondo Imām che è alla sua destra.

Quando i due Imām ottengono ciò che abbiamo menzionato delle stazioni e dei segreti in modo completo, all'Imām che sta alla sinistra del Polo viene aperta la porta del mondo della testimonianza ed apprende i segreti del mondo terreno appartenenti all'uomo, quelli del [mondo del] Ġabarūt terreno appartenente agli adoratori e agli asceti, e quelli [del mondo] spirituale terreno, come i Sostituti (*abdāl*), i Pilastri (*awtād*) ed i Sovrintendenti (*nuqabāʾ*).

In questa porta egli riceve i segreti del governo e le regole del comando e dell'amministrazione, ed ogni spirito che governa il suo corpo diventa soggetto alla sua autorità ed al suo potere vincolante, ed agisce in base alla sua autorizzazione. Ed essi [spiriti], malgrado agiscano nella Terra, nell'acqua e nell'aria come vogliono, ambiscono ad ottenere la stazione di questo Imām.

Ci è stato riferito da una persona degna di fede che al Maestro Abū an-Nağā, noto come Abū Madyan, Allah abbia misericordia di lui, mentre era a Biğāya [244], si presentarono alcuni Sostituti per fargli la seguente domanda: "Per quale motivo non c'è cosa che sia difficile per noi, mentre per te le cose sono difficili?" ⁽⁸⁷⁵⁾ E noi desideriamo la vostra stazione, mentre tu non desideri la nostra!?" ⁽⁸⁷⁶⁾. E tra loro c'erano delle persone di cui egli [Abū Madyan], Allah sia soddisfatto di lui, disponeva secondo la sua volontà, essendo uno dei due Imām che abbiamo menzionato. Ed egli, Allah sia soddisfatto di lui, diceva ciò di se stesso, ed il suo stato testimoniava a favore della veridicità della sua asserzione, cioè: "La mia Sūra del Corano è: "Sia benedetto Colui nella cui mano è il Regno ed Egli è Potente su ogni cosa" (Cor. LXVII-1)" ⁽⁸⁷⁷⁾, e dopo questa stazione non c'è che la stazione del Polo.

Suo] atto, nella sua [o Sua] parola e nel suo [o Suo] stato, e questa è la salvaguardia, poiché Allah, in quanto Credente, gli presta fede in ciò ed Allah non presta fede se non nel veridico. Invero il prestar fede a chi mente è impossibile per Allah ed anche la falsità è impossibile per Lui: ora, ritenere degno di fede chi mente è senza dubbio una falsità. Colui la cui fede in Allah è stabile - in quanto Allah è Credente - senza dubbio questo servitore è tra i veridici in tutte le sue faccende con Allah, in quanto ha fede che anche Allah ha fede in lui. Sii attento a ciò che ti ho indicato e ti ho consigliato riguardo alla fede in Allah in quanto Egli è Credente: ne trarrai profitto".

874 In arabo vi sono più termini che indicano la sinistra: *šaʿma* e *mašʿama*, che hanno anche il senso di infausto; *šimāl*, cioè il lato da cui soffia il vento gelido, secco ed infausto del nord, chiamato *šamāl*, per chi è orientato ad est; e *yasār* che deriva dalla stessa radice di *yasr*, facilità, *yasīr*, facile e *yusā*, più facile [al femminile], ed è privo di connotazioni negative. In italiano la sinistra è il lato del cuore, ed il senso infausto viene attribuito all'aggettivo sinistro.

875 Questo riferimento alla difficoltà può essere correlato al verbo *ʿannā*, tormentare, rendere le cose difficili, che nel titolo del terzo ponente indica l'azione della stella sull'Imām della sinistra, funzione che Abū Madyan ricoprì per molti anni.

876 Lo stesso aneddoto è riportato nel cap. XIII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 134 dell'edizione citata, in cui Ibn ʿArabī spiega che "la conoscenza [da parte dell'iniziato] non lascia che la *ḥimma* disponga [delle cose] ed ogni volta che la sua conoscenza si eleva diminuisce il suo disporre mediante la *ḥimma*".

877 Nel cap. 24 [I 184.2] Ibn ʿArabī afferma: "Tra i Poli di questa stazione [del regno del Regno (*mulk al-mulk*)],

Quanto alla stazione della Signoria (*rubūbiyya*) vincolata agli uomini, nel Suo detto, sia Egli esaltato: “Dì: cerco rifugio nel Signore degli uomini” (Cor. CXIV-1), essa è la Presenza dell’Imām che sta alla porta del mondo del Malakūt ⁽⁸⁷⁸⁾, ed in esso [mondo] egli è attestato, ed esso è la sede del suo sguardo.

Si tratta di tre Presenze, caratterizzate da tre Nomi e che tre Uomini ottengono: esse sono la Presenza del Signore (*rabb*), la Presenza del Re (*malik*), e la Presenza del Dio (*ilāh*) ⁽⁸⁷⁹⁾, ed i loro Uomini sono i due Imām ed il Polo. L’Imām della Signoria è correlato con gli uomini, mentre egli è con gli esseri del Malakūt, in quanto è inevitabile che alla morte del secondo Imām, denominato il re, sia lui a ereditare la sua stazione a differenza di altri che hanno ottenuto una certa parte della stazione della Signoria per mezzo di un certo tratto di carattere ma che non ereditano questa stazione. Per questo il Vero li ha privati della correlazione con gli uomini, poiché essi non hanno alcun governo su di loro, né alcuna preminenza.

Uno degli esseri spirituali mi ha riferito, quando lo incontrai, che il nostro Maestro Abū an-Nağā, cioè Abū Madyan, non è morto finché non è stato Polo per una o due ore prima della sua morte ⁽⁸⁸⁰⁾. Mi ha avvertito di ciò Abū Yazīd al-Bisṭāmī durante una visione in cui lo vidi, ed io so chi è il suo erede adesso in quella stazione dell’Imām, e lo conosco molto bene, sia lode ad Allah per questo ⁽⁸⁸¹⁾. Certo, o mio signore, egli [Abū Madyan] è morto attraverso essa [stazione].

c’era] il nostro maestro Abū Madyan, Allah abbia misericordia di lui, che nel mondo superiore era conosciuto come Abū an-Nağā ed è così che lo chiamano gli esseri spirituali; egli soleva dire: “La mia Sūra del Corano è: “Sia benedetto Colui nella cui mano è il Regno”, e per questo motivo abbiamo detto che era uno dei due Imām, poiché questa è la stazione dell’Imām”; la correlazione di Abū Madyan con la Sūra LXVII è menzionata anche nel cap. 556 [IV 195.10], nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 198 dell’edizione citata, e nel *Kitāb manzil al-quṭb wa-l-imāmāyn*, manoscritto Aya Sofya 2063, 7b.

878 Al-Kurdī legge Mulk al posto di Malakūt e di conseguenza inverte le correlazioni dei due Imām con le Presenze menzionate nel paragrafo successivo. Su queste correlazioni e sui nomi dei due Imām rimando il lettore all’annesso 3.

879 Questi tre Nomi ricorrono nello stesso ordine nella Sūra CXIV-1 a 3, e nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 196 dell’edizione citata, dopo aver menzionato questi versetti Ibn ‘Arabī precisa: “Il nostro Maestro Abū Madyan, Allah sia soddisfatto di lui, in occasione della teofania Muḥammadiana aveva ottenuto del segreto dell’esistenza solo la stazione del “Re degli uomini” (Cor. CXIV-2) e per questo era solito dichiarare che la sua Sūra del Corano era: “Sia benedetto Colui nella cui mano è il Regno”. La stazione del “Dio degli uomini” (Cor. CXIV-3) è propria solo del Polo e per questo Abū Madyan era uno dei due Imām esistenti nel mondo”. Quindi l’ordine ascendente della gerarchia iniziatica corrisponde all’ordine dei tre Nomi: il primo Imām è correlato alla Presenza del Signore, il secondo Imām alla Presenza del Re ed il Polo alla Presenza di Dio.

880 La stessa affermazione è riportata nel *Kitāb manzil al-quṭb wa-l-imāmāyn*, manoscritto Aya Sofya 2063, 7b, senza menzione della fonte. In questo stesso testo Ibn ‘Arabī precisa che il posto di Abū Madyan, morto nell’anno 589 dall’Egira, venne preso da un Uomo di Bagdad di nome ‘Abd al-Wahhāb, che quindi poche ore dopo divenne a sua volta il Polo.

881 Al-Kurdī ritiene possibile che Ibn ‘Arabī stia parlando di se stesso, e che l’espressione: “sia lode ad Allah per questo” non si riferisca alla sua conoscenza dell’Imām della sinistra, bensì alla sua investitura a questa funzione. Questa ipotesi è però in contraddizione con il fatto che nell’anno 593 dall’Egira, come riportato nel

Torniamo dunque [all'argomento principale]. Riguardo a questa stazione, ottenuta dall'Imām che appartiene al mondo della testimonianza, gli Imām si suddividono in due specie. **[245]** Tra loro c'è un Imām che dispone dei Sostituti a sua scelta, come Abū an-Nağā ed i suoi simili, e che conosce i Pilastri di vista, di nome e per contemplazione, ed essi si riuniscono con lui. In questa stazione essi [gli Imām] si suddividono in classi: c'è chi possiede questa caratteristica in modo continuativo, chi la possiede di tanto in tanto, e chi la possiede in un momento poi non li vede per la maggior parte del tempo, se non quando uno di loro muore ed un altro lo sostituisce, nel qual caso egli sa chi è morto e chi ne prende il posto.

La seconda specie di Imām è costituita da chi non li contempla mai, né li vede, e non sa, ad esempio, se ci sono nell'esistenza dei Sostituti o no. Sennonché i Sostituti lo servono alle sue spalle, sono presenti al suo appuntamento (*mī'ād*) e beneficiano di lui senza che egli lo sappia, per una saggezza che abbiamo tenuto nascosta e riguardo alla quale ti affidiamo a te stesso. Questo Imām ha scienza di questa saggezza se sa che ci sono dei Sostituti, e conosce quindi ciò che gli impedisce di vederli e di disporre di loro. Se invece non lo sa non ha scienza di quella saggezza, ma Allah, sia Egli esaltato, lo ha reso adatto ad avere la precedenza (*taqdīm*) [sugli altri] e lo ha preparato a dirigere la comunità, in modo da guidare tramite lui i Suoi servitori.

Guardati, figliolo, dall'immaginarci che queste stazioni possano essere ottenute da te per scienza senza assaporarle. Mai e poi mai! Essi [coloro che le gustano] hanno successo, mentre coloro che affermano il falso (*battālūn*) periscono.

E guardati dall'immaginare che io sia uscito dal seminato menzionando queste cose. Affatto, le ho citate solo per spiegare che non può possedere questa stazione se non colui a cui si apre la porta del suo cuore verso il mondo della testimonianza, come abbiamo detto prima all'inizio della dimora. E se gli è stata aperta questa è la sua situazione riguardo a chi è testimone [*šāhid*], cioè nel mondo della testimonianza]. Ed Allah dirige il tutto e non c'è Signore al di fuori di Lui.

Tra i carismi che sono propri di questo cuore vi è il fatto che il Vero gli fa conoscere i segreti che ha deposto nel macrocosmo, poi dov'è la sua quota (*ḥaẓẓ*) di quel segreto in lui stesso, affinché conosca dov'è in lui il mare, la terraferma, l'albero, il cielo, gli astri, i climi, la Mecca **[246]**, Gerusalemme, Yaṭrib, Adamo, Mosè, Aronne, così come egli conosce anche in se

cap. 462 [IV 76.17], Ibn 'Arabī incontrò il Polo dell'epoca e questi era originario di Biğāya, mentre alla morte di Abū Madyan era stato investito della funzione di Polo un Uomo di Bagdad di nome 'Abd al-Wahhāb. Nel 593 quest'ultimo era certamente morto, poiché all'epoca il Polo era originario di Biğāya, ma se Ibn 'Arabī fosse stato nominato l'Imām della sinistra, alla morte di 'Abd al-Wahhāb avrebbe dovuto occupare lui il ruolo di Polo dell'epoca.

stesso l'Impostore (*dağğāl*), Gog, Magog e la bestia che parla alle Sue creature ⁽⁸⁸²⁾, di modo che nessuno degli esseri esistenti si sottragga a lui.

Non intendo il loro complesso (*ḥaṣr*), bensì voglio dire che di tutto ciò che conosce del mondo egli conosce dove sta la sua quota in lui stesso e nella sua essenza; egli in questo carisma confronta il libro di se stesso con il libro del macrocosmo, per la verifica (*taṣḥīḥ*) del suo proprio libro.

Tra questi carismi vi è il fatto che Allah, sia Egli esaltato, gli faccia conoscere questi segreti nel modo opposto a quello del grado precedente: in questo egli sta di fronte al mondo con la sua essenza e conosce la cosa prima in se stesso, poi osserva ciò che le corrisponde nel mondo esteriore. Il primo cerca in se stesso ciò che ha trovato fuori di lui, il secondo cerca fuori di lui ciò che ha trovato in se stesso, e questo carisma è più nobile ed ha la precedenza nelle cose del Raḥamūt.

Tra questi carismi vi è il fatto che Allah gli fa conoscere queste cose nei due libri insieme, senza che uno preceda l'altro, come la forma nello specchio per colui che osserva ⁽⁸⁸³⁾, e qui vi sono due stazioni: nella prima il mondo è il suo specchio, nella seconda è il cuore ad essere specchio per il mondo, e questa è la stazione più elevata poiché il mondo vede in esso se stesso ma non vede assolutamente esso [il cuore], quindi esso svela il mondo, ma il mondo non lo svela.

Se i giorni venissero interrogati su questo cuore non lo conoscerebbero, e se un posto venisse cercato per lui [non verrebbe trovato], poiché esso non è confinato ⁽⁸⁸⁴⁾. Costui [il possessore di questo carisma] è l'erede del Vero, che svela ma non è svelato.

882 Gog e Magog sono menzionati in Cor. XVIII-94 e XXI-96, mentre la bestia che parla è menzionata in Cor. XXVII-82. Nel cap. 357 [III 259.33] Ibn 'Arabī precisa: "Egli, sia esaltato, ha detto: "Faremo uscire per loro una bestia dalla Terra, ed essa parlerà loro" (Cor. XXVII-82). Essa uscirà da Aḡyād [località presso la Mecca], e sarà una bestia villosa, con tanti peli [lunghe] che non si distinguerà il suo davanti dal suo didietro: sarà chiamata "la spia (*al-ḡassāsa*)". Essa soffierà e con il suo soffio (*naḥḥa*) marchierà i volti degli uomini a oriente ed occidente, a meridione ed a settentrione, per terra e per mare, e sulla fronte di ogni persona verrà impresso qual'è la sua condizione nella Scienza di Allah riguardo a fede e miscredenza. Colui il cui marchio è di credente dirà a colui il cui marchio è di miscredente: "O miscredente, dacci così e così" o ciò che vorrà dirgli ed [il miscredente] non si incollerirà per quel nome perché sa che è scritto sulla sua fronte con una scrittura che non si può cancellare; il miscredente dirà al credente: sì o no, a seconda di ciò che l'altro gli avrà chiesto ed in conformità a ciò che avrà luogo"

883 Al-Kurḍī spiega che chi guarda lo specchio vede sia l'immagine che lo specchio, senza che la prima preceda il secondo e viceversa.

884 Nel *Kitāb at-tarāḡīm*, a pag. 116 del III volume delle *Rasā'il* edita da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Ibn 'Arabī cita il seguente verso di Abū Nuwās: "Se tu chiedessi ai giorni il mio nome non [lo] saprebbero, e [se chiedessi] dov'è il mio posto non saprebbero qual è il mio posto".

Il possessore di questo carisma è il Muḥammadiano perfetto ⁽⁸⁸⁵⁾, che non ha una stazione sì da essere percepito; il riferimento a lui nel Libro prezioso [si trova in]: “O gente di Yaṭrib, non c’è luogo (*muqām*) per voi, quindi tornate” (Cor. XXXIII-13) ⁽⁸⁸⁶⁾, e questo è un richiamo per due cose, cioè al fatto che non c’è assolutamente fine ⁽⁸⁸⁷⁾, [247] ed alla stazione che abbiamo menzionato ora.

Egli ha un’influenza (*ta’tīr*) stupefacente nel mondo, che non può essere specificata se non come abbiamo menzionato ed affermato riguardo alla sfera del piede ⁽⁸⁸⁸⁾; e colui che Allah, sia Egli esaltato, non assiste in questi carismi del cuore non ha alcuna scienza della sede delle saggezze dell’esistenza, né alcuna realtà essenziale.

[248] La dimora di questi carismi

Fa parte delle dimore [il fatto] che Allah, sia Egli esaltato, gli faccia conoscere la causa (*illa*) e l’occasione (*sabab*) per cui viene all’esistenza una certa cosa o viene meno qualunque essere sia tra gli esseri del mondo, sia esso spirituale o non spirituale.

E quando egli conosce quella [causa] osserva se essa produce un’effetto (*ta’tīr*) divino o meno: se essa produce un’effetto si prepara a riceverlo ed avverte i suoi fratelli tra i credenti se produce un’effetto di rovina; se invece produce un’effetto di Misericordia, dà la buona novella all’élite dei suoi fratelli che si preparano ad esso con il ringraziamento e la lode, così come nel primo caso è necessaria per loro la supplica, l’implorazione e lo stare in guardia dagli avvenimenti imprevisti e repentini come un’inondazione, una tempesta, un terremoto

885 Nel cap. 36 [I 223.2] Ibn ‘Arabī precisa: “Non si dice che uno della gente di questa Via è Muḥammadiano se non per due persone: o una persona che è caratterizzata dall’aver ereditato la scienza di una regola che non esisteva nella Legge prima di lui [il Profeta], la quale [persona] quindi viene chiamata Muḥammadiana, o una persona che ha totalizzato le stazioni poi è uscita da esse verso la “non stazione (*lā maqām*)”, come Abū Yazīd ed altri, ed anch’essa viene chiamata Muḥammadiana. Salvo queste due tutte le altre [persone della Via] sono attribuite ad uno dei Profeti, e per questo è stato riportato nella notificazione che i sapienti sono gli eredi dei Profeti, senza specificare quale Profeta”.

886 Questa frase nel Corano è proferita dagli ipocriti alla gente di Medina in occasione della battaglia del fossato, ma Ibn ‘Arabī la interpreta come un’allusione esoterica (*iṣāra*) una dozzina di volte nelle *Futūḥāt*, precisando che la gente di Yaṭrib è costituita dai Muḥammadiani che hanno realizzato la “non-stazione”. Quanto al ritorno, nel *Kitāb al-daḥā’ir wa-l-a’lāq*, a pag. 81 dell’edizione citata, spiega che: “non c’è fine a ciò che essi cercano [...] ed il loro ritorno è un viaggio per scovare delle scienze che non avevano ottenuto durante l’ascensione e non c’è meta a cui essi si arrestino”.

887 Nel cap. 410 [IV 14.13] Ibn ‘Arabī precisa: “La realtà (*amr*) è un cerchio: non c’è un’estremità che si possa attestare ed a cui ci si possa fermare. Per questo è stato detto al Muḥammadiano che ha uno svelamento di questo genere: “Non c’è stazione per voi”, poiché la faccenda è circolare, “quindi tornate” (Cor. XXXIII-13). Il mondo non cessa di scorrere perpetuamente nella sfera dell’esistenza, senza fine, poiché lì non c’è una fine”.

888 In particolare nella sezione riguardante lo Zolfo rosso e l’Elisir.

o un massacro, come fece Ibn Barraġān nel suo libro “La spiegazione della saggezza (*īdāh al-ḥikma*)”⁽⁸⁸⁹⁾, ove annunciò la conquista di Gerusalemme, specificando l’anno in cui sarebbe avvenuta. O [l’annuncio del] l’apparizione di un Profeta nell’epoca che precedette il nostro Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, come Quṣṣ ibn Sā‘ida⁽⁸⁹⁰⁾ ed altri quando annunciarono la sua venuta ed il suo tempo, e l’Inviato [249] di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ascoltava mentre era nel mercato di ‘Ukāz⁽⁸⁹¹⁾, ed altri fatti simili appartenenti a questa stazione.

Questa dimora elevata non la ottiene chiunque, se non chi Allah elige tra i Suoi servitori, ma pur essendo una dimora elevata è opportuno che chi la ottiene non si senta al sicuro per essa, poiché tra le sue pieghe vi è un inganno nascosto ed una sottile rovina graduale (*istidrāġ*), di cui non tutti si accorgono. E la conoscenza di questo inganno è riservata a chi ottiene la seconda dimora, che menzionerò dopo di questa, se Allah, sia Egli esaltato, vuole.

[250] La dimora dell’elezione

Questa dimora è più elevata della prima, più stabile e più proficua per la felicità perpetua in quanto nelle sue pieghe non c’è inganno né rovina graduale; in essa il Vero, sia Egli glorificato, gli fa conoscere le cause dei modi d’essere (*akwān*) della sua anima e di ciò a cui Egli dà l’esistenza in essa, da quale Presenza dipende, qual è il suo nome e verso dove è il suo esito.

Questa dimora non l’ottiene se non l’élite, la cui felicità è già decisa, come i Profeti e gli Intimi; essa è la dimora dell’elezione ed il suo possessore è al sicuro dall’inganno e dall’astuzia, protetto nei suoi moti, nelle sue soste, e nei suoi propositi.

Ciò perché quando Allah, sia Egli esaltato, fa esistere in lui uno dei modi d’essere spirituali ed egli sa la sua causa, la sua occasione ed il suo esito, se esso conduce alla rovina di un

889 Abū l-Ḥakam ‘Abd as-Salām ibn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Barraġān, di origine berbera, nacque nell’anno 481 dall’Egira e visse la maggior parte della sua vita a Siviglia, ove si dice venisse chiamato il Gazālī dell’Andalusia. Compagno di Ibn al-‘Arīf, che nelle sue lettere si rivolgeva a lui come al suo Ṣayḥ, venne convocato con lui a Marrakeš nell’anno 536 dall’Egira dal Sultano almoravide, su denuncia dei *fūqahā’* malikiti, e morì in prigione nello stesso anno. Scrisse un commento ai Nomi divini e due commentari del Corano, ed è ad uno di questi che si riferisce Ibn ‘Arabī. Ibn Barraġān predisse nell’anno 520 la conquista di Gerusalemme, avvenuta ad opera di Saladino più di 60 anni dopo. Ibn ‘Arabī commenta questa predizione nei capitoli 2 [I 60.2] e 558 [IV 220.32]. L’argomento è oggetto dello studio di José Bellver *Ibn Barraġān and Ibn ‘Arabī on the Prediction of the Capture of Jerusalem in 583/1187 by Saladin*, pubblicato in *Arabica*, 61, 2014, pag. 252-286.

890 Uno dei più celebri oratori dell’epoca pre-islamica, appartenente alla tribù degli Iyād, morì ultracentenario nell’anno 23 prima dell’Egira. Ibn ‘Arabī lo menziona anche nei capitoli 10 [I 137.32], 67 [I 326.21] e 439 [IV 53.6].

891 Nome di un mercato vicino alla Mecca in cui Quṣṣ ibn Sā‘ida fece un sermone in cui annunciò la venuta imminente del Profeta, che in quel momento era presente, ma non ancora Profeta.

momento o di un risultato (*‘āqiba*) egli recede da esso prima che abbia effetto nel mondo della sua testimonianza [cioè prima che si realizzi sensibilmente], ed egli è legalmente oggetto di indulgenza per esso ⁽⁸⁹²⁾. Se invece conduce ad una felicità perpetua egli ringrazia Allah, sia Egli esaltato, e lo porta a termine nella Presenza del Suo Regno [cioè lo realizza sensibilmente] per la sua conoscenza del vantaggio e del beneficio che vi è in esso per lui.

Anche se questa, come abbiamo menzionato, è una dimora elevata, vi è poi un'altra dimora più elevata di essa per via dello svelamento e della stazione, ed equivalente ad essa per la felicità e la salvezza dalla prigionia dell'anima, sennonché la felicità che questa comporta è più completa, ed essa è la dimora che menzioneremo adesso, se Allah, sia Egli esaltato, vuole.

[251] La dimora della somiglianza (*muḍāhā*) ⁽⁸⁹³⁾ divina e cosmica

Sappi figliolo, che Allah ti assista e ti dia la felicità con l'ottenimento di questa dimora elevata, che al possessore di questa dimora Allah, sia Egli esaltato, fa conoscere i segreti che sono in lui dal lato del Vero e dal lato del mondo, secondo una certa via.

Essa consiste nel fatto che quando una cosa riceve l'esistenza nel mondo il Vero gli fa conoscere se quella cosa era stata esistenza in lui prima di ciò, o dopo di ciò, oppure contemporaneamente; o se la somiglianza del mondo con lui nella sua anima è perfetta, e [così] la somiglianza della Presenza essenziale divina; o se egli ha ricevuto entrambe [le somiglianze] secondo una misura nota e vi è in lui solo una parte di esse e gli resta [da assimilare] un'altra parte, che percepirà se la stazione sarà completata per lui. Poi, quando l'avrà percepita [gli farà conoscere] se l'ha percepita al punto che non gli resta nulla nel mondo [da assimilare], né nell'altro aspetto [cioè quello divino], o se gli resta qualcosa [da assimilare], poiché egli è solo predisposto a ricevere ogni cosa in modo continuo ed ininterrotto.

892 Come Ibn ‘Arabī aveva già precisato nella prima sezione del capitolo dedicato alla sfera del cuore.

893 Il verbo *dāhā*, di cui il termine *muḍāhā* è l'infinito, significa assomigliare, conformarsi, ed imitare; esso non ricorre nel Corano ma si trova in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVII-91, an-Nasā’ī, XLVIII-112, e da Ibn Ḥanbal: “Gli uomini che avranno il castigo più intenso nel Giorno della resurrezione saranno coloro che hanno imitato (*yudāhūn*) la creazione di Allah”. L'uso del termine *muḍāhā* da parte di Ibn ‘Arabī nelle *Futūḥāt* è assai raro; esso ricorre nel cap. 359 [III 273.33] “In esso vi è la scienza dell'imitazione divina degli esseri contingenti e se ciò dipende dall'elevatezza del rango (*qadr*) degli esseri contingenti o da un'altra cosa” e nel cap. 559 [IV 411.20] “Disse: il Vero non è assimilabile (*lā yudāhā*) poiché “Non c'è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11) “Invero Allah è un Dio unico” (Cor. IV-171) e dov'è dunque il simile (*muḍāhī*)? Disse: gli Attributi della comparabilità (*taṣbīḥ*) sono stabiliti dalla Legge, non sei tu che assimili. Disse: la ragione nega la somiglianza (*muḍāhā*), la Legge l'afferma e la nega e la fede in ciò che apporta la Legge è la felicità”. La trattazione più ampia di questa dottrina si trova nel cap. XVII del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, pag. 316-328 dell'edizione citata, e pag. 173-180 della traduzione citata, mentre una rappresentazione grafica delle due somiglianze è riportata nel *Kitāb inṣā’ ad-dawā’ir*, a pag. 71 della traduzione pubblicata nel n. 5 di El Azufre Rojo, Murcia, 2018.

Tuttavia le realtà essenziali comportano che non vi sia in lui la somiglianza assoluta in modo completo, per gli opposti che vi sono in essa ⁽⁸⁹⁴⁾.

Di questa stazione i nostri Maestri non hanno parlato in modo diretto, salvo farne alcuni accenni, come l'Imām Abū Ḥāmid al-Gazālī nella sua *Alchimia* ⁽⁸⁹⁵⁾ ed in altri suoi libri, e come altri che lui, esponendo di questa stazione solo alcune sue particolarità, senza stabilire riguardo ad essa una regola generale su cui basarsi. Noi, se Allah vuole, forniremo una regola generale riguardo ad essa, astenendoci dal menzionare le particolarità, per timore di dilungarci, poiché non c'è necessità per noi di farlo qui, e diciamo: “Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-4).

Certamente ogni falsità è pura non-esistenza, ed ogni esistenza è vera, e non c'è assolutamente falsità nell'esistenza. Se tu obietti: “La miscredenza è falsità ed anche la menzogna, ed esse sono nell'esistenza”, è indiscutibile che le lettere che pronuncia il miscredente o il mendace sono nell'esistenza, ed esse sono verità **[252]** poiché hanno ricevuto l'esistenza, ma per ciò che concerne il significato sotteso a queste lettere esso è non-esistenza (*‘adam*) ⁽⁸⁹⁶⁾.

Ad esempio l'affermazione: “Allah, sia Egli esaltato, ha un socio, sia Gloria a Lui”, oppure [le affermazioni] che Egli si trova in un lato, o che Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non è un Profeta per lui, mentre è sicuramente noto che il socio è non-esistente (*ma’dūm*) per Allah, sia Egli esaltato, e che Muḥammad non sia Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è non-esistente, anzi egli è un Profeta ed Allah non ha associati. Allo stesso modo l'affermazione che Zayd è in piedi o che è a casa, mentre non è così: lo stare in piedi è non-esistenza, ed il restare a casa è non-esistenza. [Chi dice questo] ha notificato ciò che non è e che non ha luogo nell'esistenza: è così stabilito che il falso è pura non-esistenza. È solo che gli uomini sono velati dalle parole che indicano la non-esistenza e si immaginano, per la loro ignoranza, che le parole siano identiche a ciò che non esiste, e questo è come tu [che obietti] lo vedi. Rifletti su questa sezione, vedrai una meraviglia. Ho riportato queste cose per il profitto che vi è in esse in questa sede.

894 Al-Kurdī spiega che il servitore resta servitore ed il Signore resta Signore. In effetti la somiglianza non è un'identificazione: il condizionato non diventa assoluto, né viceversa.

895 Ibn ‘Arabī si riferisce al *Libro dell'alchimia della felicità* redatto da al-Gazālī in persiano dopo aver scritto il *Libro della rivivificazione delle scienze tradizionali*. Di quest'opera esistono numerose traduzioni in lingue occidentali; le prime pubblicate in lingua inglese si basano sulla versione turca [Henry Homes, 1873] e su quella urdu [Claud Field 1910], mentre la più affidabile e completa, basata sull'originale persiano, è quella pubblicata in due volumi da Kazi Publications, Chicago, 2009, a cura di Jay R. Crook.

896 Rimando il lettore alle pag. 46-48 della traduzione citata del *Kitāb inṣā’ ad-dawā’ir*, in cui Ibn ‘Arabī distingue quattro gradi di esistenza: entificata, mentale, verbale e scritta. Mentre la prima esclude ciò che è non-esistente, le altre tre sono compatibili sia con la non-esistenza che con l'impossibile.

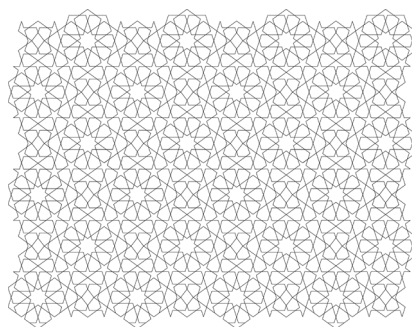
Se questo è stabilito, sappi che la somiglianza divina è di due tipi: una somiglianza esteriore ed una interiore; la prima è nell'uomo in quanto uomo, la seconda è anch'essa nell'uomo, non in quanto uomo e basta bensì in quanto è [anche] un Profeta o un Intimo. E come alcuni di loro [Profeti ed Intimi] eccellono sugli altri per le stazioni spirituali, così alcuni di loro eccellono sugli altri in una parte di questa somiglianza interiore, in conformità a ciò che conferisce la stazione di quel Profeta o Intimo.

Comprendi ciò che ti abbiamo indicato in modo allusivo; già ci siamo dilungati riguardo a questa somiglianza nel *Libro delle regole di governo* ⁽⁸⁹⁷⁾.

Quanto alla somiglianza cosmica essa non è mai attualizzata nell'uomo in modo assoluto, e solo una parte di essa si attualizza in lui conformemente alla sua stazione. E se egli la riceve tutta in modo completo, ciò non avviene in un solo tempo bensì egli la ottiene cosa dopo cosa ed è inevitabile che certe cose vengano a mancare nei suoi confronti per l'ottenimento di altre cose. Così è il segreto delle realtà essenziali e dei loro significati, e nel mondo esse sono tutte esistenti.

Se senti dire al *ṣūfī*: “Io sono una copia (*nusha*) del mondo” il significato di ciò non è che tutto ciò che c'è **[253]** nel mondo è in lui nello stesso tempo, bensì che egli è predisposto a ricevere tutto ciò che c'è nel mondo, a differenza degli altri esseri, ma in lui vi è solo la maggior parte del mondo. Vi sono nel mondo cose che sono nell'uomo in quanto è uomo, come i vegetali, gli animali, i minerali, ed altre che sono in lui in quanto è un servitore eletto da Allah, sia Egli esaltato, come gli Angeli ed altre cose simili. E così è la somiglianza del cosmo nell'uomo.

Il profitto di questa dimora, se colui che verifica la realizza, è di essere il Polo del suo tempo, e se fosse in un tempo diverso dal nostro sarebbe uno che viene indicato [come Profeta]. Realizza, figliolo, forse sarai ammesso a questa mansione.



897 Ibn 'Arabī si riferisce al cap. XVII del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, pag. 316-328 dell'edizione citata, e pag. 173-180 della traduzione citata.

[254] La dimora della teofania di Colui che è autosufficiente ⁽⁸⁹⁸⁾ e senza pari (*at-tagallī aṣ-ṣamadānī al-witrī*), e ciò che essa comprende quanto alle Presenze divine, alle teofanie, ai segreti, alle stazioni, alle luci ed altro ⁽⁸⁹⁹⁾

Sappi, o tu che sei ben diretto ed assistito, che percorri la Via e che hai assunto i tratti di carattere divini, che questa teofania di Colui che è autosufficiente e senza pari, la cui entità [(*ʿayn*) o fonte] è ignorata, nascosta dal velo della protezione, è il risultato di una vita per coloro che realizzano tra la gente della Via più pura di Allah, e la stazione più elevata e nobile, e pochi sono coloro che la ottengono. Per questo non troverai nessuno di coloro che realizzano che l'abbia attualizzata né che ne parli, poiché la via verso di essa è difficile ed il luogo di attestazione (*maṣḥad*) è grande. Essa è tra i più elevati e nobili segreti, la sua fonte è la più dolce delle fonti divine e la più squisita, ed il suo svelamento è il più chiaro degli svelamenti santissimi ed il più evidente.

Chi, tra i confessori che realizzano, vuole ottenerla deve digiunare di giorno e vivificare con lo *dīkr* la notte, facendo un ritiro di venti giorni con le relative notti, secondo l'ordinamento

898 Il termine *ṣamadānī* è un aggettivo di relazione del nome *al-ṣamad*, che è uno dei Nomi divini [Cor. CXII-2] ed il cui valore numerico, con l'articolo e secondo il computo orientale (1+30+90+40+4), è 165, equivalente a *lā ilaha illā Allah*. Ibn 'Arabī attribuisce a questo Nome diversi significati: nell'introduzione [I 34.33], commentando il Nome riportato nel Corano afferma che: "Egli ha negato il corpo", e nel cap. 71 [I 602.30] precisa: "Il servitore è caratterizzato dal fatto di essere colui che fa il digiuno e per questo merita il nome di colui che digiuna; poi, dopo avergli attribuito il digiuno, il Vero glielo ha sottratto e lo ha attribuito a Se stesso, dicendo: "[Ogni opera del figlio di Adamo gli appartiene] ad eccezione del digiuno, poiché esso appartiene a Me", cioè "la *ṣamadāniyya*" – che è la trascendenza (*tanẓīh*) rispetto al nutrimento – "non appartiene se non a Me, anche se Io te l'attribuisco, ma ti attribuisco solo un aspetto condizionato della trascendenza, e non la trascendenza assoluta, che si addice solo alla Mīa Maestà"." Ciò corrisponde ad uno dei 34 significati riportati da Faḥr ad-dīn ar-Rāzī nel suo *Trattato dei Nomi divini*, a pag. 543 della traduzione di Maurice Gloton, al-Bouraq, Beirut/Parigi, 2000: "Colui che non mangia e non beve, che nutre e non è nutrito".

Un secondo significato, che è quello a cui più spesso Ibn 'Arabī fa riferimento e che corrisponde al senso originario della radice, è "Colui a cui si ricorre nel bisogno", "Colui a cui ci si rivolge", "Colui che si prende per sostegno", come nei capitoli 345 [III 181.33], 433 [IV 45.6] e 558 [IV 294.32, 295.3 e 19] delle *Futūḥāt*, nel cap. IX dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 109 dell'edizione citata, e nel *Kitāb kaṣf al-ma'nā*, a pag. 243 della traduzione di Pablo Beneito, pubblicata con il titolo *El secreto de los nombres de Dios*, Editora Regional de Murcia, 1996.

Un terzo significato è "Colui che non ha simili", come riportato nei capitoli 71 [I 604.29] e 351 [III 221.17]. Infine nel *Kitāb al-ʿabādila*, a pag. 133 dell'edizione citata, ricorre la seguente definizione dell'aggettivo *ṣamadānī*: "Il servitore *ṣamadānī* è colui che non ha bisogno di nulla (*yastagṇī*) e del quale non si può fare a meno", definizione che riunisce i due aspetti di trascendenza e di relazione impliciti nel Nome *aṣ-ṣamad*. Poiché nel cap. 272 [II 581.19] Ibn 'Arabī precisa che in questa dimora del *Libro dei ponenti delle stelle* egli non si riferisce all'Attributo estrinseco o di relazione ["Colui a cui si ricorre nel bisogno"] ma solo all'Attributo intrinseco o di trascendenza, ho tradotto *aṣ-ṣamad* come "Colui che è autosufficiente" ricordando la definizione usata da René Guénon a pag. 41 di *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, Parigi, 1973: "Celui qui seul Se suffit à Lui-même dans Son absolue plénitude, et de qui dépendent entièrement l'existence et la subsistance de toutes choses, qui hors de Lui ne seraient que néant".

899 Come riportato nell'introduzione questa sezione è una di quelle che sono state aggiunte dopo la prima redazione dell'anno 595 dall'Egira. Allo stesso argomento, con più ampi sviluppi, Ibn 'Arabī ha poi dedicato il capitolo 287 delle *Futūḥāt* [II 636.12].

.....

della saggezza nella sua applicazione; e quando sono trascorsi i venti [giorni] devi aspettare l'ispirazione (*wārid*) santissima ed il Soffio più prezioso del Misericordioso, fino a che sono completati trenta giorni, senza farti prendere dal sonno⁽⁹⁰⁰⁾. E se asserisci che la sua insufflazione non si è attualizzata nel tuo cuore (*rūʿ*) e che il Vero non ha determinato per il tuo cuore (*fuʿād*) il suo invio, sappi che il difetto ha avuto luogo per te nella vigilanza (*murāqaba*): ricorri dunque contro la tua anima con il rimprovero, e ricomincia il ritiro dall'inizio, poiché è inevitabile l'ottenimento del suo esito, o in modo totale o in modo parziale. E se si completano per te la teofania e la stazione, ti apparirà l'insieme dei suoi significati in modo completo ed io ti informerò in questo libro, se Allah vuole, di tutto ciò che essa comprende. E se ti manca qualcosa di essa chiedi a Lui, sia Egli glorificato: forse la riceverai in modo completo.

Sappi che questa teofania di Colui che è autosufficiente e senza pari ha 83 stazioni ed un terzo⁽⁹⁰¹⁾; quanto alla mia affermazione di un terzo della stazione intendo dire che non se ne può ottenere se non questa misura.

Tra le dimore essa ha 1000 dimore; **[255]** tra le Presenze essa ha 4000 Presenze; tra le teofanie ha 360.000 teofanie, di cui 180.000 di luce ed altrettante di luminosità (*diyāʾ*)⁽⁹⁰²⁾; tra i balenii (*lamahāt*)⁽⁹⁰³⁾ essa ha 9.640.000⁽⁹⁰⁴⁾ balenii, di cui 4.820.000 di luce ed altrettanti di luminosità; tra i gradi elevati e di vicinanza essa ne ha 289.200.000⁽⁹⁰⁵⁾ di cui 144.600.000 di avvicinamento ed altrettanti di luminosità; tra i segreti essa ne ha 578.400.000⁽⁹⁰⁶⁾, di cui 289.200.000 di luce ed altrettanti di luminosità; tra le sottilità essa ha 1.196.800.000⁽⁹⁰⁷⁾

900 Nel *Kitāb al-ḥalwa*, a pag. 42 dell'edizione critica curata da Bakrī 'Alā' ad-dīn, pubblicata nel n. 37 della rivista *Tasawwuf. İlmî ve akademik araştırma dergisi*, Istanbul, 2016, riguardo alla *ḥalwa* [ritiro] *ṣamadāniyya* Ibn 'Arabī precisa: "La sua durata è di trenta giorni, nelle cui notti non si deve assolutamente dormire e nei cui giorni non si deve rompere il digiuno; se capita nel mese di Ramaḍān è meglio, altrimenti va fatto nel mese di Muḥarram. Il suo *dīkr* è la Sūra *al-Ihlās* [CXII]".

901 Questo numero corrisponde alla dodicesima parte di 1.000.

902 Nel cap. 73, questione CXII [II 107.18] Ibn 'Arabī precisa: "Gli sguardi non sono in grado di percepire la luce poiché sono troppo deboli per essa e quindi essa è un velo a se stessa per se stessa. La luminosità non è così ed essa è lo spirito della luce".

903 Il termine *lamḥa* può significare sia colpo d'occhio, sguardo fuggevole (*lamḥat al-baṣar*) che balenio di un lampo (*lamḥa bāriq*).

904 Questo numero è il prodotto di 241, valore numerico di *amr*, per 40.000.

905 Questo numero è il prodotto di 241 per 1.200.000, cioè trenta volte il numero dei balenii.

906 Questo numero è il prodotto di 241 per 2.400.000, cioè il doppio del numero dei gradi. Questo numero è attestato dai manoscritti Shehit Ali 1431 e Aya Sofya 2120, mentre tutti gli altri riportano 598.400.000 o 588.400.000. 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, pur non avendo consultato i due manoscritti menzionati, ha adottato questo numero in quanto è la somma dei segreti di luce e di quelli di luminosità.

907 Razionalmente si sarebbe atteso il numero 1.156.800.000, cioè il doppio del numero dei segreti, ma la ragione non detta legge in questo dominio e tutti i manoscritti concordano sul numero riportato nel testo, che è il prodotto di 17 per 11 per 6.400.000.

sottilità, di cui 598.400.000 ⁽⁹⁰⁸⁾ di luce ed altrettante di luminosità; tra le realtà essenziali essa ha 2.393.600.000 ⁽⁹⁰⁹⁾ realtà essenziali di cui 1.196.800.000 di luce **[256]** ed altrettante di luminosità.

Poi in ognuna di queste suddivisioni, ogni segreto, realtà essenziale, sottilità, presenza, dimora o teofania ha delle realtà minute (*daqā'iq*) e fini (*raqā'iq*) nel numero di ciò che contiene quella sezione dei segreti, delle sottilità, o di quello che è.

Realizza, o tu che cerchi, ed assumi i tratti di carattere [divini], può darsi che tu sia ammesso, ed attaccati all'ansa più salda (*al-ʿurwa al-wuṭqā*) ⁽⁹¹⁰⁾ che non ha incrinature, ed Allah ti aiuterà nel tuo percorso e metterà insieme per te il tuo regno ed il tuo Re. Amen. “E presso Allah è la meta del sentiero” (Cor. XVI-9)

[257] La dimora della discesa essenziale ⁽⁹¹¹⁾

Sappi, figliolo, che se chi vuole che il suo cuore sia la casa del Vero, quanto è Magnifico ed Elevato, come Egli, Gloria a Lui, ha notificato secondo l'incomparabilità e la negazione della comparabilità, deve volgersi a esso [cuore] e rimuovere ogni danno dovuto a superbia, vanagloria ed alle qualità biasimevoli per Legge e per costume che abbiamo menzionato. Quando ha rimosso da esso queste qualità lo lavi con l'acqua della purezza d'intenzione (*iḥlās*)

908 In tutti i manoscritti si legge 598.800.000, ma entrambi gli editori hanno corretto il numero in quanto il doppio di esso non equivale al totale indicato.

909 Questo numero è il doppio del numero delle sottilità. Nell'edizione di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb si legge 2.000.393.600.000 in quanto nei manoscritti Yusuf Aga 5001, Majles 594, Azhariyya 2101 e Pir Pagaro è riportato un mille (*alf*) in più, che però non compare in nessun manoscritto riguardo al numero dei segreti di luce [la metà del totale], anche se nel testo l'editore lo ha aggiunto spiegando che in questo modo i conti erano corretti, riportando però in nota il numero 2.393.600.000 in cifre arabe.

910 Questa espressione ricorre in Cor. II-256 e XXXI-22. Nel cap. 330 [III 113.33] Ibn ʿArabī precisa che si tratta dell'ansa della sottomissione (*islām*), ma nel cap. 559 [IV 438.5] aggiunge: “L'ansa [*ʿurwa*] o manico] è un cerchio in cui si suppongono due sezioni (*quṭrān*) [cioè due semicerchi] separati da una linea immaginaria. L'ansa più salda sei tu e Lui quanto alle sue due sezioni. L'esistenza è spartita tra te e Lui, poiché è suddivisa tra Signore e servitore. Il Primordiale è il Signore ed il nuovo è il servitore e l'esistenza è ciò che ci riunisce. “Ho suddiviso la *ṣalāt* in due metà tra Me ed il Mio servitore, sì che metà appartiene a Me e metà al Mio servitore”.”

911 Nel cap. 68 [I 358.10] Ibn ʿArabī afferma: Egli, sia esaltato, ha detto: “Né la Mia terra, né il Mio Cielo Mi contengono, ma Mi contiene il cuore del Mio servitore”. Si tratta della Sua discesa nella Sua teofania, sia Egli esaltato, verso il cuore del Suo servitore, ed abbiamo già spiegato ciò ne *I ponenti delle stelle*, riguardo alla dimora della discesa essenziale, facente parte della sfera del cuore”, e nel *Kitāb al-ḥaqq*, a pag. 156 della traduzione [parzialmente modificata] pubblicata nel n. 2 di *El Azufre Rojo*, Murcia, 2015, precisa: “Questa Autosufficienza (*ṣamadiyya*) ha una teofania che la caratterizza, che abbiamo menzionato nel nostro *Libro dei ponenti delle stelle*, riguardo alla sfera del cuore in occasione della discesa essenziale. Chi vuole soffermarsi sulla sua forma e sulla modalità dell'ottenimento della teofania di Colui che è autosufficiente e su ciò che essa comporta quanto alle realtà essenziali ed alle scienze lo ricerchi in quella sede”.

Entrambi commentatori correlano questa discesa con quella che ha luogo nell'ultimo terzo della notte.

.....

e della vigilanza, lo stenda a mo' di tappeto con l'abbassamento e la dipendenza, accenda in esso i lumi dei tratti di carattere divini e celesti affinché la luce si estenda in esso e tutti i suoi angoli siano illuminati e ponga alla sua porta i due custodi (*bawwāb*) del *tawhīd* e dell'*adab* ad aspettare la discesa del Misericordioso, come Egli ha promesso ad un cuore siffatto.

A questo punto diventa esecutivo alla corte (*ḥaḍra*) del cuore il comando a cui si deve obbedire, [cioè] che non resti emiro ⁽⁹¹²⁾ che non appaia in mezzo alla sua gente con la sua veste (*ḥulla*) ed il suo turbante e cinto con la sua spada, come [segno di] magnificenza per il regno e come magnificazione per l'arrivo del Re, il Vero, e della Sua teofania. E gli eserciti dei propositi improvvisi impongono alle loro schiere la lode, la santificazione e l'esaltazione.

E l'emiro della vista si presenta in mezzo alla sua gente e si mette seduto al suo rango, cinto della spada del vedere al di là (*iḥbār*) e con indosso la veste della verecondia (*ḥayā'*) ed il turbante della vigilanza.

E l'emiro dell'udito si presenta in mezzo alla sua gente e si mette seduto al suo rango, cinto della spada dell'affrettarsi all'ascolto elevato e con indosso la veste della presenza (*ḥuḍūr*) ed il turbante del prestar attenzione (*muḥāfaẓa*).

E l'emiro che percepisce gli odori si presenta in mezzo alla sua gente e si mette seduto al suo rango, cinto della spada dell'umiltà (*ḥuḍū'*) e con indosso la veste dell'abbassamento (*ḍilla*) ed il turbante della compunzione (*ḥuṣū'*).

E l'emiro che sente i gusti si presenta in mezzo alla sua gente e si mette seduto al suo rango, cinto della spada della veridicità e con indosso la veste della recitazione (*ḥilāwa*) ed il turbante dello *dikr*.

E l'emiro del tatto si presenta in mezzo alla sua gente e si mette seduto al suo rango, cinto della spada dell'astinenza (*ʿafāf*) e con indosso la veste dell'astensione (*kafāf*) ed il turbante dell'accontentarsi (*qanā'a*) e della rinuncia (*zuhd*).

912 Alla fine della prima parte del capitolo dedicato alla sfera del cuore Ibn 'Arabī aveva precisato che gli emiri “sono dieci, cinque appartenenti al Mulk e cinque al Malakūt. Gli emiri del Malakūt si chiamano spiriti, e gli emiri del Mulk si chiamano sensi, come il senso della vista, il senso dell'udito, il senso dell'odorato, il senso del gusto ed il senso del tatto; quanto agli emiri spirituali essi sono lo spirito vitale, lo spirito dell'immaginazione, lo spirito del pensiero, lo spirito razionale e lo spirito santo. E quando a ciascuno di questi emiri del cuore viene applicato il comando divino, questi si affrettano a conformarsi a ciò che è loro arrivato in base alla loro realtà essenziale. Quanto agli ambasciatori (*sufarā'*) essi sono i propositi improvvisi ben noti”.

L'emiro è letteralmente colui che comanda; nel cap. 2 [I 62.33] Ibn 'Arabī precisa: “Il ministro (*wazīr*) è la sede degli attributi dell'emiro e l'attributo che è proprio solo dell'emiro è il segreto del governo (*tadbīr*), da cui sono derivati gli attributi. L'emiro sa complessivamente ciò che egli emana per lui [per il ministro] dal suo attributo [proprio] e dal suo atto, mentre il ministro non ha scienza di quello se non in modo distintivo, e questa è la differenza”.

E quando gli emiri dei sensi hanno preso i loro ranghi, stando seduti diritti, e gli emiri spirituali dal loro ordinamento tornano **[258]** da loro [gli emiri dei sensi] verso i loro ranghi, lo spirito vitale si presenta in mezzo alla sua gente, cinto della spada della rettitudine e con indosso la veste dell'enumerazione (*iḥṣāʾ*) ed il turbante della discesa (*tanazzul*) e dei favori (*alṭāf*).

E lo spirito dell'immaginazione si presenta in mezzo alla sua gente, cinto della spada della fedeltà (*amāna*), e con indosso la veste della circospezione (*iḥtirās*) ed il turbante dell'attesa (*intizār*).

E lo spirito della ragione si presenta in mezzo alla sua gente, cinto della spada della necessità (*wuḡūb*), e con indosso la veste della possibilità (*ḡawāz*) ed il turbante dell'impossibilità (*iḥāla*)⁽⁹¹³⁾.

E lo spirito del pensiero si presenta in mezzo alla sua gente, cinto della spada della critica (*naqd*), e con indosso la veste della distinzione (*tamyīz*) ed il turbante del dare la preponderanza (*targhīh*).

E lo spirito della santità si presenta in mezzo alla sua gente, con indosso la veste dell'Intimità ed il turbante della Profezia, cinto della spada della Missione, sullo Sgabello dell'Incomparabilità, e con in mano il bastone dell'*adab*.

E quando anche gli emiri spirituali hanno preso i loro ranghi, le parole buone (*al-kalim at-tayyib*)⁽⁹¹⁴⁾ montano sul *burāq* dell'opera integra, che le innalza all'orizzonte più elevato e quando è arrivato esse scendono dal suo dorso e cadono in prosternazione presso la porta della Presenza divina. Esce allora verso di esse il segreto e apre loro la porta, ed esse entrano, fanno un solenne atto di omaggio e lodano [il Signore]. Ed il Vero dice loro: “Per cosa siete venute?” ed esse rispondono: “Invero il cuore di un tale che Tu hai ordinato ai nobili pii (*al-kirām al-barara*)⁽⁹¹⁵⁾ di purificare, è puro per l'effetto che ha avuto il comando, a cui si deve obbedire, [impartito] tramite la lingua del nobile Inviato, Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e la sede purificata è santificata dalla servitù d'elezione, ed i servitori che governano il suo regno hanno preso i loro ranghi, glorificando

913 Questo termine viene usato da Ibn 'Arabī sia nel senso di impossibilità, che di mutamento. Al-Kurḍī lo interpreta in quest'ultimo senso, ma poiché i criteri di giudizio della ragione consistono nel necessario, nel possibile e nell'impossibile ho preferito il primo significato.

914 Riferimento a Cor. XXXV-10. Nel cap. 308 [III 33.12] Ibn 'Arabī precisa: “[...] e queste opere si manifestano nelle forme di cavalcature, e se sono integre salgono con esse [le parole buone] verso l'*Illiyūn*. Egli, sia esaltato, ha detto: “Verso di Lui si innalzano le parole buone” (Cor. XXXV-10) cioè gli spiriti buoni che sono le Parole (*kalimāt*) di Allah”. Al riguardo si può consultare la nota 29.

915 Questa espressione ricorre in Cor. LXXX-16, ed Ibn 'Arabī la riferisce ad una categoria di Angeli [cap. 68 (I 358.10)] o di spiriti [cap. 157 (II 255.26)].

.....
 e lodando, “essi non temono il biasimo di un accusatore” (Cor. V-54), ed i doni divini ed i favori santi già li hanno sommersi”.

Ed ecco l'appello [divino]: “Scendete e ritornate a quella sede pura [il cuore], annunciando la Mia discesa verso di essa, e portate con voi il dono della venerazione e della modestia (*ih̥tišām*)”.

Ed il tuo Signore viene all'ombra delle nubi ⁽⁹¹⁶⁾, con gli Angeli schierati in ranghi ⁽⁹¹⁷⁾ ed i Profeti a gruppi **[259]**; nelle loro [dei Profeti] mani vi sono i piatti dei segreti e le tavole imbandite delle scienze con le stoviglie delle luci, ed essi fanno scendere tutto ciò in quella sede nobile e santissima, mentre il Vero Si manifesta nel Cielo di: “Non c'è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11), distende le due mani di: “Sia glorificato il tuo Signore, il Signore dell'inaccessibilità, rispetto a ciò che essi descrivono” (Cor. XXXVII-180) ed invita i citati emiri del Califfo, uno per uno, a prendere da quelle tavole imbandite e dai piatti nella misura dei loro ranghi e di ciò che conferiscono le loro realtà essenziali. E quando si sono nutriti, essi prendono le coppe dell'amore e quando hanno bevuto, Egli, quanto è Magnifico ed Elevato, foggia su di loro le vesti dello splendore della dipendenza ⁽⁹¹⁸⁾.

Poi ordina che vengano sollevati i veli ⁽⁹¹⁹⁾ della lontananza ed il Signore Si manifesta ed i servitori si estinguono e cadono in prostrazione. Egli li chiama: “O Miei Intimi, sollevate i vostri capi. Questa è la dimora in cui colmo di favori i Miei servitori: gioite della Mia contemplazione. O Miei servitori, vi ho donato i Miei Attributi e li avete santificati, vi ho fatto carico del Mio pegno e l'avete ottemperato, ho eretto per voi il Sentiero e non vi siete scostati da esso, e ho imposto per voi dei limiti e non li avete trasgrediti”.

Ed essi dicono: “Signor nostro, è per mezzo di Te che abbiamo santificato, è per mezzo di Te che abbiamo portato [il pegno] e l'abbiamo ottemperato (*addaynā*) ⁽⁹²⁰⁾, è per mezzo di Te che

916 Questa espressione ricorre in Cor. II-210, ove è riferita alla venuta del Vero, insieme agli Angeli, nel Giorno della Resurrezione. Nel cap. 34 [I 215.29] Ibn 'Arabī assimila queste nubi alla Nube (*ʿamā*) in cui si trovava il Signore prima di creare la creazione.

917 Riferimento a Cor. LXXXIX-22.

918 Nel cap. 291 [II 654.4] Ibn 'Arabī afferma: “Il nostro discorso riguarda solo questa dimora mondana, che la sede del velo ad eccezione dei conoscitori, poiché essi hanno la stazione dell'aldilà in questo mondo, e possiedono lo svelamento e la contemplazione. [...] Essi sono nell'aldilà per regime ed in questo mondo in modo sensibile; e sono nell'aldilà come rango (*makāna*) ed in questo mondo come luogo (*makān*). Poi questo continua per loro nell'aldilà, dalla tomba fino al Paradiso e nelle dimore intermedie, e ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “A loro spetta la buona novella nella vita di questo mondo”, che consiste nella loro contemplazione di ciò che abbiamo menzionato, “e nell'aldilà” (Cor. X-64) dalla tomba fino al Paradiso, ed è una beatitudine continua”.

919 In entrambe le edizioni il termine *ḥuḡub* è al nominativo, malgrado sia retto da *rafʿ*, sollevamento.

920 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *waddaynā*, attestata dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Bayazid 3750, Shehit Ali 1351 e Pir Pagaro; non sono riusciti a trovare un significato di questo termine che

abbiamo seguito [il Sentiero] ed è per mezzo di Te che abbiamo avuto successo, se non fosse stato per il Tuo sostegno e la Tua Sollecitudine, non avremmo potuto farlo” ⁽⁹²¹⁾.

Ed Egli dirà: “O Miei servitori, vi ho abbeverato con la bevanda del gioire nei comportamenti [virtuosi], e voi avete glorificato di notte e di giorno senza interruzione. Questa è la Mia buona novella per voi in questo mondo, come vi ho fatto sapere nel Mio Libro prezioso: “A loro spetta la buona novella nella vita di quaggiù e nell’aldilà” (Cor. X-64)”.

Osserva, figliolo, quanto è eccelsa questa stazione, e ciò a cui ti fa arrivare il seguire Muḥammad, su di lui la Pace. Invero Allah, sia Egli esaltato, non ha garantito la buona novella se non a coloro che ha descritto dicendo: “Coloro che credono e **[260]** che sono timorati. A loro spetta la buona novella” (Cor. X-63 e 64), ed ha detto: “Annuncia la buona novella ai Miei servitori che prestano ascolto alla Parola e che seguono ciò che di meglio è in essa” (Cor. XXXIX-17 e 18).

Non è possibile che io ti descriva, o che ti vengano descritti o definiti [da altri] i segreti che Allah ti ha donato in questa discesa: essi sono troppo elevati per essere enumerati e compresi ⁽⁹²²⁾.

Avevo un cuore e quando se n’è andato il corpo è rimasto il ricettacolo delle cagioni (‘ilal).

Era una luna piena che si levava, quando arrivò all’occidente del tawḥīd ⁽⁹²³⁾, *poi tramontò* (afal) ⁽⁹²⁴⁾.

fosse coerente con il testo, mentre nella frase precedente ricorre proprio il verbo ottemperare.

921 Nel cap. 503, dopo aver ricordato che la Personalità del Verò è l’udito del servitore, la sua vista e tutte le sue facoltà, Ibn ‘Arabī afferma [IV 141.9]: “Egli ci ha chiesto di consegnare [(*nūḥliṣu*) lett. purificare] a Lui l’atto di adorazione, poiché per mezzo dell’atto di adorazione noi siamo servitori, e non siamo servitori se non per mezzo della Sua Personalità, e quindi consegniamo [a Lui] la servitù. La purificazione di essa consiste nel dirGli: “Tu sei Lui tramite il Tuo Io e Tu sei Lui nel mio io; non ci sei dunque che Tu, e Tu sei chiamato Signore e servitore”.

922 Nel riportare la poesia che segue Ibn ‘Arabī ha premesso nel suo *Dīwān* questa frase: “Egli ha anche detto sul tema dello stato di Mosè” [pag. 25 dell’edizione di Bulāq del 1855, e pag. 28 dell’edizione Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2002].

923 Il levarsi della luna piena corrisponde al momento in cui il sole tramonta ad occidente.

924 Per entrambi i commentatori si tratta di un riferimento a Cor. VI-76 a 78: “Quando la notte divenne scura per lui [Abramo] vide una stella e disse: “Questo è il mio Signore”, ma quando tramontò disse: “Non amo le cose che tramontano”. Poi quando vide la luna sorgere disse: “Questo è il mio Signore”, ma quando tramontò disse: “Se il mio Signore non mi guida sarò certamente tra coloro che sono sviati”. Poi quando vide il sole sorgere disse: “Questo è il mio Signore, questo è più grande”, ma quando tramontò disse: “O mia gente, io sono immune da ciò che associate”.

Nel cap. 378 [III 488.22] in una sua poesia Ibn ‘Arabī afferma: “Era come [gustare] l’aceto dopo il miele e il lume se ne andò da me e tramontò (*afala*), ed apparve l’oscurità di una notte buia che lasciò in eredità al cuore le cause seconde delle cagioni. Dissi: “O mio Signore”, ed Egli disse: “Eccomi da te, che cosa desideri?”. Io risposi: “Una luce per mezzo di un’opera”. Il Vero sapeva ciò che gli avevo detto. Disse: “È una porta chiusa”. Dissi: “Certo”. Dissi: “Donami la Tua luce pura per me” ed apparve la luce che non si può esemplificare, nel mio cielo, poi nella mia Terra e poi in ciò che c’è tra questi due”.

.....

Colui che è svenuto nel giorno della montagna ⁽⁹²⁵⁾ *fece aumentare in esso [cuore] il desiderio del suo Signore,*
ed esso non cessò di lamentarsi per il desiderio amoroso e per la lontananza, la notte di lunedì ⁽⁹²⁶⁾,
finché non arrivò (ittaṣal)
e si avvicinò (danā) ad una Presenza che non cessa di elargire agli spiriti il segreto dell'eternità.
Quando si avvicinò bussò alle porte. Venne detto: "Chi sei?" ed esso rispose: "Il verecondo (ḥaḡil)
⁽⁹²⁷⁾*".*
Venne detto: "Benvenuto". La porta venne aperta e quando entrò
cadde in prosternazione davanti alla Sua Presenza, e la traccia (rasm) della permanenza venne
cancellata e scaturirono (insaḡal) [le lacrime] ⁽⁹²⁸⁾.
Ed esso [cuore] si rammaricò (ṣakā) del patto ⁽⁹²⁹⁾ *ed arrivò l'appello: "O Mio piccolo servitore, è*
cessato il tempo dell'opera,
alza la tua testa. Questa è la Mia Presenza ed Io sono il Vero, quindi non spostarti (lā tantaqil) ⁽⁹³⁰⁾.

925 Riferimento all'episodio in cui Mosé svenne quando il suo Signore Si manifestò alla montagna, riportato in Cor. VII-143.

926 Nel suo commento aṣ-Ṣalāhī spiega che lunedì è il giorno in cui il Profeta nacque, emigrò dalla Mecca, fece il viaggio celeste e quello in cui morì. Nel cap. 291 [II 652.33] Ibn 'Arabī afferma che: "il petto (*sadr*) dei giorni è lunedì", e nel seguito del testo che stiamo traducendo [La dimora dei giorni stabiliti] precisa: "Di lunedì Adamo, su di lui la Pace, indirizza verso di esso [cuore] un segreto per mezzo del quale esso ha scienza del motivo per cui le stazioni spirituali diminuiscono o si accrescono nei confronti di coloro che percorrono la via, ed ha scienza per svelamento della discesa del Vero".

D'altra parte "la notte di lunedì" è letteralmente "la notte del due", cioè della dualità e della separazione dall'Uno.

927 Nel cap. 351, dopo aver menzionato il detto profetico: "Chi desidera incontrare Allah, Allah desidera incontrarlo, e chi aborre dall'incontrare Allah, Allah aborre dall'incontrarlo", Ibn 'Arabī precisa [III 223.11]: "Chi ha vergogna di incontrare Allah, Allah lo tratta in modo familiare e fa cessare la sua verecondia (*ḥaḡal*). Ciò che porta il servitore ad avere vergogna non è altro che la trasgressione che si è manifestata tramite lui, o il venire meno al dovere dell'obbedienza, non c'è altro. La familiarità (*uns*) del Vero consiste nel dirgli: "O Mio servitore, tutto ciò ha avuto luogo solo per il Mio Decreto e la Mia Misura, e tu sei il ricettacolo dello svolgersi del Mio Regime" ed il servitore si consola per questa frase"; e nel cap. 69 [I 524.33] afferma: "Se l'aspirante si tiene lontano dal suo Maestro perché si vergogna di fronte a lui per un fallo che ha commesso o per una svogliatezza che gli è capitata, è come il divorzio che può essere revocato, poiché il regime della venerazione verso il Maestro da parte dell'aspirante non è venuto meno, anche se egli sta lontano da lui o se il Maestro si ritira da lui per correggerlo. Un mastro incontrò un suo discepolo che aveva commesso un fallo e si vergognava di stare con il Maestro, per cui lo evitava; quando lo incontrava si vergognava e prendeva una strada diversa da quella del suo Maestro, ma quando il Maestro lo incontrò lo afferrò e gli disse: "Figliolo, non stare in compagnia di chi vuole vederti impeccabile: in momenti come questo c'è bisogno del Maestro". Così fece cessare la verecondia che lo aveva colpito ed egli tornò al suo servizio".

928 Questo verbo è la settima forma del verbo *saḡala*, versare [l'acqua o le lacrime], e può significare sia scaturire che essere versato, come il sinonimo *inṣabba* segnalato da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb in nota al testo.

929 Non si tratta di rammaricarsi di avere stretto il patto, bensì di non averlo ottemperato in modo perfetto. Ciò si ricollega con la verecondia mostrata dal cuore al cospetto di Allah.

930 Nella sua edizione Abrār Aḥmad Shāhī legge *lā tantaqil*, cioè "non fare più di quanto è prescritto", che è in contraddizione con quanto affermato alla fine del verso precedente. La lettura *lā tantaqil* è peraltro confermata da tutti i manoscritti che ho consultato, malgrado l'editore affermi in nota che nella maggior parte di essi si legge *lā tantaqil*.

Alza la tua testa. Che cosa desideri? Dissi: “O mio Padrone, la discesa del termine (ağal) [cioè la morte],

la mia prigionia è durata molto!” Ed Egli disse: “Muori, e sappi che nella prigionia vi è il raggiungimento della cosa sperata”.

O mio cuore, sei arrivato a Lui; diGhi come un amante che ha preso confidenza:

“Se non fosse per il mio Trono non ci sarebbe: “Egli Si è assiso”, e grazie alla mia luce è possibile fare la similitudine (mataḷ)”⁽⁹³¹⁾.

[261] La dimora della modalità dell’ascolto dal Vero

che fa parte delle stazioni di coloro che percorrono la Via

Essa è una dimora che dà un immenso profitto e fa parte delle dimore del cuore. Essa è connessa con la Presenza dell’ascolto, ma la sua sede propria è questa. In questa dimora 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.

La spiegazione di ciò è che in questa nobile Via vi è una stazione nella quale l’aspirante ottiene come frutto l’ascolto dal Vero e non vede nessuno nell’esistenza che gli rivolga la parola se non Allah, sia Egli esaltato, ed egli quindi si conforma a tutto ciò che gli viene ordinato ⁽⁹³²⁾.

Tra coloro che hanno realizzato questa stazione c’era Ḥayr il tessitore (*nassāğ*) ⁽⁹³³⁾; quando ottenne il frutto di questo proposito, cioè di ottenere questa stazione e di attualizzarla, venne

931 Entrambi i commentatori correlano quest’ultima frase con il versetto della Luce (Cor. XXIV-35): “Allah è la Luce dei Cieli e della Terra. La similitudine della Sua Luce è una nicchia ...”.

932 Ibn ‘Arabī accenna a questa stazione nei capitoli 22 [I 179.16], 73 [II 21.31], 277 [II 600.14], ove precisa che essa è la sua Via e che è propria dei Solitari, 310 [III 39.21], 315 [III 59.23], e 558 [IV 233.14] delle *Futūḥāt*, nel *Kitāb an-nasā’ih*, a pag. 258 dell’edizione pubblicata nel terzo volume delle *Rasā’il*, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017, ove afferma: “L’ascolto dal Vero riguardo ad opere contrarie alla Legge, se chi ascolta non sa che si tratta di un discorso di probazione e non lo compie, non è affidabile”, e nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 363 della traduzione citata, ove afferma: “Per questo ti ha raccomandato l’*adab* nel dare la risposta, e l’abbassamento e la quiete, in quanto colui che parla con te è il Vero per mezzo delle lingue dei Suoi servitori e questa è una stazione tutta di prova, pochi se ne salvano; abbiamo dedicato ad essa un capitolo, cioè una sezione, del *Libro dei ponenti delle stelle*, che spiega come sfuggire alle insidie di questa stazione, congiuntamente alla sua realizzazione”.

933 Nato nell’anno 202 dall’Egira a Sāmarrā’, morì all’età di 120 anni a Bagdad. Fu compagno di al-Ġunayd e si chiamava Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Ismā’īl finché un giorno, durante il suo viaggio verso la Mecca per compiere il pellegrinaggio, un uomo lo fermò alle porte di Kūfa e gli disse: “Tu sei il mio servitore ed il tuo nome è Ḥayr”. Egli non fece obiezioni e restò con lui, impiegato come tessitore, per alcuni anni finché l’uomo non gli disse: “Tu non sei il mio servitore ed il tuo nome non è Ḥayr”. Su di lui si può consultare il *Kitāb ṭabaqāt*

subito messo alla prova: egli incontrò un uomo che gli disse: “Tu sei il mio servitore ed il tuo nome è Ḥayr”, ed egli ascoltò questo dal Vero, poi, dopo questo, l’uomo che lo aveva impiegato per anni nella tessitura gli disse: “Tu non sei il mio servitore ed il tuo nome non è Ḥayr”.

Se Allah vuole, ti spiegherò la modalità di realizzazione di questa stazione, affinché tu non faccia passi falsi in essa, con l’aiuto di Allah. 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, di liberarti dall’inganno di questa dimora.

Essa consiste nel fatto che l’uomo vuole non ascoltare assolutamente nulla dalla sua anima né da ciò che si presenta nel suo proposito, poiché tutto ciò deriva dalla sua passione, non essendo egli ancora realizzato nella Via, **[262]** ed è quindi prigioniero della sua passione, anche se si sforza di operare bene. Non vedi che Dū-n-nūn [al-Miṣrī] ⁽⁹³⁴⁾ ha detto: “Ogni opera che non procede da una tradizione [(*atar*), lett. traccia lasciata] è la passione dell’anima”? ⁽⁹³⁵⁾ Effettivamente anche se ti caricassi sulle spalle le montagne inamovibili e sopportassi delle prove che nessun altro ha mai sopportato non saresti in questa dimora, poiché in tutto ciò sei tu a disporre con la tua volontà e per la passione della tua anima, e questo non è gravoso per l’anima. Ciò che è molto gravoso e difficile per l’anima è solo sottomettersi ad altro che se stessa, poiché per sua natura essa è portata alla supremazia ed alla ricerca della preminenza, e quando viene posta in second’ordine e diventa subordinata al dominio ed al potere di un altro, costretta a fare secondo la volontà dell’altro, adeguandosi a ciò che le viene ingiunto come ordine e divieto, tutto ciò diventa penoso e duro per essa, anche se in realtà è facile.

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]. **[263]**

aṣ-ṣūfiyya di as-Sulamī, a pag. 247-250 dell’edizione pubblicata da Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2003.

934 Celebre *ṣūfī* nato a Aḥmīm, in Egitto, nell’anno 179 dall’Egira e morto a Ġīza nell’anno 245, all’età di 66 anni. Ibn ‘Arabī lo menziona 40 volte nelle *Futūḥāt* ed ha raccolto e commentato i suoi detti nel *Kitāb al-kawkab ad-durrī fī manāqib Dī n-Nūn al-Miṣrī*, tradotto da Roger Deladrière col titolo *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l’Egyptien*, Sindbad, Parigi, 1988, a sua volta tradotto in castigliano come *La maravillosa vida de Dhu-l-Nun, el Egipcio*, Editorial Sufi, 2016.

935 Questo detto era già stato menzionato in precedenza [vedi nota 401]. Ibn ‘Arabī lo riporta anche nel *Kitāb an-nasā’ih*, a pag. 261 dell’edizione citata, ove però lo attribuisce ad aš-Šiblī.

Due eminenti Maestri hanno realizzato pienamente questa stazione: Abū ‘Abd Allāh al-Gazzāl⁽⁹³⁶⁾, che stava ad Almeria, Allah abbia misericordia di lui, ed Abū Madyan, che stava a Biḡāya.

Sappi, figliolo, che l’entrata in questa stazione, ed in qualsiasi altra stazione, non è altro che un patto (*‘aqd*) che l’uomo contrae con Allah, sia Egli esaltato, ed a cui vincola se stesso: attieniti dunque ad esso e non infrangerlo, poiché saresti tra i perdenti, “coloro che infrangono il patto di Allah dopo averlo contratto” (Cor. II-27). Lo stato di coloro che entrano in questa stazione è di due tipi: c’è chi viene messo alla prova in essa e chi non viene messo alla prova. Colui che non viene messo alla prova in essa è preservato ed assistito dal suo stato, ed egli si immagina, per la sua esperienza (*dawq*), che è la realtà essenziale della stazione a conferire ciò e che nessuno viene mai messo alla prova in essa, negando quindi che tale prova esista. Questa è una mancanza da parte sua, tuttavia egli è veridico poiché è un *ṣūfī* e non asserisce se non ciò che ha gustato e contemplato, e non parla se non del suo stato. Ed è così che ti risponde se lo interroghi sul suo negare la messa alla prova; bisogna allora dirgli: “Ciò che hai trovato è esatto, ma il giudizio che ne ricavi è senza dubbio un errore. Evitalo e correggilo, attenendoti a ciò che hai gustato e tacendo di ciò di cui non hai scienza, e rimettiti (*sallim*) come ci si rimette (*sullima*) a te”⁽⁹³⁷⁾.

Coloro che Allah mette invece alla prova sono di due categorie: coloro che vengono messi alla prova per sollecitudine, interessamento e benevolenza al fine di una elevazione nella stazione e di un accrescimento nella scienza, e coloro che vengono messi alla prova per essere rimandati alla più bassa delle dimore. **[264]** La forma in cui egli viene messo alla prova in questa stazione è ad esempio che gli si presenti una giovane che gli ordina di avere rapporti sessuali con lei, o che gli ordina di bere una coppa di vino, o di uccidere un uomo o di commettere qualcosa che è proibito dalla Legge: se egli compie uno di questi atti disobbedisce, pecca e viene ricacciato verso la più bassa delle dimore, e se rifiuta di compierlo manca al suo patto con Allah, ed è quindi tra due fuochi.

936 Su questo Maestro andaluso, morto ad Almeria nell’anno 581 dall’Egira, si può consultare lo studio di Fernando Velázquez Basanta, *Al-Imāra al-Andarāṣīyya: Un principado andalusí tres veces fallido*, pubblicato nel n. 58 della rivista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 2009, in cui a pag. 324-328 traduce le notizie riferite su di lui e su suo figlio, entrambi soprannominati al-Gazzāl, da Ibn Abbār e da altri storici. Ibn ‘Arabī lo menziona nei capitoli 37 [I 228.5], ove precisa che era discepolo di Ibn al-‘Arīf, 119 [II 201.18] e 560 [IV 550.20 (riportato nella nota 687)] delle *Futūḥāt*, nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 278 e 286 dell’edizione citata, nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 240 e 254 del secondo volume dell’edizione citata, e nel *Dīwān*, a pag. 250 del secondo volume dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Dār Ninawā, Damasco, 2021, ove riporta una poesia scritta in risposta ad Abū ‘Abd Allāh al-Gazzāl.

937 Al-Kurdī interpreta questa espressione come: “Rimettiti a ciò che dicono coloro che hanno più scienza di te come essi si rimettono a te in ciò che affermi”.

Se Allah vuole, spiegheremo riguardo a questa stazione come egli possa mantenere il patto che ha contratto con Allah, sia Egli esaltato, senza intraprendere qualcosa di proibito e commetterlo, salvaguardando così la stazione, e senza che essa risulti divisa per lui, sì che egli ascolta dal Vero riguardo ad una cosa e non ascolta riguardo ad un'altra, poiché la dimora non ammette questo, ma ascoltando da Lui in ogni cosa.

A colui che obietta dicendo: “Questo postulante (*tālib*) ha impegnato con un patto la sua intenzione a conformarsi a ciò che gli dice il Vero, a meno che in quel discorso non gli venga ordinato di commettere una cosa proibita”, si deve rispondere: “Non è come dici, egli ha soltanto impegnato la sua intenzione all’ascolto dal Vero, in modo assoluto senza restrizioni”. E se egli chiede come ciò sia possibile noi rispondiamo che quando l’aspirante vuole mantenere il suo patto in questa stazione senza commettere un atto proibito, se Allah lo mette alla prova, a colui che gli dice: “Bevi questo vino o compi adulterio con questa ragazza, poiché se non lo fai infrangi il tuo patto con Allah, sia Egli esaltato”, deve rispondergli: “Lungi da me! Anzi sono certo, per la mia stazione nell’ascolto dal Vero da fuori e non da dentro di me, che Allah, sia glorificato, Si è rivolto a me e mi ha parlato tramite la lingua del Suo Profeta Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ordinandomi di non fare ciò che hai menzionato, e quando ho ascoltato questo discorso profetico ho detto: “Ho ascoltato ed ho obbedito”⁽⁹³⁸⁾, facendo un patto di obbedienza con Allah. Ed io non ho smesso di realizzare questa mia stazione nell’ascolto dal Vero, poiché colui che ha parlato [cioè il Profeta] **[265]** “non parla per passione” (Cor. LIII-3). Ma poiché ho realizzato questa stazione in questo ascolto, e l’ho asserito, il Vero ha voluto mettermi alla prova per far conoscere alla mia anima il suo atteggiamento riguardo a ciò, e mi ha trovato, sia lode ad Allah, ossequiente a quel patto che avevo contratto quando avevo ascoltato da Lui. E questo discorso che diceva: “Bevi questo vino e fai ciò che ti è stato proibito di fare” l’ho sì ascoltato dal Vero ma si tratta di un ascolto di probazione da parte Sua nei miei riguardi, [per vedere] se mi arresto o meno al Suo limite, che mi ha fatto ascoltare tramite la lingua di colui che è impeccabile [il Profeta]. Egli, sia esaltato, ha detto: “E Noi vi metteremo alla prova per sapere chi di voi si sforza e chi è paziente, e per testare le vostre notizie” (Cor. XLVII-31), ed ha detto: “[...] per provare chi di voi agisce meglio” (Cor. XI-7).

Non mi sono quindi allontanato da questa stazione, né mi sono scostato dal mio patto in queste due cose, cioè nei due discorsi contraddittori, bensì li ho messi insieme, e la lode spetta ad Allah, ed ho considerato il discorso dell’impeccabilità come derivante dalla Madre del Libro, che è presso di Lui, ed ho considerato il discorso della messa alla prova come derivante dalla Tavola della cancellazione e della conferma, e come potrebbe essere altrimenti dato che Egli, sia esaltato, ha detto: “La Parola non cambia presso di Me” (Cor. L-29)? E quando

938 L’espressione: “Abbiamo ascoltato ed abbiamo obbedito”, indicante una delle caratteristiche fondamentali del credente, ricorre quattro volte nel Corano: II-285, IV-46, V-7 e XXIV-51, oltre che in molti *ḥadīṭ*.

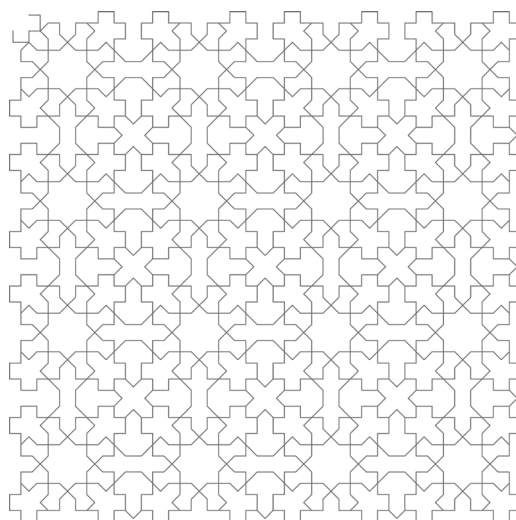
Egli mi ha detto questo ho saputo che ogni discorso che contrasta ciò che Egli mi ha detto tramite la lingua dell'impeccabile, è solo un discorso di probazione. E se non fosse che mi trovo nella stazione dell'ascolto dal Vero, direi alla persona tramite la cui lingua mi è stato rivolto il discorso riguardo a questa azione riprovevole che egli è un demone nel dire ciò, ma la realtà essenziale di questa stazione mi impedisce di farlo. Quindi per me nei due discorsi sono validi sia l'ascolto dal Vero che l'osservanza dei due patti”.

Il *ṣūfī* dunque in questa stazione ascolta e si conforma a ciò che ha ascoltato, ma solo nelle faccende che sono lecite, ed in questo modo si libera dalla passione della sua anima, attenendosi in quello all'ordine di un altro. Ad esempio un uomo gli dice: “Scavami un pozzo”, o “Cura il mio giardino”, o “Prendi questa missiva e vai **[266]** con essa da un tale in una certa città”; tutte queste cose è lecito per Legge sia farle che tralasciarle e questa stazione gli impone di farlo a questa condizione: che ascolti dal Vero e faccia.

Non vedi Ḥayr il tessitore: [l'uomo] gli disse: “Tu sei il mio servitore e Ḥayr è il tuo nome”, e lo impiegò nella tessitura per anni e poi lo lasciò andare. Tutto ciò era lecito per Ḥayr, e se l'uomo avesse voluto venderlo Ḥayr non glielo avrebbe lasciato fare, poiché l'uomo sarebbe incorso in una cosa proibita, cioè la vendita di un uomo libero che la Legge non consente di vendere. Ma egli lo impiegò e poi lo lasciò andare [senza venderlo].

E questa è la purificazione (*tahliṣ*) per mezzo della scienza, che è più elevata della purificazione per mezzo dello stato e più perfetta.

Realizza questa sezione, poiché essa fa parte delle dimore elevate del cuore, in quanto egli non vede in essa altro che Allah che colloquia, e sia lode ad Allah, il Signore dei Mondi.



[267] Le dimore dei doni e dei regali

La dimora dell'eredità dell'informare (*inbā'*)⁽⁹³⁹⁾, in modo speciale

Sappi, figliolo, che quando il cuore si libera e si purifica, e si eleva alle dimore che abbiamo menzionato ed alle teofanie di cui si è detto prima, il Vero lo fa sostare in un occultamento (*gayba*) in cui lo attrae a Sé con un'attrazione totale. Egli lo fa sostare in quell'occultamento in 123.626⁽⁹⁴⁰⁾ soste diverse, ed in ogni sosta gli regala tra i segreti quanto Allah gli aveva assegnato nella sua ragione (*širb*). Questi segreti fanno parte dei forzieri della gelosia (*gayra*) [divina] ed essi sono accuratamente nascosti presso gli iniziati; non c'è affatto modo che noi li palesiamo e non li sa nessuno al di fuori di loro, che hanno fatto un patto solenne di non rivellarli. Ma quando al cuore risultano questi segreti, come ti ho menzionato, esso li realizza nel suo interno; la realizzazione (*taḥaqquq*) all'interno corrisponde alla caratterizzazione (*taḥalluq*) all'esterno, e quindi l'opera dell'interno è una realizzazione e l'opera dell'esterno è una caratterizzazione⁽⁹⁴¹⁾.

La realizzazione è duplice: una realizzazione di svelamento da cui deriva la caratterizzazione, ed una realizzazione che risulta dalla caratterizzazione. Ma se hai realizzato questa seconda realizzazione, troverai che a sua volta essa determina un'altra caratterizzazione per una realizzazione [successiva]; quindi ogni realizzazione è condivisa da due caratterizzazioni: tra una caratterizzazione che essa determina ed una caratterizzazione di cui la realizzazione è

939 Nel cap. 339 [III 153.21] Ibn 'Arabī precisa: "Ciò che può essere frutto di acquisizione (*muktasab*) è solo il percorso e l'arrivo alla porta [il resto è dono e regalo]; quanto a ciò che è dietro la porta, coloro che arrivano ad essa non sanno per cosa viene aperta loro quella porta. Tra gli uomini c'è colui a cui viene aperta la porta per una fede generale (*āmm*), che è la presa di conoscenza della realtà essenziale, come Abū Bakr, che non vedeva cosa senza vedere Allah prima di essa; tra loro c'è colui a cui viene aperta per l'informare in modo generale, senza legiferare, e queste due aperture restano in questa comunità fino al Giorno della Resurrezione. Tra coloro che arrivano c'è colui a cui viene aperta la porta per la Profezia legiferante limitatamente a lui stesso, e colui a cui viene aperta la porta per il Messaggio (*risāla*) con ciò che Egli ha legiferato, e queste due porte o aperture Allah ha ormai impedito che qualcuno le realizzi o che gli vengano aperte [...] Tutto ciò che sortisce dietro la porta al momento della sua apertura non è frutto di acquisizione"; nel cap. 559, relativamente al segreto del cap. 14, aggiunge [IV 330.7]: "Quando è cessato l'informare della Legge è rimasto l'informare elevato, poiché esso include il tutto (*ḡamī'*): esso è l'eredità degli Intimi tra i Profeti [...] la Profezia dell'erede è lunare e la Profezia del Profeta e dell'Inviato è solare"; infine, nel cap. XIV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 140 dell'edizione citata, afferma: "Sappi che l'Intimità è la sfera generale onnicomprensiva, e per questo non è cessata, e ad essa appartiene l'informare generale. Quanto alla Profezia legiferante ed alla Missione esse sono cessate".

940 Questo numero è il doppio di 61.813, numero primo. Aṣ-Ṣalāḥī cerca di spiegare il numero 123.626 con la somma di diversi numeri che caratterizzano le soste, le dimore, le mansioni lunari, i gradi della sfera, ecc., ma è possibile, se questo numero ha un significato intelligibile per noi, che si tratti invece di una differenza, come nel caso del numero 123.687, che è il numero delle dimore madri della categoria mediana degli Intimi, menzionato nel cap. 73, questione I [II 40.23], e che corrisponde alla differenza tra 124.000, il numero totale dei Profeti, e 313, il numero totale degli Inviati.

941 Sul significato di questi due termini si può consultare la nota 107.

una conseguenza. Così è il percorso della via fino ad arrivare ad una realizzazione oltre la quale non c'è una caratterizzazione, e questa realizzazione è quella dell'Essenza. [268]

La dimora di: “Questa cosa ha un segreto che se venisse meno (*ṣahara*)⁽⁹⁴²⁾ essa sarebbe annullata”. Questo è il segreto che si manifestò

a Sahl ibn ‘Abd Allāh at-Tustarī⁽⁹⁴³⁾.

Sappi, figliolo, che quando il cuore realizza i segreti nascosti che si presentano a lui nella dimora dell'informare, Allah, sia Egli glorificato, gli dà accesso a 626⁽⁹⁴⁴⁾ Presenze divine, ad eccezione di Abū Bakr, il confessore, Allah sia soddisfatto di lui, poiché in questa stazione Allah lo ha fatto entrare in 625 Presenze. Quanto alla [seicento] ventiseiesima essa è per lui specificamente la Presenza del peso (*wazn*)⁽⁹⁴⁵⁾, e noi abbiamo la Presenza del peso ed essa è per noi la [seicento] ventisettesima⁽⁹⁴⁶⁾, sennonché questa Presenza del peso, che per noi è un segno di distinzione tra di noi [Intimi], non l'ha ottenuta in modo perfetto se non il confessore più grande [cioè Abū Bakr], ed egli non ha la [seicento] ventisettesima come noi⁽⁹⁴⁷⁾, ma la

942 Nel suo senso ordinario il verbo *ṣahara* significa diventare manifesto, ma come viene spiegato nell'introduzione delle *Futūḥāt* [I 34.1] esso va qui inteso nel senso di venir meno (*zāla*), cioè non si tratta della rivelazione del segreto ma della cessazione di ciò che lo costituisce.

943 Nel Cap. VII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 95 dell'edizione citata, Ibn ‘Arabī afferma: “Felice è colui che è gradito al suo Signore. Ora, non c'è nessuno che non sia gradito al suo Signore, poiché è grazie a lui che la Sua Signoria persiste. Quindi ognuno è gradito al suo Signore e dunque è felice. Per questo Sahl [at-Tustarī] ha detto: “La Signoria ha un segreto - e questo segreto sei tu, rivolto ad ogni individuo - se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria””. Questo detto è menzionato anche nei capitoli 81 [II 154.20] e 198 [II 462.21].

944 Questo numero è il doppio di 313, che secondo uno *ḥadīṭ* riportato da Ibn Ḥanbal nel suo *Musnad*, V-169, costituisce il numero totale degli Inviati, come menzionato nel cap. 462 [IV 75.30].

945 Nel cap. 301 [III 6.26] Ibn ‘Arabī riporta il seguente *ḥadīṭ* non recensito in questa forma nelle raccolte canoniche: “Siamo stati pesati io ed Abū Bakr ed io ero più pesante; Abū Bakr è stato pesato con la comunità (*umma*) ed egli era più pesante di essa”, e nel cap. 283 [II 622.8] precisa: “A questa dimora appartiene: “Abū Bakr, il confessore, è stato pesato con la comunità ed egli era più pesante”. Questa è la dimora della Presenza del peso degli esseri creati tra tutto ciò che è diverso da Allah, e chi conosce ciò che si trova in questa dimora, e contempla le sue saggezze, e vengono erette per lui le bilance delle creature secondo quanto Allah ha stabilito per esse come stato e stazione, conosce l'eccellenza (*fadl*) degli Angeli gli uni sopra gli altri, l'eccellenza degli uomini gli uni sopra gli altri, l'eccellenza dei *ḡinn* gli uni sopra gli altri, l'eccellenza degli animali gli uni sopra gli altri, l'eccellenza dei vegetali gli uni sopra gli altri, l'eccellenza dei minerali gli uni sopra gli altri, l'eccellenza rispettiva degli Angeli e dell'uomo, dei *ḡinn* e dell'uomo, dei minerali dei vegetali e dell'uomo, e conosce l'eccellenza rispettiva di ogni genere rispetto agli altri. Da qui conosce l'eccellenza della Pietra nera, malgrado sia un minerale, in quanto Destra di Allah. Osserva questo rango – e si tratta di un minerale – ed osserva il Faraone e Abū Gahl, che sono uomini!”.

Entrambi i commentatori leggono *ṣzza* al posto di *wazn*.

946 627 è il prodotto di 209 per 3, 57 per 11 e 33 per 19. Nei manoscritti Majles 594, Shehit Ali 1431 e 1351, Fatih 2874 e 2875, Azhariyya 2101 e Aya Sofya 2120 si legge ventiseiesima.

947 In tutti i manoscritti consultati, si legge *kamā laysa la-nā*, cioè “come non l'abbiamo noi”, ad eccezione del

sua assenza è una perfezione nei suoi riguardi, Allah sia soddisfatto di lui, e la sua esistenza è una perfezione nei nostri riguardi ⁽⁹⁴⁸⁾. Così come il Profeta, su di lui la Pace, in questa Presenza, cioè in questa stazione, ha 624 Presenze, un grado in meno rispetto al confessore ⁽⁹⁴⁹⁾, ed in ciò consiste la perfezione nei suoi riguardi, e la [seicento] venticinquesima è per lui la Presenza del peso universale, e gli altri Profeti non sono simili a lui in questa stazione.

Allah gli conferisce [al cuore] in ogni Presenza un segreto che egli non trova in un'altra Presenza, l'uno più elevato dell'altro, in base all'ordinamento gerarchico (*tafāḍul*) delle Presenze. Sennonché la metà di questi segreti citati se egli vuole li palesa alla sua gente e se vuole li vela, mentre l'altra metà è necessariamente tenuta nascosta, come i segreti dell'informare, e non c'è assolutamente modo di palesarli, poiché se vengono palesati la ragione non è in grado di sopportarli: lo *zāhiritā* [cioè colui che si attiene all'aspetto esteriore e letterale] che verifica (*muḥaqqiq*) non crede in essi, e colui in cui c'è facilitazione (*ruḥṣa*) nel suo culto viene sviato da essi se li ascolta, per la sua incapacità di percepirli e la sua poca comprensione nell'interpretarli; ma essi sono veri [269] in se stessi, e l'intelletto li ammette.

L'esitazione (*wuqūf*) rimane solo riguardo all'asserzione di chi [li] asserisce, al punto che se li rivelasse l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, li accoglieremmo con l'accettazione, e questo per la nostra certezza della sua impeccabilità. E se fosse certa l'intimità di colui che li asserisce per coloro che li ascoltano da lui, essi gli

manoscritto Bayazid 3750; in esso il copista ha prima inserito questa parte di testo nella sezione precedente, scrivendo “come l'abbiamo noi”, poi resosi conto dell'errore ha riscritto il testo in margine alla pagina seguente [96b] scrivendo “come non l'abbiamo noi”. Entrambi gli editori hanno omesso la negazione, in quanto apparentemente in contraddizione con ciò che segue: la negazione sarebbe coerente con la lettura “ventiseiesima” riportata nella nota precedente, ma in contrasto con l'esistenza per Ibn 'Arabī della ventisettesima, come affermato subito dopo.

948 Aṣ-Ṣalāhī attribuisce le espressioni “la sua assenza” e “la sua presenza” alla [seicento] ventiseiesima Presenza.

949 La sequenza di 624 [13 x 48], 625 [25 x 25] e 626 Presenze, attribuite rispettivamente al Profeta, ad Abū Bakr, il confessore, ed agli Intimi, eredi dei Profeti, riflette l'ordine gerarchico riportato nell'estratto del cap. 339 citato nella nota 939, ma si differenzia per due aspetti. In questo caso la distinzione riguarda primariamente la Profezia generale e la Profezia legiferante, entrambe accomunate dalla dimora o stazione dell'informare (*inbā'*), che però nel primo caso non è accompagnata da una funzione legiferante: coloro che hanno realizzato la prima sono solo gli eredi dei Profeti. Il secondo aspetto è che in questo caso agli Intimi, eredi dei Profeti, che accedono a 626 Presenze divine, sono contrapposte due persone, Muḥammad ed Abū Bakr, che hanno avuto accesso rispettivamente a 624 e 625 Presenze divine, e non due classi o categorie. Nel cap. 161 [II 262.30] riguardo all'affermazione di al-Gazālī secondo cui non c'è altra stazione tra quella della Profezia e quella del confessore [II 262.10], Ibn 'Arabī precisa: “Ciò che conviene dire è che tra Muḥammad ed Abū Bakr non c'è nessuno, e non che non c'è altra stazione tra quella della Profezia e quella del confessore. Quest'ultimo è uno che segue per via della fede e ciò che colui che egli segue nega, egli lo nega, e ciò che colui che egli segue afferma egli lo afferma. Questa è la quota del confessore in quanto confessore; quanto all'esistenza di un'altra stazione, lo stato di confessore non ha regime su di essa”. La stazione a cui Ibn 'Arabī si riferisce è quella della prossimità (*qurbā*), di cui egli ignorava l'esistenza finché non vi entrò nel mese di Muḥarram dell'anno 597 [II 261.2]: si tratta della stazione dei Solitari (*afrād*), ed Abū Bakr vi aveva avuto accesso.

presterebbero fede perché si tratta di uno degli Intimi di Allah, sia Egli esaltato. Quanto a noi abbiamo una buona opinione di lui [colui che asserisce], immaginiamo che abbia l'Intimità, e spieghiamo i suoi segreti ed i suoi obiettivi (*marāmī*) secondo gli aspetti più appropriati, e tutto questo per ciò che ci conferisce il [suo] stato di rettitudine, come i segreti che sono stati esposti da Rābī'a al-ʿAdawiyya ⁽⁹⁵⁰⁾, da al-Gunayd e da Abū Yazīd, e nei tempi nostri da Abū l-ʿAbbās ibn al-ʿArīf ⁽⁹⁵¹⁾, da Abū Madyan e da Abū ʿAbd Allāh al-Gazzāl.

Nel caso invece in cui colui che li profferisce non rispetta la Legge, gli diamo uno scapaccione sulla nuca e lo colpiamo al volto per la sua [falsa] asserzione, che Allah ci preservi dalle sventure e ci gratifichi con la scienza.

[270] La dimora della conoscenza

Sappi, figliolo, che il cuore del servitore realizzato, il *ṣūfī*, quando è puro ed ha realizzato, diventa una Ka'ba per tutti i segreti divini: verso di esso questi segreti fanno il pellegrinaggio da ogni Presenza e luogo di sosta, ed ogni venerdì, finché permane in quella stazione, arrivano a lui 600.000 segreti del Malakūt ⁽⁹⁵²⁾. Uno di essi è divino, e cinque sono segreti dominicali ⁽⁹⁵³⁾ ai quali non ha accesso la Presenza dell'esistenza contingente, mentre i restanti sono i

950 Nata nell'anno 100 dall'Egira a Baṣra, quarta figlia [da cui l'appellativo *rabī'a*, quarta] di una coppia molto povera, dedicò la sua vita all'amore esclusivo per Allah, senza mai sposarsi, e morì a Baṣra all'età di 80 anni. Ibn ʿArabī la menziona nei capitoli 69 [I 418.29, 419.1, 454.24 (in cui afferma: "Sappi che il servitore non Lo adora se non per il Suo essere Dio, non in quanto alla Sua Essenza, diversamente da ciò che ha detto Rābī'a al-ʿAdawiyya), e 511.23], 73, questione XII [II 48.34 e 49.4], 178 [II 359.8] ove riporta una sua poesia, 198 [II 447.6], 444 [IV 57.32], in cui la definisce come una conoscitrice, e 559 [IV 432.22], ove precisa: "Nell'aldilà gli uomini saranno con il loro Signore in un'adorazione essenziale, mentre in questo mondo sono in un'adorazione prescritta dalla Legge, ad eccezione di colui che Allah distingue tra i Suoi servitori concedendogli in questo mondo lo stato dell'aldilà, come Rābī'a al-ʿAdawiyya".

Caterina Valdré ne "*I detti di Rabī'a*", Adelphi, Milano, 1979, ha tradotto gli aneddoti raccolti da ʿAbd ar-Rahmān Badawī nel libro intitolato *Ṣahīdat al-ʿiṣq al-ilāhī: Rabī'a al-ʿAdawiyya*, Cairo, 1954.

951 Abū l-ʿAbbās ibn al-ʿArīf as-Ṣinhāgī, nato ad Almería nell'anno 481 dall'Egira, è l'autore del *Kitāb maḥāsīn al-maḡālīs*, edito e tradotto per la prima volta [edizione francese, Paul Geuthner, Parigi, 1933], da Miguel Asín Palacios, che oltre a fornire dei dati biografici di Ibn al-ʿArīf, ha anche tradotto la maggior parte dei passi delle *Futūḥāt* in cui l'autore o la sua opera sono citati [i passi che gli sono sfuggiti, o che ha ommesso, si trovano nei capitoli 5 (I 112.29), 71 (I 577.4), 74 (II 143.18), 172 (II 290.31), 178 (II 325.2), 378 (III 488.19) e 559 (IV 411.16)]. Malgrado Ibn al-ʿArīf sia morto 24 anni prima della nascita di Ibn ʿArabī, nell'anno 536 dall'Egira, quest'ultimo lo definisce più volte come suo Maestro. Dopo la sua morte, il centro spirituale o iniziatico che Asín Palacios definisce la "scuola di Almería" venne diretto dal suo discepolo Abū ʿAbd Allāh al-Gazzāl, ed all'epoca in cui Ibn ʿArabī scrisse questo libro era diretto dal figlio di quest'ultimo.

952 Nel suo *Kitāb iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, a pag. 242 del primo volume pubblicato da Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, Cairo, senza data, al-Gazālī riporta il seguente *ḥadīth* non recensito nelle raccolte canoniche: "Allah, quanto è Potente e Magnifico, ha promesso a questa Casa che ogni anno sarebbero venuti da essa 600.000 pellegrini e che se fossero stati di meno avrebbe completato il numero con degli Angeli".

953 Possibile riferimento ai cinque significati o regimi del Nome *ar-rabb* menzionati nei capitoli 69 [I 423.22]

segreti dell'esistenza contingente, ma essi sono collegati con questi [sei] segreti. Il primo ad arrivare a lui è il segreto divino, poi i cinque [dominicali], poi ciò che resta, gruppo (*fawğ*) per gruppo, e così ogni venerdì. Comprendi ciò che ti abbiamo esposto in modo simbolico e sciogli il suo catenaccio: sarai felice!

[271] La dimora dei giorni stabiliti (*muqaddara*) ⁽⁹⁵⁴⁾

Sappi, figliolo, che per ogni giorno vi è uno dei Profeti dal quale discende sul cuore del contemplante che realizza un segreto per il quale esso [cuore] gioisce nei suoi giorni e per il quale ha scienza di una delle faccende che è necessario conoscere e che non ottengono se non coloro che hanno il cuore ⁽⁹⁵⁵⁾.

Di domenica ⁽⁹⁵⁶⁾ Idrīs, su di lui la Pace ⁽⁹⁵⁷⁾, indirizza verso di esso un segreto con il quale gli viene svelata la scienza delle cause delle cose prima dell'esistenza dei loro effetti.

e 558 [IV 198.9] e nella *Risālat al-qasam al-ilāhī*, a pag. 119 delle *Rasā'il* edite da Dār Šādir, Beirut, 1997: la stabilità (*tabāt*), il rendere integro (*iṣlāḥ*), il far crescere (*tarbiya*), il possesso (*mulk*) e la signoria (*siyāda*).

954 Il giorno, come periodo temporale, è di immediata constatazione per il ripetersi ciclico delle albe o dei tramonti del sole [cap. 348 (III 301.34)], ma la suddivisione del tempo in cicli di sette giorni o settimane, comune alla tradizione cinese, a quella indù ed alle tre religioni abramiche, non può che derivare dalla tradizione primordiale, e cioè avere un'origine divina. Nella tradizione ebraica, come in quella islamica, l'archetipo della nostra settimana sono i sei giorni della creazione, seguiti dal giorno di riposo divino. E come i sei giorni della creazione si differenziano per la diversità delle opere divine in essi, così 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.

955 Nel cap. 58 [I 289.31], commentando il versetto: "Certo in quello vi è un richiamo per chi ha un cuore" (Cor. L-37), Ibn 'Arabī precisa: "Il cuore è la facoltà che è al di là del grado (*tawr*) della ragione. Se in questo versetto il Vero avesse voluto dire che il cuore è la ragione non avrebbe detto: "per chi ha un cuore", poiché ogni uomo è dotato di ragione, ma non ogni uomo ha ricevuto questa facoltà che è al di là del grado della ragione e che è denominata cuore in questo versetto".

956 Per facilitare la comprensione del testo ho tradotto i nomi arabi dei giorni con quelli in uso nel mondo occidentale: mentre nella tradizione indù e cinese, come pure nell'antichità greca e romana, i nomi dei giorni sono correlati ai sette pianeti visibili, nella tradizione ebraica, in quella cristiana ortodossa ed in quella islamica non vi sono riferimenti planetari. In particolare, nel mondo arabo i nomi dei primi cinque giorni della settimana, a partire dalla domenica sono semplicemente correlati ai primi cinque numeri, il nome di venerdì (*yawm al-ğum'a*) è correlato con la *ṣalāt* fatta in comune ed il nome di sabato (*yawm as-sabt*) è l'equivalente del *shabbath* ebraico. Nel cattolicesimo si cercò invano di abolire i riferimenti planetari, ma si riuscì solo a sostituire il giorno di Saturno con il sabato ed il giorno del Sole con il giorno del Signore, cioè la domenica.

957 Le corrispondenze dei Profeti con i sette cieli planetari hanno il loro fondamento scritturale nei diversi *ḥadīṭ* che riportano la narrazione del Viaggio notturno, ma in questi l'ordine non è quello dei giorni, bensì quello dei pianeti secondo il loro grado di vicinanza alla Terra, cioè Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove e Saturno, e tale è anche l'ordine riportato da Ibn 'Arabī nei capitoli 167 e 367 delle *Futūḥāt* e nel *Kitāb al-isrā'*. Nella settimana l'ordine dei pianeti, a partire dalla domenica, è Sole, Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere e

Di lunedì Adamo, su di lui la Pace, indirizza verso di esso un segreto per mezzo del quale [il cuore] ha scienza del motivo per cui le stazioni spirituali diminuiscono o si accrescono nei confronti di coloro che percorrono la via, ed ha scienza per svelamento della discesa del Vero.

Di martedì Aronne o Giovanni ⁽⁹⁵⁸⁾, su entrambi la Pace, indirizza verso di esso un segreto per mezzo del quale ha scienza di ciò che è dannoso e di ciò che è benefico delle ispirazioni (*mawārid*) che gli arrivano improvvisamente dal mondo del Mistero.

Di mercoledì Gesù, su di lui la Pace, indirizza verso di esso un segreto per mezzo del quale ha scienza del completamento delle stazioni spirituali, della modalità del sigillo e di chi egli sia ⁽⁹⁵⁹⁾.

Di giovedì Mosè, su di lui la Pace, indirizza verso di esso un segreto per mezzo del quale ha scienza della fratellanza tradizionale e dei segreti del colloquio intimo.

Di venerdì Giuseppe, su di lui la Pace, indirizza verso di esso un segreto per mezzo del quale ha scienza dei segreti dell'ascensione nelle stazioni spirituali, delle saggezze e di dove esse sono depositate.

.....
Saturno; tra due giorni consecutivi vi è quindi uno scarto di due pianeti in senso antiorario se essi sono disposti in ordine ascendente ai vertici di una stella a sette punte inscritta in un cerchio [vedasi la figura riprodotta da Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein a pag. 125 del citato *Prayers for the Week*]: ad esempio tra il Sole di domenica e la Luna di lunedì vengono saltati Mercurio e Venere, e così di seguito. Nel cap. 348 [III 203.29] Ibn 'Arabī afferma che il pianeta che governa, per disposizione divina, la prima ora del dì (*nahār*) di un certo giorno è quello che governa quel giorno. La prima ora del dì della domenica è quindi governata dal Sole, e la prima ora del dì del lunedì è governata dalla Luna; tra i due giorni vi sono 24 ore, cioè tre cicli di 7 ore/pianeti, seguiti da tre ore corrispondenti rispettivamente al Sole [22], a Venere [23] e a Mercurio [24], per cui la prima ora del dì successivo è necessariamente governata dalla Luna. Ibn 'Arabī non afferma esplicitamente che le ore successive alla prima sono governate ciascuna da un pianeta [anche se nei capitoli 71 (I 646.2) e 371 (III 433.26) afferma che il pianeta che governa un certo dì lo fa in modo esclusivo solo nella prima e nell'ottava ora, mentre per il resto del tempo esercita la sua autorità mediante i suoi luogotenenti (*nawwāb*)], ma questa affermazione, per le 12 ore del dì, si trova nel *Kitāb šams al-ma'ārif al-kubrā* di Aḥmad al-Būnī, contemporaneo di Ibn 'Arabī, a pag. 29-31 della traduzione spagnola di Jaime Coullaut Cordero, nel secondo volume della sua tesi dottorale, Università di Salamanca, 2009. Una tavola in cui sono esattamente riportati i pianeti corrispondenti alle ore del dì e della notte di ogni giorno di una settimana, intitolata *Tauola de i Signori del hore ineguale*, si trova curiosamente nel *Trattato sull'uso della sfera* (1569) scritto dal domenicano Ignazio Danti, astronomo, matematico e geografo, morto vescovo ad Alatri nel 1586.

958 Negli altri testi in cui Ibn 'Arabī tratta delle corrispondenze dei Profeti con i Cieli Aronne è sempre correlato con il terzo Cielo, mentre Giovanni è talora associato ad Aronne, come nei capitoli 198 [II 446.18] e 371 [III 445.16], talora associato a Gesù nel secondo Cielo, come nei capitoli 167 [II 247.9] e 367 [III 346.20 e 33], talora associato ad entrambi, come nel capitolo 198 [II 455.28 e 33], e talora non è affatto menzionato, come nel *Kitāb al-isrā'*. Lo stesso Ibn 'Arabī afferma nel cap. 15 [I 155.2] che vi è indecisione (*taraddud*) riguardo all'associazione di Giovanni con Aronne e Gesù nei rispettivi Cieli.

959 Gesù, in occasione della sua seconda venuta, sarà il sigillo dell'Intimità universale e dopo di lui non vi saranno più Intimi. Entrambi i commentatori riferiscono il termine sigillo a colui che sigillerà una certa stazione.

Di sabato Abramo, su di lui la Pace, indirizza verso di esso un segreto per mezzo del quale ha scienza di come trattare con garbo i nemici e del momento in cui è necessario combatterli.

Queste sono le Presenze dei Sostituti (*abdāl*)⁽⁹⁶⁰⁾. Comprendi e sarai guidato, sii contento di ciò che hai e medita queste allusioni: sarai felice.

Talvolta essi [Profeti] indirizzano verso di esso altri segreti ma noi ci siamo limitati ad enumerare questi in quanto sono i primi che arrivano ad esso.

[272] La dimora dei mesi stabiliti (*muqaddara*)⁽⁹⁶¹⁾

Sappi, figliolo, che il cuore ha delle dimore presso il Vero nelle quali sosta solo in un certo momento, o sotto l'aspetto del tempo o sotto l'aspetto del suo [del momento] significato. Se è dal lato del suo significato [il cuore] ottiene ciò in giorni esigui. Se i significati coincidono coi tempi, con il loro trascorrere esso ottiene cosa dopo cosa, finché l'anno è finito, talvolta durante più di un anno e può durare anni, in proporzione al suo combattimento interiore, alla sua capacità ed alla sua purezza di natura.

Sappi che per il significato di *al-Muḥarram*, che nell'anno è la sede dell'inizio [cioè il primo mese], è vietato (*yaḥrumu*)⁽⁹⁶²⁾ all'aspirante di eccedere (*i'ṭidā'*) in esso⁽⁹⁶³⁾.

960 Le correlazioni dei sette giorni con i sette Sostituti sono riportate con maggiori dettagli nei capitoli 15 [I 155.3] e 198 [II 455.24]: il primo Sostituto è correlato con Abramo, con il settimo Cielo e con il primo clima, il secondo Sostituto è correlato con Mosè, con il sesto Cielo e con il secondo clima, e così via fino al settimo Sostituto, correlato con Adamo, il primo Cielo ed il settimo clima.

Ulteriori precisazioni sulle caratteristiche dei giorni della settimana si trovano nel *Kitāb at-tanazzulāt al-mawṣiliyya*, a pag. 135-204 dell'edizione citata.

961 Il verbo *qaddara* significa anche misurare e nel cap. 59 [I 292.3] Ibn 'Arabī precisa "il giorno intelligibile e misurato (*muqaddar*) viene indicato come il tempo esistente e per mezzo di esso si manifestano le settimane, i mesi, gli anni, e [anche questi] si chiamano giorni e sono misurati da questo giorno comune più piccolo che è suddiviso dalla notte e dal dì. Il tempo misurato è ciò che eccede questo giorno più piccolo con il quale si misurano gli altri giorni più grandi. È detto: "In un giorno la cui misura era di mille anni di quelli che voi computate" (Cor. XXXII-5) ed ha detto: "In un giorno la cui misura è di 50.000 anni" (Cor. LXX-4)".

962 Ibn 'Arabī spiega le caratteristiche dei mesi lunari con espressioni che derivano dal significato dei loro nomi: sia il participio *muḥarram*, che significa reso sacro, inviolabile, che il verbo *yaḥrumu*, derivano dalla stessa radice verbale.

963 Nel cap. 560 [IV 497.25] Ibn 'Arabī afferma: "Guardati dall'eccedere (*i'ṭidā'*) nella preghiera (*du'ā*) e nella purificazione, poiché ciò è biasimevole e non è un'atto di adorazione. Un esempio di eccesso nella preghiera è che tu chieda la rottura di un legame o cose simili, mentre l'eccesso nella purificazione è l'abbondare nell'uso dell'acqua ed il fare più di tre volte i gesti dell'abluzione". Entrambi i commentatori intendono invece *i'ṭidā'* come trasgressione.

Durante (*fī*)⁽⁹⁶⁴⁾ *Ṣafar* egli [il cuore o l'aspirante] sgombra (*yuhli*)⁽⁹⁶⁵⁾ la sua Terra dall'erba delle consuetudini e dagli alberi delle opposizioni e le tramuta con i combattimenti interiori.

Durante *Rabīʿ al-awwal* cresce (*yanbutu*) nella sua Terra l'erba (*rabīʿ*) dei comportamenti.

Durante *Rabīʿ at-tānī* cresce in esso [cuore] l'erba degli avvistamenti (*mulāḥazāt*), che sono il primo inizio delle teofanie e che i nostri compagni indicano con l'espressione gusto spirituale (*dawq*).

Durante *Ġumādā l-ūlā* vi è il suo stazionare (*ġumūd*) nei segreti che arrivano ad esso.

Durante *Ġumādā t-tānī* vi è il suo stazionare nelle luci che arrivano ad esso.

Durante *Raġab* vi è la magnificazione (*taʿẓīm*)⁽⁹⁶⁶⁾ delle ispirazioni che arrivano (*wāridāt*) per quanto concerne Colui che dona, non quanto ad esse stesse, e questa è la stazione della Singolarità (*fardāniyya*). In questo mese per esso [il cuore] non vi è altro che lo veli ed esso è tenuto a rigettarlo o a combatterlo [l'altro].

Durante *Šaʿbān* vi è la suddivisione (*tašʿīb*) di queste ispirazioni nei *barzaḥ*, affinché esso abbia scienza delle loro stazioni spirituali e della loro gente, e questa è la sede del distinguere (*tafṣīl*).

[273] Durante *Ramaḍān*⁽⁹⁶⁷⁾ vi è la rottura del corso abituale degli avvenimenti per l'affermazione dei segni, o per la Profezia o per l'Intimità a seconda della sua stazione. Quanto ai tempi attuali si tratta specificamente dell'affermazione dell'Intimità, poiché la Missione e la Profezia sono state interrotte.

Durante *Šawwāl*⁽⁹⁶⁸⁾ vi è per esso, al momento dell'arrivo, il sollevamento dei veli dai segreti del Mondo, ed esso [così] conosce come guidarli [gli altri uomini]⁽⁹⁶⁹⁾ e richiamarli ad Allah, sia Egli esaltato.

Durante *Dū l-Qaʿda* vi è il suo sedersi (*quʿūd*) per la guida (*iršād*) e la conduzione (*hidāya*).

964 Può essere sottinteso “il suo significato”, riportato per il primo mese, per cui invece di “durante” si potrebbe tradurre: “per il significato di”, ma ho preferito attenermi alla lettura immediata.

965 Il verbo *ṣafira* significa essere vuoto, sgombro, e nella seconda e quarta forma significa sgombrare.

966 Il verbo *raġiba* significa avere paura, venerare e magnificare.

967 Questo nome deriva da un verbo che riferito alla Terra significa che essa è stata fortemente scaldata dal sole, sì da bruciare i piedi. Il riferimento alla rottura del corso abituale degli avvenimenti può essere legato anche al digiuno rituale obbligatorio in questo mese.

968 Questo nome deriva dal verbo *šāla*, che significa alzarsi, sollevarsi. *Šawwāl* è anche il nome della coda dello scorpione, che è spesso innalzata.

969 Questa è la lettura di entrambi i commentatori, poiché il pronome suffisso *him*, plurale maschile, non può riferirsi né ai veli, né ai segreti, entrambi plurali di genere femminile in arabo.

Durante *Dū l-Ḥiġġa* vi è il suo peregrinare con essi [uomini] dagli Atti agli Attributi e dagli Attributi all'Essenza, con la caratterizzazione e la realizzazione che sono necessarie ⁽⁹⁷⁰⁾. Qui si raggiungono le mete, si unificano le cose visibili e quelle nascoste, e si riuniscono le aspirazioni e le volontà. E qui vi è l'inizio di un'altra costituzione naturale (*naṣ'a*) nelle Presenze divine, ed Allah è colui che accorda il successo.

[274] La dimora del cuore di colui che pratica lo *dīkr* ⁽⁹⁷¹⁾ ed i segreti che gli sono propri

Sappi, figliolo – che Allah ti celebri tra coloro che sono presso di Lui, così come tu Lo hai celebrato ⁽⁹⁷²⁾ – che quando il cuore è abitato dall'adorazione pura (*ihlās*), dalla remissione (*taslīm*) al comando divino, dal riflettere su ciò che procede dai regimi di Allah, sia Egli esaltato, e dal fare affidamento (*tafwīd*) in Lui, sia Egli glorificato, in ogni stato che gli arriva da Lui, allora è un cuore che pratica lo *dīkr* ⁽⁹⁷³⁾, anche se è silente con la sua lingua, e non solo se dice: “Allah, Allah”. Certamente lo *dīkr* della lingua, secondo le varie specie dello *dīkr*, è inizialmente necessario quando ci si incammina verso l'ottenimento di questa stazione. C'è chi entra in essa con lo *dīkr* di Sahl ibn 'Abd Allāh at-Tustarī: “Allah è con me, Allah mi guarda, Allah è testimone su di me” ⁽⁹⁷⁴⁾. Il beneficio di questo *dīkr* è che colui con cui è Allah, che lo guarda e che testimonia su di lui, non può disobbedirgli.

970 Altri riferimenti ai dodici mesi lunari si trovano nel cap. 71 [I 622.33] ove Ibn 'Arabī precisa: “I Nomi divini che appartengono ai mesi lunari sono: *Ramaḍān* per il mese di *Ramaḍān*, “Colui che solleva (*ar-rafi'*)” per *Ṣawwāl*, il Misericordioso (*ar-rahmān*) per *Dū Qa'ḍa*, “Colui che vuole (*al-murīd*)” per *Dū Ḥiġġa*, “Colui che proibisce [o che rende sacro] (*al-muḥarrim*)” per *al-Muḥarram*, “Colui che sgombra (*al-muḥlī*)” per *Ṣafār*, “Colui che dà la vita (*al-muḥyī*)” per *Rabī' al-awwal*, “Colui che fa tornare (*al-mu'īd*)” per *Rabī' al-āḥir*, “Colui che trattiene (*al-mumsik*)” per *Ġumādā l-ūlā*, il Signore (*rabb*) nel senso di “Colui che staziona (*al-tābit*)” per *Ġumādā l-āḥira*, l'Immenso (*al-ʿazīm*) per *Raġab*, “Colui che distingue (*al-fāṣil*)” e “Colui che giudica (*al-ḥakīm*)” per *Ṣa'bān*, e ciò che è contenuto nel significato di ciascuno di questi Nomi divini”, e nel cap. 90 [II 174.6] ove afferma: “Per noi il mese più eccellente è il mese di *Ramaḍān*, poi il mese di *Rabī' al-awwal*, poi il mese di *Raġab*, poi *Ṣa'bān*, poi *Dū l-Ḥiġġa*, poi *Dū l-Qa'ḍa*, poi *Muḥarram*. Qui si arresta la nostra conoscenza sul grado di eccellenza dei mesi lunari”.

971 Il verbo *ḍakara*, da cui deriva come sostantivo il termine *dīkr*, significa ricordare, menzionare e magnificare o celebrare. Mentre gli ultimi significati sono correlati con la parola o con la scrittura, il primo è un atto primariamente interiore, come espresso dall'italiano *ricordare* e dallo spagnolo *recordar*, la cui etimologia è “richiamare al cuore”; questo riferimento al cuore non si trova invece nell'inglese *remember* o *recollect*, nel francese *se souvenir* e nel tedesco *erinnern*. Ho lasciato il termine *dīkr* in trascrizione araba in quanto a seconda del contesto può riferirsi al solo *dīkr* della lingua, per cui significa menzione, o allo *dīkr* del cuore e della lingua, o al solo *dīkr* interiore.

972 Possibile riferimento allo *ḥadīṭ*: “Non si riunisce un gruppo in una delle case di Allah, recitando il Libro di Allah e studiandolo insieme, senza che scenda su di loro la *Sakīna*, che la Misericordia li copra, che gli Angeli li circondino e che Allah li celebri a coloro che sono presso di Lui”, riportato da Abū Dā'ūd, VIII-14, e da Ibn Māğah, introduzione-17.

973 Abrār Aḥmad Shāhī, invece di *dākir* ha adottato la variante *tāhir*, puro, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750.

974 Nel *Kitāb al-ḥalwa*, a pag. 43 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “Ho fatto entrare un nostro aspirante

C'è chi entra in essa specificamente con il Nome dell'Essenza [cioè Allah], e questo era il metodo dell'Imām Abū Ḥāmid [al-Gazālī] e di un gruppo dei miei Maestri che ho incontrato mentre lo praticavano, e che mi hanno ordinato di adottarlo ⁽⁹⁷⁵⁾. Egli continua in questo modo, all'inizio delle stazioni dello *dikr*, finché tutto il suo interno non ne viene riempito e non resta in lui sostanza indivisibile che non proferisca da se stessa questo *dikr*, al punto che lo stato dello *dikr* lo domina completamente ⁽⁹⁷⁶⁾. Egli non vede nell'esistenza nulla su cui cada il suo sguardo che non pronunci lo *dikr* che egli pratica, ed anche se in quel momento ci fossero mille persone con mille *dikr* differenti, tutte dominate dallo stato, ciascuna di esse vedrebbe il Mondo pronunciare lo *dikr* che essa pratica. Egli non smette di praticare lo *dikr* dalla prima stazione di quel viaggio finché non arriva alla settima stazione ⁽⁹⁷⁷⁾, e quando è arrivato alla settima stazione, che è il punto di arrivo finale di colui che pratica lo *dikr*, non c'è per lui alcun altro bersaglio (*marmā*) da raggiungere ⁽⁹⁷⁸⁾.

con lo *dikr* di Sahl ibn 'Abd Allāh, che lo aveva ricevuto dallo zio materno, e che è: "Allah è con me, Allah mi guarda, Allah è testimone su di me", e per mezzo di esso ha ottenuto l'apertura (*fath*) in quattro giorni. Quanto a me ho ottenuto l'apertura per mezzo di esso in un quarto di notte". Su questo *dikr* e sui suoi effetti si può consultare il suo *Kitāb natā'ig al-adkār*, a pag. 89-100 dell'edizione curata da 'Abd al-Bāqī Miftāḥ, Mu'assasat Ibn al-'Arabī, Cairo, 2021.

975 Questo era lo *dikr* di Abū l-'Abbās al-'Uraybī, che fu il primo Maestro terreno di Ibn 'Arabī, come egli precisa nel cap. 361 [III 300.1]. Nel cap. 560 [IV 497.32] è riportato il seguente aneddoto: "Gli chiesi un giorno: "Perché non reciti *lā ilāha illā Allāh*? cercando con la mia domanda di beneficiare del suo insegnamento" ed egli mi rispose: "Figliolo, i soffi (*anfās*) di colui che respira sono in mano di Allah, non nelle mie, ed ogni lettera è un soffio. La mia paura è che quando dico *lā* (cioè: non) per recitare *lā ilāha illā Allāh*, il soffio che porta il *lā* sia il mio ultimo soffio e di morire così nella terribile solitudine della negazione". Lo stesso episodio è riportato nei capitoli 67 [I 329.2], 73, questione CXIV [II 110.23], e 138 [II 224.34].

976 Nel cap. XVIII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 172 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: "Egli, sia esaltato, siede con colui che Lo menziona [o Lo ricorda] ed il Compagno assiso è attestato da chi pratica lo *dikr*. Se colui che pratica lo *dikr* non contempla il Vero che siede con lui non è uno che ricorda. Lo *dikr* di Allah pervade tutto il servitore e non colui che Lo menziona solo con la sua lingua, poiché in quel momento il Vero siede specificamente con la lingua, che Lo vede, mentre l'uomo non Lo vede con ciò con cui vede, cioè la vista. Comprendi questo segreto riguardante lo *dikr* di coloro che sono distratti: la parte che menziona del distratto è senza dubbio presente, e Colui che è menzionato siede con essa ed essa Lo contempla, ma il distratto in quanto tale non pratica lo *dikr*; ed Egli non siede con chi è distratto. L'uomo è molteplice, non è uno nell'entità, mentre il Vero è Uno nell'entità e molteplice per i Nomi divini, così come l'uomo è molteplice per le [sue] parti, e lo *dikr* di una parte non implica necessariamente lo *dikr* di un'altra: il Vero siede in compagnia della parte che pratica lo *dikr*, mentre l'altra è caratterizzata dall'oblio dello *dikr*".

977 Non ho trovato nelle opere di Ibn 'Arabī che ho potuto consultare altri riferimenti su queste sette stazioni dello *dikr*; la dimora successiva viene in seguito definita la seconda stazione e l'ultima dimora è descritta in termini che suggeriscono che si tratta della settima stazione, ma tra queste due Ibn 'Arabī ne menziona solo un'altra, senza precisare a quale stazione si riferisca. Aṣ-Ṣalāḥī cita il *Kitāb laṭā'if al-i'qām*, da lui erroneamente attribuito ad al-Fargānī, in cui l'autore elenca sette gradi di *dikr*, ed un testo di al-Ġāmī, di cui non cita la fonte, in cui i sette giorni della settimana sono correlati con la manifestazione di 10.000 veli per ogni giorno. Al-Kurdī menziona invece sette diverse stazioni senza fare esplicito riferimento ad Ibn 'Arabī.

978 Riferimento allo *ḥadīṭ*: "al di là di Allah non c'è bersaglio (*marmā*) [che si possa raggiungere]", riportato solo da Mālik, XLIII, ma spesso citato e commentato da Ibn 'Arabī: cfr. l'introduzione [I 38.27], ed i capitoli 72 [I 721.9], 130 [II 214.35], 133 [II 220.24], 198 [II 436.15], 250 [II 552.4], 344 [III 177.9], 355 [III 247.35], 410 [IV 13.32 e 14.4], 514 [IV 154.3], 553 [IV 193.20], 558 [IV 214.12 e 324.29], e 559 [IV 330.5 e 399.11].

.....

Sappi che Allah, sia Egli esaltato, ha dei segreti che sono conservati presso di Lui come tesori nelle mani di messaggeri nobili e pii ⁽⁹⁷⁹⁾ che vengono chiamati “i testimoni”. Quando il cuore arriva in questa settima stazione dello *dikr*, il Vero, sia Egli esaltato, gli indirizza ogni giorno come dono da parte Sua 70.000 segreti ⁽⁹⁸⁰⁾ riguardanti sia il suo esteriore che il suo interiore ⁽⁹⁸¹⁾, ma ciò per mezzo di questi Angeli, i testimoni di Allah sul cuore del servitore. Quando essi passano sul suo cuore egli sente allora la glorificazione del Pleroma Supremo nella sua anima. **[275]**

Metà di questi Angeli entrano dalla porta del mondo del *Malakūt* con i segreti riguardanti l'esteriore ed attraversano il campo del cuore per poi uscire dalla porta del mondo della testimonianza. L'altra metà entra dalla porta del mondo della testimonianza con i segreti che riguardano l'interiore ed esce dalla porta del mondo del *Malakūt*. Essi non ritornano mai, bensì Allah, sia Egli esaltato, porta secondo lo stesso percorso altri testimoni con altri segreti, in modo da far vedere a questo cuore ciò che dei Suoi segni e dell'immensità del Suo *Malakūt* accresce in esso la magnificazione e la conoscenza di se stesso.

Se questo cuore si appoggia a loro [Angeli], familiarizza con loro e li prende come compagni essi restano con lui ed esso resta con loro. Essi sono i testimoni contro di lui per essersi fermato con loro se esso cerca di ottenere una stazione più elevata di quella e gli viene detto: “La tua *himma* non si è innalzata a questo, pur avendo tu realizzato che le aspirazioni (*himam*) servono per arrivar[vi], ma la tua ricreazione (*tanazzuh*) nel mondo del *Malakūt* ti ha velato”. E se il cuore nega ciò, ed è inevitabile che lo neghi, questi Angeli discesi da lui con questi segreti testimoniano contro di lui, ed allo stesso modo testimoniano contro di lui i suoi segreti per il suo attaccamento ad essi ed il suo essere assorbito in essi. La testimonianza degli Angeli depositari dei segreti è verbale, mentre la testimonianza dei segreti è di fatto. Allora il cuore è sopraffatto dall'argomento (*huḡḡa*) e “ad Allah spetta l'argomento decisivo” (Cor. VI-150) su chiunque. O meschino, medita questa sezione ed osserva dov'è il tuo cuore rispetto a questi cuori, dov'è la tua veduta (*mašhad*) rispetto a queste vedute e la tua bevanda (*mašrab*) rispetto a queste bevande. Egli li ha vivificati [i cuori] ed ha vivificato per mezzo di essi. Che Allah ponga noi e voi tra coloro il cui luogo di arrivo è delizioso e la cui veduta è esaltante. Amen.

979 Riferimento a Cor. LXXX-15 e 16. Vedi nota 915.

980 Nel cap. 6, in una sezione dedicata alle corrispondenze tra micro e macrocosmo, Ibn 'Arabī precisa [I 120.30] che il cuore è il corrispettivo nell'uomo della Casa visitata (*al-bayt al-ma'mūr*), menzionata in Cor. LII-4), ed in uno *ḥadīth* riportato da al-Buḥārī, LIX-6, Muslim I-259, e da Ibn Ḥanbal, III-148 e 153, IV-209, viene affermato che: “Ogni giorno entrano [in essa] 70.000 Angeli, che non vi fanno mai più ritorno”. La Casa visitata, che è l'equivalente celeste della Ka'ba terrestre e che è denominata anche la [Casa] distante (*ad-durāḥ*), si trova nel settimo Cielo [capitoli 198 (II 443.8 e 453.1), 307 (III 29.30), 367 (II 341.29), e 371 (III 438.5)], e come viene precisato nel cap. 198 [II 443.15]: “essa ha due porte [... i 70.000 Angeli] entrano dalla porta orientale, in quanto è la porta dell'apparizione delle luci, ed escono dalla porta occidentale, in quanto è la porta dell'occultamento delle luci che se ne vanno”.

981 In arabo non vi sono maiuscole, per cui il possessivo “suo” può essere riferito sia al cuore ed al suo possessore, che ad Allah, nel qual caso si tratta dei Suoi Nomi “l'Apparente” ed il “Nascosto”. Al-Kurdī ammette entrambe le letture, mentre aṣ-Ṣalāḥī adotta la prima.

[276] La dimora di colui che si estingue allo *dīkr* per mezzo di Colui che è menzionato (*al-maḍkūr*) ⁽⁹⁸²⁾.

Sappi, figliolo, che Allah ti isola da ogni essere contingente e ti avvolga con le ali della gelosia e della preservazione (*ṣawn*), che il cuore su cui passano questi segreti testimoni e che quando li vede vede direttamente questa misura immensa del Malakūt, e vede che essi sono assoggettati al potere del loro assoggettatore (*muṣaḥḥir*) come lui stesso, non sosta da loro per fermarsi, ma per prenderli come aiuto per ciò a cui la *himma* è connessa e verso cui sale.

Se questa attitudine persiste in esso e gli Angeli lo cercano [il cuore] insieme ad essi [segreti] e non lo trovano se non occupato in qualcosa di più elevato, allora il Vero conosce la veridicità e l'indirizzamento (*tawāḡḡuh*) di quel cercatore e lo sottrae ad ogni essere esteriore a lui, poi lo fa sostare con i suoi esseri [interiori, o modi d'essere (*akwān*)], e questa è la sua quota ed è una sosta intermedia (*barzaḥī*). Se esso non si arresta e li considera [gli esseri interiori] come ha considerato gli altri [quelli esteriori], viene sottratto agli esseri della sua anima e dall'osservazione di ogni essere in modo assoluto.

Questa è la stazione a cui alludeva l'autore de "Le soste e la parola (*al-mawāqif wa-l-qawl*)" ⁽⁹⁸³⁾ quando disse: "Il Vero mi ha fatto sostare in una sosta al di là delle soste e mi ha detto: Ogni parte del mondo (*kawn*) è un velo (*ḥiḡāb*)" ⁽⁹⁸⁴⁾.

E quando il cuore vi arriva e viene sottratto in modo totale [agli esseri] estinguendosi allo *dīkr* per mezzo di Colui che è invocato, i segreti lo cercano alacremenente, il Pleroma supremo anela alla sua glorificazione, e tra lui e loro vengono frapposti 70.000 veli divini, al di sotto dei quali si arrestano coloro che sono presi d'amore [cioè il Pleroma supremo] per lui. Se esso si ferma qui, questa è la sua stazione da cui non si allontanerà.

982 Al-Kurdī interpreta "per mezzo di Colui che è menzionato" come "per mezzo della contemplazione di Colui che è menzionato".

983 Si tratta di Muḥammad ibn 'Abd al-Ġabbār an-Niffārī, originario di Niffar, l'antica Nippur, in 'Irāq, e morto in Egitto nell'anno 354 dall'Egira. Su di lui si può consultare il libro di Arthur John Arberry intitolato *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Muḥammad Ibn 'Abdī 'l-Jabbār Al-Niffārī*, E.J.W. Gibb Memorial Trust, Londra, 1935, che include l'edizione araba e la traduzione inglese dell'opera menzionata da Ibn 'Arabī.

984 Il brano citato è l'inizio della XXXVI sosta, riportata a pag. 72 della traduzione ed a pag. 63 dell'edizione curate da Arthur John Arberry. Nel testo di Ibn 'Arabī il termine "velo" sostituisce il termine "sosta (*mawqif*)" che si trova nell'edizione citata, come pure in altri manoscritti e nel Commento (*ṣarḥ*) di 'Afīf ad-Dīn at-Tilimsānī; quest'ultimo, morto nell'anno 690 dall'Egira all'età di 80 anni, afferma d'altra parte che il testo delle "soste" è una compilazione redatta dal figlio o da un nipote di an-Niffārī. Ibn 'Arabī menziona questa sosta anche nel cap. 279 delle *Futūḥāt* [II 609.24], ove fornisce molti dettagli sul significato delle soste; questo lungo brano è stato tradotto da Arberry a pag. 8-11 dell'introduzione [il riferimento II, 805 è tratto dalla prima edizione delle *Futūḥāt*, pubblicata al Cairo nel 1853]. Al-Kurdī spiega che lo *dīkr* fa parte del mondo e quindi è necessario che il servitore si estingua ad esso e resti Colui che è menzionato.

.....

[277] La dimora di colui che si estingue a Colui che è menzionato per mezzo di Colui che è menzionato

Se il cuore si estingue a Colui che è menzionato per mezzo di Colui che è menzionato, tra lui ed il possessore della stazione precedente vengono frapposti 700.000 veli. Quanto a ciò che esso ottiene da queste stazioni non è possibile descriverlo né definirlo, poiché non c'è nulla che sia simile né paragonabile ad esso.

La dimora di colui che si estingue a Colui che è menzionato per Colui che è menzionato, non per mezzo di Colui che è menzionato

Se esso si estingue a Colui che è menzionato per (*li*) Colui che è menzionato, non per mezzo (*bi*) di Colui che è menzionato, si tratta dell'estinzione più elevata ⁽⁹⁸⁵⁾, e qui è la meta oltre la quale non c'è bersaglio per un tiratore.

Ma in ciò ha luogo l'ordinamento gerarchico tra gli Inviati a modo (*namaṭ*) loro, i Profeti a modo loro e gli Intimi a modo loro, e ciascuno ha una razione d'acqua (*ṣirb*) nota: chi è più elevato [cioè gli Inviati] ottiene ciò che ha ottenuto chi sta più in basso ed un sovrappiù, e così di ogni dimora che precede essi hanno la quota più abbondante, Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* su di loro.

Quando il cuore puro estinto al primo ed all'ultimo ⁽⁹⁸⁶⁾ arriva a questa stazione, il Vero frapone tra lui e la gente della seconda stazione, [cioè quella] del "per mezzo", 7.000.000 veli, parte dei quali sono luminosi (*nayyir*) ed altri no. Quelli luminosi sono i veli delle luci, mentre quelli non luminosi sono veli di segreti, a differenza dei veli [dei gradi] inferiori a queste stazioni, poiché quelli luminosi [dei gradi precedenti] sono i veli del suo Malakūt proprio, e quelli non luminosi sono i veli degli altri, non quelli dei segreti, e questa è la differenza tra di loro. **[278]**

985 Nella sezione dedicata al secondo ponente [pag. 118] Ibn 'Arabī aveva precisato: "La perfezione in realtà c'è solo in chi contempla il suo Signore e la sua anima, e questo viene indicato dagli iniziati con l'espressione "permanenza della traccia (*rasm*)" ed è ciò che hanno detto an-Nahargūrī ed altri. Chi contempla il suo Signore senza contemplare nel contempo la sua anima, come ha detto uno di loro, è privo del vantaggio ed è imperfetto, poiché allora è il Vero Colui che contempla Se stesso per Se stesso, e così è [eternamente]". Al-Kurdī fa riferimento a questa frase per spiegare la differenza tra queste due ultime dimore: nella prima dimora Colui che è menzionato menziona Se stesso per mezzo di Se stesso e quindi il servitore non contempla la sua anima né per scienza, né per stato, mentre nella seconda il servitore si estingue a Colui che è menzionato a causa (*li-ağli*) di Colui che è menzionato, il che implica la permanenza della traccia e la contemplazione da parte del servitore della propria anima per stato, non per scienza.

986 Per entrambi i commentatori il primo si riferisce all'estinzione allo *dikr*, mentre l'ultimo per aṣ-Ṣalāḥī è l'estinzione per Colui che è menzionato e per al-Kurdī l'estinzione per mezzo di Colui che è menzionato.

La gente della nostra via ha velato questi segreti, e così ho fatto io. Li ho menzionati solo come avvertimento per il cuore assetato, affinché sappia che ci sono degli obiettivi che sono nascosti per lui, e quando ne prende conoscenza la *himma* lo porta a cercarli ed egli si metterà in viaggio verso di essi e forse li raggiungerà, se Allah vuole, e lo troveremo nella nostra bilancia nel Giorno della Resurrezione, poiché siamo stati noi a guidarlo ad ottenere queste stazioni.

Mi sono quindi limitato ad avvertire ed ho velato le loro realtà essenziali e ciò che c'è nelle pieghe di ogni loro stazione e segreto, come hanno fatto i nostri Maestri, Allah sia soddisfatto di loro, seguendo così il loro esempio. E se non fosse stato per via di imitazione, la stazione stessa lo comporterebbe, e la lode spetta ad Allah, il Signore dei Mondi.

Questa misura, figliolo, che Allah ti assista, ti basterà riguardo al cuore: sforzati dunque di far cessare ciò che ti ho menzionato in base a ciò che ti ha prescritto la Legge e di acquisire quelle qualità lodevoli, al fine di realizzare questa stazione.

Ci siamo astenuti per te di parlare dei segreti dei veli del cuore come la nube (*gān*), l'impurità (*rān*), la cecità (*amā*), la ruggine (*sada*), il nascondiglio (*kinn*), il catenaccio (*qufl*), ecc., dei loro gradi, e delle cause dei gemiti e degli strepiti, ed altro ancora.

Se vuoi sapere tutte queste cose leggi il nostro libro intitolato “*Le vie segnate* (manāhiḡ) *per l'ascesa*” (987) o [il libro] “*Il nodo del sagace*” (988).

Che Allah porti noi e te sulla via della rettitudine, poiché essa è il più grande carisma.

E sia lode ad Allah che ci ha fatto andar via la tristezza (*hazan*) (989), che dopo l'insonnia (*suhād*) ha prodotto per noi il piacere del sonno profondo (*wasan*) (990) e che non ci ha velato i Suoi segni, che sono di nobile origine, per mezzo dell'erba verde del letame (991). Egli è il Munifi-

987 Si tratta dell'opera menzionata nella nota 757.

988 Di quest'opera sono disponibili due traduzioni, la prima a cura di Carmela Crescenti, intitolata *Il nodo del sagace*, Mimesis, Milano 2000, la seconda a cura di Max Giraud, intitolata *Traité sur l'Homme Universel*, Albouraq, Parigi, 2018. Al-Kurdī riporta nel commento due estratti della prima parte del cap. XIII [*Bāb an-nikāḥ wa-t-tawālud*] in cui intravede l'origine dei veli del cuore, mentre aṣ-Ṣalāḥī riporta integralmente il cap. XXI del *Kūtāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, pag 356-360 dell'edizione citata, ove vengono spiegate le cause dei gemiti (*zafarāt*) e degli strepiti (*waḡabāt*).

989 Riferimento testuale a Cor. XXXV-34.

990 Al-Kurdī correla l'insonnia all'attività della ragione e dell'immaginazione ed il sonno profondo alla sospensione di questa attività ed all'ingresso nella quiete dello svelamento e nel chiarore della visione attestante (*shuhūd*).

991 Riferimento allo *ḥadīṭ*, non recensito nelle raccolte canoniche: “Il Profeta, su di lui la Pace disse: “Guardatevi dall'erba verde del letame (*ḥadrā' ad-diman*)”. Gli venne chiesto cosa fosse ed egli rispose: “Una bella ragazza [cresciuta] in un cattivo terreno”. Ibn ‘Arabī lo riporta nel cap. 5 [I 104.5], ove spiega che la bella ragazza è

.....

cente, il Benefattore, il Possessore dei favori e dei doni, ed Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* su colui che [ci] ha guidato verso di essa [via] in segreto ed in pubblico.

[279] Il terzo levante, che concerne il tratto di carattere. L'ottava sfera, che riguarda la fede. La lalce lunare calante si è levata nell'anima dell'Imām che governa

il mondo del Ġabarūt e del Malakūt, ed ha reso felice

Vorrei sapere se il signore eccellente e saggio ha ascoltato colui che parla quando ha detto:

Noi siamo la schiera di Allah ⁽⁹⁹²⁾. *Chi si unirà a noi?* ⁽⁹⁹³⁾ *Ciò che diciamo seriamente* (ġiddu-nā) ⁽⁹⁹⁴⁾ *è da prendere sul serio* (ġiddun) *e ciò che diciamo per scherzo* (hazlu-nā) *è da prendere sul serio* ⁽⁹⁹⁵⁾. *Egli fa conoscere i segreti a chi vuole tra i Suoi amati* ⁽⁹⁹⁶⁾ *e di essi ci ha reso testimoni. Quando non ci vedete* ⁽⁹⁹⁷⁾ *chiedete di noi a Colui che ci conosce: quello è Allah, la Cui grandezza* (ġadd) *è immensa. Egli accorda i segreti a chi vuole di noi. Un tempo eravamo degli uomini con cui tubavano le colombe presso gli alberi di Minā* ⁽⁹⁹⁸⁾ *e lanciammo lì i sassolini dell'esistenza contingente* (kawn) *e fummo colpiti dalle frecce piumate dell'estinzione,*

questo basso mondo e che: “chi è gentile con lei e la ama, lei lo tratta male e gli è vietata l'altra vita”, e nel cap. 559 [IV 400.9].

992) L'espressione *ḥizb Allāh* ricorre in Cor. V-26 e LVIII-22. Il termine *ḥizb* può anche essere tradotto come partito, gruppo, fazione.

993 Al-Kurdi legge il *man* di *man yalḥaqunā* come un pronome interrogativo, mentre aṣ-Ṣalāḥī lo legge come un pronome relativo, il cui verbo è il primo del verso seguente, verbo che egli legge come passivo.

994 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb nella sua edizione vocalizza tre volte questo termine come *ġadd*, che significa fortuna, grandezza e ricchezza, come nel manoscritto Bayazid 3750 da lui non utilizzato, mentre Abrār Aḥmad Shāhī legge il primo ed il terzo *ġidd* come *ġadd*, malgrado i manoscritti Shehit Ali 1351 e 1431 ed Aya Sofya 2120 riportino tre *ġidd*. Ho adottato quest'ultima lettura perché coerente con lo *ḥadīṭ* citato nella nota successiva.

995 Entrambi i commentatori menzionano il seguente *ḥadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd XIII-9: “Tre cose quando fatte seriamente sono prese sul serio e quando fatte per scherzo sono prese sul serio: il matrimonio, il divorzio ed il riprendere [la moglie]”. Nel cap. 108 [II 192.9] Ibn 'Arabī afferma che: “La Via è tutta veridicità e serietà che non ammette lo scherzo” e nella poesia introduttiva del cap. 298 [II 686.33] si legge: “Lo scherzo dei più grandi va preso sul serio”.

996 Poiché il verbo *aṣhada* significa sia prendere come testimone che far vedere, far conoscere, questa frase si potrebbe anche tradurre: “Egli ha preso i segreti come testimoni di chi vuole tra i Suoi amati”.

997 Letteralmente: “Quando vi coglie cecità (amā) riguardo a noi”.

998 Minā è una valle che si trova ad alcuni chilometri a sud-est della Mecca ed è il luogo in cui durante il pellegrinaggio si effettua il rito del lancio dei sassolini, in commemorazione dell'episodio in cui Abramo venne interrotto da Satana durante il sacrificio del figlio ed Allah ordinò ad Abramo di lanciare dei sassi contro Satana.

e ci avvicinammo (izdalafnā) ⁽⁹⁹⁹⁾ alla stazione (zulfa) della riunione (ğamʿ). Forse Egli ha fatto sentire alla gente il colloquio di Colui che è desiderato (munā)? ⁽¹⁰⁰⁰⁾

“O Miei servitori, vedete forse ciò che vedo Io? O Miei servitori, forse che per Noi voi siete Me (hal bi-nā antum ana)?”.

La gente fu ammutolita e disse: “O nostro Signore, Tu sei il nostro Padrone e noi siamo i vicini (quranā)”.

O voi che servite Allah per avere ascoltato ⁽¹⁰⁰¹⁾, io sono lo spirito del vostro Padrone, il fedele dei fedeli ⁽¹⁰⁰²⁾,

io sono colui che cancella l'esistenza contingente dai vostri segreti, io sono il segreto del tesoro (kanz) e il tesoro non è me.

Io sono Gabriele ⁽¹⁰⁰³⁾ e questa è la mia saggezza, leggetela dunque ⁽¹⁰⁰⁴⁾ e scoprirete ciò che è nascosto. Sono venuto con il tawhīd per guidarvi; uccidete dunque le vostre anime ⁽¹⁰⁰⁵⁾ a causa nostra!

Apprendete da me riguardo a voi [o: in voi] una cosa stupefacente: troverete che il segreto presso di Lui (laday-hi) ⁽¹⁰⁰⁶⁾ è palese.

Distinguate gli stati nelle vostre anime ⁽¹⁰⁰⁷⁾ e non siate come un assertore che è messo alla prova (futina).

Invero la sobrietà (ṣaḥw) del servitore è ebbrezza (sukr) se gli è apparso il Mondo del Comando ed ha perso la ragione (iftatana),

così come la cancellazione (maḥw) è [solo] un'asserzione se nel suo [di chi asserisce] volto appaiono i segni della fiacchezza. [280]

999 Da questo verbo, ottava forma di *zalafa*, avvicinarsi, deriva Muzdalifa, nome di una delle tappe del pellegrinaggio, tappa che però si situa prima di quella di Minā in cui hanno luogo il lancio dei sassolini ed il sacrificio.

1000 Munā è un altro nome di Minā, da cui si differenzia solo per una vocale. Al-Kurdī afferma che si può leggere sia “il colloquio di Minā”, inteso come luogo, sia “il colloquio di Colui che è voluto (*murād*) o ricercato (*maṭlūb*)”. Nel cap. 72 [I 721.12] Ibn ‘Arabī spiega che il nome Minā è correlato con la forza del desiderio (*tamannī*).

1001 Entrambi i commentatori attribuiscono queste parole ad Ibn ‘Arabī in quanto supporto epifanico dello Spirito Muḥammadiano.

1002 In un brano precedente questa espressione era riferita a Gabriele [vedi nota 356]. Nella *Risālat rūḥ al-quds*, pag. 186 dell’edizione citata, Ibn ‘Arabī la correla con il Profeta o con Abū Bakr.

1003 Aṣ-Ṣalāḥī interpreta Gabriele come il supporto di manifestazione dell’Intelletto primo, che è uno degli aspetti o nomi dello Spirito Muḥammadiano, mentre al-Kurdī lo interpreta come il fedele custode (*amīn*) delle realtà essenziali, delle scienze, dei segreti e delle saggezze.

1004 Al-Kurdī correla la saggezza al contenuto del *Libro dei ponenti delle stelle*, mentre aṣ-Ṣalāḥī la restringe al contenuto della poesia.

1005 Riferimento testuale a Cor. II-45.

1006 Questa è la lettura di al-Kurdī, mentre per aṣ-Ṣalāḥī il termine *laday-hi* si riferisce all’apprendere, cioè: “nell’apprenderla troverete che il segreto è palese”.

1007 Nei versi che seguono vengono distinte le caratteristiche di stati contrapposti, come la sobrietà e l’ebbrezza, la cancellazione e l’affermazione, la reverenza e la familiarità, la contrazione e la dilatazione. A questi stati Ibn ‘Arabī ha dedicato rispettivamente i capitoli 247, 246, 252, 253, 239, 240, 218 e 219 delle *Futūḥāt*.

Dì a colui che è fermamente saldo (muṭbit) ⁽¹⁰⁰⁸⁾ nei suoi stati: “Sei diventato eccellente per il Vero e sei l’asilo di pace”.

La reverenza (hayba) non è timore (ḥawf); essa è un adab che il frutto squisito appena colto (al-‘adb al-ḡanā) ⁽¹⁰⁰⁹⁾ conosce.

Il suo stato è abbassare la testa senza piangere e provare lo sforzo senza fatica.

Chi è compagno inseparabile della familiarità (uns) ha il viso aperto quando discende (tadallā) verso un’amato e si avvicina (danā).

Egli guida le creature e manifesta la sua traccia (rasm) ringraziando: prestate dunque ascolto quando fa l’appello (addana).

Chi possiede la contrazione (qabḍ) è strano e singolare: quando vede su di sé la dilatazione si rattrista. Colui che è amico intimo della dilatazione (bast) nasconde per gelosia il danno da parte del suo Creatore e manifesta i [Suoi] favori;

non lo vedrai mai se non ridente; vedrai la bellezza (ḥusn) essere congiunta con lui.

Colui che possiede la himma percorre il suo viaggio notturno, scacciando il sonno.

Colui che possiede il tawḥīd è cieco e muto. Egli non dice “io (ana)”, e non è nemmeno un “io” ⁽¹⁰¹⁰⁾ O servitori dell’anima, cos’è questa cecità? Voi continuate ad adorare l’idolo.

Voi avete gestito l’apparenza dei vostri stati; per noi non c’è di voi se non ciò che è nascosto.

Procuratevi dunque la scienza dalle vostre opere, scienza di apertura spirituale, e bevetela come latte ⁽¹⁰¹¹⁾.

ed uscite con la morte dalle vostre anime: vedrete il Vero congiunto con voi.

Ed osservate ciò che brilla negli altri: troverete ⁽¹⁰¹²⁾ che esso è già contenuto in voi.

1008 O che afferma veracemente, a differenza di chi asserisce falsamente.

1009 La connessione tra il frutto squisito appena colto e l’*adab* forse dipende dal significato originale del verbo *adaba*, cioè invitare ad un banchetto, e questo frutto è invitante. La stessa espressione poetica ricorre anche nel prologo [I 8.3] e nel cap. 538 [IV 182.25].

1010 Sull’ultima parola di questo verso vi è discordanza tra i manoscritti: il manoscritto Yusuf Aga 5001 è illeggibile, i manoscritti Bayazid 3750, Shehit Ali 1351 e Aya Sofya 2120 non sono vocalizzati, nei manoscritti Shehit Ali 1431 e Majles 594 si legge *inā*, recipiente, vaso, nei manoscritti Fatih 2874 e 2875 e Azhariyya 2101 si legge *ana*, io. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *ana*, come aṣ-Ṣalāḥī, mentre Abrār Aḥmad Shāhī ha preferito la lettura *inā*. Nella traduzione ho seguito il commento di al-Kurḍī.

1011 Riferimento ad un *ḥadīth* riportato da al-Bukhārī, III-22, LXII-6, XCI-15, 16 e 34, Muslim, XLII-6, Abū Dā’ūd, XL-88, at-Tirmidī, XXXII-10, e da ad-Dārimī, X-13. Ibn ‘Arabī lo menziona nei capitoli 2 [I 57.29] ove precisa: “È in questo senso che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, interpretò il latte che aveva bevuto in sogno e del cui resto aveva gratificato ‘Umar. Gli fu chiesto: “Come lo interpreti, o Inviato di Allah?” ed egli rispose: “È la scienza””, 70 [I 592.6], 73, questione XXV [II 58.9] e questione XXXIX [II 66.22], 158 [II 257.6], 167 [II 279.23], 172 [II 292.7], 249 [II 550.10 e 551.8], 367 [III 341.12], 381 [III 507.12], e 558 [IV 219.30 e 220.1].

1012 In entrambe le edizioni al posto di *taḡīdū-hu* si legge *taḡdiu-hu*.

[281] La realtà essenziale (*ḥaqīqa*) di un condizionamento (*taqyīd*) che si è manifestata da Colui la Cui esistenza è assoluta ⁽¹⁰¹³⁾

Impari (*fardiyya*) ⁽¹⁰¹⁴⁾ nell'essenza ed unificata (*muttaḥida*) negli attributi, essa [la *ḥaqīqa*] è la Sua ombra (*ẓill*) ⁽¹⁰¹⁵⁾ distesa (*mamdūd*), la Sua stazione lodata ⁽¹⁰¹⁶⁾, ed il Suo stendardo felice ⁽¹⁰¹⁷⁾. Essa è il *kun* ⁽¹⁰¹⁸⁾ degli esseri, e da essa procedono le cose esistenti. Essa non ha cessato

1013 Al-Kurdī correla il titolo di questa sezione con i primi due dei quattro oggetti della scienza menzionati nel cap. 6 [I 118.33], cioè il Vero, che “è qualificato dall'esistenza assoluta” e la Realtà universale (*al-ḥaqīqa al-kullīyya*), che “appartiene al Vero ed al Mondo e che non è qualificata né dall'esistenza, né dalla non-esistenza”. Su questa Realtà si può consultare la nota 718 ed il testo a cui essa fa riferimento. Gli altri due oggetti della scienza sono il Mondo e l'Uomo universale.

Per aṣ-Ṣalāḥī invece si tratta della Realtà muḥammadiana o del rango della spiritualità muḥammadiana.

Il titolo di questa sezione è evidenziato come riportato nella traduzione, con un colore diverso dal testo o con un carattere più grande ed in grassetto, nei manoscritti Yusuf Aga 5001, Shehit Ali 1431, Fatih 2874 e 2875, ed Aya Sofya 2120 mentre nei manoscritti Azhariyya 2101 e Majles 594 include anche l'espressione *fardiyyat ad-dāt* che inizia la frase successiva; nel manoscritto Bayazid 3750 è evidenziata come titolo solo la prima parola. Abrār Aḥmad Shāhī ha invece incluso nel titolo anche la seconda espressione, *muttaḥidat aṣ-ṣifāt*, basandosi sul manoscritto Pir Pagaro.

1014 Ho tradotto impari per conservare il senso di “dispari” che in arabo è contenuto nel termine *fard*, ma qui il significato non è numerico bensì di attribuzione negativa, cioè “senza pari” o “singolare”. Va notato che aṣ-Ṣalāḥī legge l'espressione *fardiyyat ad-dāt* come un nome in stato costruito [mentre si tratta di uno stato costruito improprio (*idāfa lafẓiyya*)], cioè l'imparità dell'Essenza, ove l'essenza è quella divina, identificando così la *ḥaqīqa* con l'imparità dell'Essenza ed assimilandola poi con il rango della spiritualità muḥammadiana, in riferimento all'inizio del cap. XXVII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 221 dell'edizione citata, ove è affermato che la saggezza di Muḥammad era senza pari (*fardiyya*).

1015 Nel testo arabo l'aggettivo possessivo è di genere maschile e quindi è riferito a Colui la Cui esistenza è assoluta, conformemente al versetto: “Non vedi il tuo Signore come distende l'ombra?” (Cor. XXV-45). Nell'opera di Ibn 'Arabī Il simbolismo dell'ombra si applica a vari livelli: il Trono è l'ombra di Allah nell'aldilà e chi detiene il potere (*sultān*) è l'ombra [nel senso di protezione o riparo] di Allah sulla Terra [cap. 10 (I 137.23) e cap. 73, questione CI (II 101.2), conformemente a due *ḥadīṭ*]; “Il Mondo è ombra ed il Vero è Luce” [cap. 198 (II 466.23)]; “Il Mondo era nascosto nel Mistero (*gayb*) di Allah e quel Mistero era a guisa dell'ombra per la persona” [cap. 302 (III 12.2)]; “il Mondo sta al Vero come l'ombra sta alla persona; il Mondo è quindi l'ombra di Allah e questo è il modo in cui viene attribuita l'esistenza al Mondo” [*Fuṣūṣ al-ḥikam*, cap. IX, pag. 106]; “Questa Presenza intermedia (*barzakhīyya*) è l'ombra dell'Esistenza assoluta” [cap. 312 (III 47.14)]; “L'Uomo è l'ombra della Forma divina” [cap. 346 (III 190.21) e cap. 348 (III 201.10)]; “L'Uomo universale è l'ombra di Allah” [capitoli 359 (III 270.26), 360 (III 279.19) e 371 (III 430.15)].

1016 Questa espressione ricorre in Cor. XVII-79 ove è riferita ad una stazione riservata al Profeta Muḥammad nel Giorno della Resurrezione. Ibn 'Arabī nel cap. 73 nelle risposte alle questioni LXXIII e LXXIV di at-Tirmidī [II 86.22 e 87.15] spiega il significato di questa stazione precisando tra l'altro che essa è quella in cui risiedeva Adamo quando gli Angeli si prostrarono davanti a lui. Oltre ad essere la stazione del Profeta essa è anche una stazione divina, in quanto “è la perfezione della Presenza divina”.

1017 Ibn 'Arabī menziona diversi tipi di stendardo (*livā'*) differenziati dal nome che lo specifica. Qui l'aggettivo “felice (*sa'īd*)” sembra fare riferimento allo stendardo della lode che il Profeta riceverà e porterà nel Giorno della Resurrezione, e grazie al quale intercederà per tutta la sua comunità. Nel cap. 73, questione LXXVI [II 88.15] Ibn 'Arabī precisa che questo stendardo non è altro che la lode della lode; sul significato di questa espressione si può consultare la nota 890 a pag. 435 della traduzione del *Libro delle risposte arabe*, pubblicata nel n. 7 di *El Azufre Rojo*, Murcia, 2020.

1018 Entrambi i commentatori leggono *rukṇ*, angolo, al posto di *kun* e così sfugge loro la correlazione con il

di essere illuminata nei [sei] lati ⁽¹⁰¹⁹⁾, senza avere dei lati, e di essere equilibrata (*muʿadila*) nel volgersi (*iltifāt*) [verso un lato], senza mai volgersi, finché il Saggio Si rapportò (*qābala*) ⁽¹⁰²⁰⁾ ad essa con la Sua Essenza, allorquando la Sua Volontà fu connessa con l'esistenziazione dei Suoi esseri. Egli arrivò da essa dal lato dorsale (*ẓahr*) ed un'ombra si distese da essa come un fiume ⁽¹⁰²¹⁾: quest'ombra fu per essa una realtà essenziale sottile nella similitudine (*miṭāl*) e solida nell'equilibrio (*iʿtidāl*).

La sua [della *ḥaqīqa*] esistenza venne impressa in essa [ombra] secondo la comparabilità, così come l'Assoluto venne impresso in essa [*ḥaqīqa*] secondo l'incomparabilità. Essa è il simile occidentale (*garbī*), e la sua ombra è il simile intellettuale (*ʿaqlī*) ⁽¹⁰²²⁾, ed essa [ombra] fu la

testo a cui fa riferimento la nota 718. Nel *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-n-nūn*, a pag. 82 del secondo volume delle *Rasāʾil*, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017, Ibn ʿArabī afferma: “La *hā* [5 di valore numerico] preserva se stessa e preserva gli altri, mentre la *wāw* [6 di valore numerico] preserva solo se stessa. La *hā* e la *wāw* [congiunte] sono identiche al [pronome] *huwa* con cui si denomina la Personalità (*huwīyya*). L’altro” che questa *hā* preserva è una *kāf* [lettera usata per le similitudini], e la *kāf* è l'ombra del *kun*, in quanto *kun* è un'essenza la cui ombra è l'esistenza contingente (*kawn*): quando la Luce dell'Essenza divina colpì l'essenza del *kun* un'ombra si distese da esso, [ombra] che è identica all'esistenza contingente. Tra questa ed il Vero, sia Egli esaltato, vi è il velo del *kun*”.

1019 In quanto illuminata da tutti i lati essa è priva di ombra, poiché come ricorda Ibn ʿArabī nel cap. 559 [IV 435.9]: “Un'ombra si manifesta da una persona per mezzo di una luce solo quando questa luce [arriva] limitatamente ad uno dei suoi lati e la persona si trova rispetto ad essa da un determinato lato: solo allora appare l'ombra”.

1020 Letteralmente sarebbe “Si mise di fronte”, ma poiché subito dopo è detto che il Saggio, cioè il Vero o l'Esistenza assoluta, arrivò dal lato dorsale o posteriore, ho adattato la traduzione.

1021 Nel mondo sensibile le ombre non producono altre ombre, ma qui siamo ad un altro livello, in cui il termine ombra va trasposto simbolicamente, considerando i vari aspetti del suo significato: l'ombra esige una fonte luminosa, una persona o cosa su cui incide la luce ed un piano di proiezione; essa è un'immagine che riproduce i contorni della forma di una persona, ma non i suoi dettagli, a differenza dell'immagine riflessa in uno specchio. Nel cap. 346 [III 187.16] Ibn ʿArabī precisa inoltre che: “l'ombra di una persona è inseparabile da essa [in italiano si usa l'espressione “seguire qualcuno come un'ombra”], solo che talvolta è manifesta ai sensi e talvolta è nascosta, ma quando è nascosta è tuttavia intelligibile (*maʿqūl*) in essa [...] L'Uomo Universale rispetto al Vero è intelligibile in Lui come l'ombra quando non è visibile [...] L'ombra di Allah non cessa di essere con Lui e permane per la permanenza di Allah”; e nel cap. 312 [III 47.14] afferma: “Questa Presenza intermediaria [*barzakhīyya*] tra l'Esistenza assoluta e la non-esistenza assoluta] è l'ombra dell'Esistenza assoluta, dal Nome “la Luce” che viene attribuito alla Sua esistenza: è per questo che la chiamiamo ombra, e l'esistenza delle entità è l'ombra di quell'ombra; le ombre sensibili sono le ombre di queste cose esistenti nel mondo sensibile. Poiché l'ombra è nel regime della cessazione (*ẓawāl*) e non in quello dell'immutabilità, e le possibilità, anche se hanno ricevuto l'esistenza, sono nel regime della non-esistenza, esse sono state chiamate ombre per distinguerle da Chi ha un'immutabilità assoluta nell'esistenza, cioè Colui la Cui esistenza è necessaria, e da ciò che ha un'immutabilità assoluta nella non-esistenza, cioè l'impossibile (*muḥāl*)”.

1022 Da qui in poi il testo diventa particolarmente criptico, malgrado i tentativi di spiegazione da parte dei due commentatori. In questa frase si aggiunge la complicazione della discordanza dei manoscritti riguardo ai termini. Nei manoscritti Majles 594, Shehit Ali 1351, Pir Pagaro ed Asafiyya 58 si legge *garbī*, che è la lettura adottata da entrambi gli editori, mentre negli altri si legge *ʿarabī*; inoltre per il termine tradotto come “simile” alcuni manoscritti hanno in entrambi i casi *miṭl*, altri *maṭal*, ed uno ha *miṭl* per il primo e *maṭal* per il secondo.

Il riferimento all'occidente può essere spiegato dal fatto che in arabo *ẓill* si usa per le ombre prodotte dal sole prima di mezzogiorno, che quindi sono orientate ad Ovest, mentre dopo il mezzogiorno si usa il termine *fayʿ*, che indica le ombre orientate ad Est. Quanto al termine *ʿaqlī* esso può riferirsi all'Intelletto primo, che è il

Hyle ⁽¹⁰²³⁾ di ogni essere (*kā'in*), congiunto e separato (*muttaṣil wa-bā'in*) ⁽¹⁰²⁴⁾; da essa venne prodotto il mondo di quaggiù e l'aldilà, secondo il regime dell'armonizzarsi delle qualità naturali (*tabā'i*) ⁽¹⁰²⁵⁾ contrapposte.

Tra gli esseri vi è chi si è avvicinato ad essa [*haqīqa*] per la sua [dell'essere] sottilità e chi si è allontanato da essa per la sua grossolanità ⁽¹⁰²⁶⁾. E nell'arrivare ad essa sono in gruppi separati, e ciascuno si affretta verso l'ardore del suo [*haqīqa*] calore. E dove, poiché non è concepibile un dove a cui arrivare? E come, poiché ogni come (*kāf*) di comparabilità è bruciato?

E l'ombra che essa [*haqīqa*] proiettò fu una notte che declina (*gārib*) ⁽¹⁰²⁷⁾ e l'espansione della sua luce fu un giorno (*nahār*) che la [i.e. la notte] segue, ed essa [*haqīqa*] era un sole che ruota tra i due [notte e giorno] ⁽¹⁰²⁸⁾, senza venire né uscire. E quando per la stessa esistenza dei due balenò ad essa il desiderio di predominare, il Vero proiettò in essa la luce del governo (*tadbīr*) e della buona gestione, ed essa inviò il messaggero dell'imposizione legale (*taḳlīf*) verso il sottile ed il grossolano: “ciascuno agisce secondo la sua disposizione” (Cor. XVII-84), ogni luna piena è stata imprigionata nell'alone della sua aureola, e le stelle (*nuḡūm*) delle opere si sono levate nel cielo dell'equilibrio ⁽¹⁰²⁹⁾, e la fiamma (*ṣihāb*) ⁽¹⁰³⁰⁾ si è diretta sulle ombre per farle

primo essere manifestato dal *kun* divino. Se invece *ʿaqlī* è contrapposto ad *ʿarabī*, può essere inteso nel senso di “razionale” contrapposto al simile “letterale” o “arabo”.

1023 Ibn ʿArabī identifica più volte la Hyle (*hayūlā*) con la Sostanza pulviscolare o Materia (*habāʾ*) [capitoli 6 (I 119.26), 72 (I 721.5), 289 (II 647.35), 328 (III 107.1), 371 (III 420.35) e 390 (III 548.20)] precisando che il primo termine è quello adottato dai sapienti e dai filosofi, mentre il secondo è quello usato dalla gente della Via. Per al-Kurḍī il pronome “essa” è riferito all'insieme della *haqīqa* e della sua ombra, mentre per aṣ-Ṣalāḥī si tratta solo della sua ombra; questa lettura mi sembra confermata da un passo del cap. 6 [I 119.30] in cui Ibn ʿArabī afferma che l'esistenza della Realtà Muḥammadiana procede: “dalla Luce divina, dalla Sostanza pulviscolare e dalla Realtà universale”.

1024 Sia *zill*, ombra, che *kā'in* sono di genere maschile per cui i due aggettivi potrebbero riferirsi ad entrambi i termini. In un verso del cap. VII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 97 dell'edizione citata, si legge: “Solo il Vero permane, non resta alcun essere (*kā'in*), e quindi non c'è congiunto (*mawsūl*), né separato (*bā'in*)”. Quest'ultimo termine viene anche usato per indicare la donna che è stata ripudiata in modo irreversibile, e ciò si ricollega al simbolismo del matrimonio a cui fanno riferimento alcuni versi della poesia che conclude questa sezione.

1025 Si tratta delle quattro qualità, cioè il caldo, l'umido, il freddo ed il secco, dalla cui composizione a due a due derivano le caratteristiche degli elementi.

1026 Al-Kurḍī correla questa frase con i termini “congiunto e separato” del paragrafo precedente. Aṣ-Ṣalāḥī identifica coloro che si avvicinano ai Solitari ed ai Poli e coloro che si allontanano agli esseri velati.

1027 Il termine *gārib* ha la stessa radice di *garbī*, occidentale, che ricorre alcune righe prima.

1028 Nel cap. 11 [I 140.29] Ibn ʿArabī spiega che la notte ed il dì derivano dalla creazione del sole, che con la sua levata ed il suo tramonto divide il giorno (*yawm*) [terreno] in due metà, mentre il giorno [sidereo] è prodotto dal moto della sfera delle stelle fisse rispetto alla sfera dei segni zodiacali.

1029 Nel cap. 69 [I 646.1] Ibn ʿArabī precisa che il sesto cielo, cioè quello di Giove, è il cielo dell'equità (*ʿadl*) e dell'equilibrio e che l'ora di venerdì in cui venne creato l'uomo era governata dallo spirito di questo cielo. Nei capitoli 71 [I 643.26] e 560 [IV 492.14] è inoltre affermato che lunedì e giovedì “sono i due giorni in cui le opere vengono presentate al Signore dei Mondi”.

1030 Questo termine può significare anche meteora o stella cadente [vedi nota 315], ed in questo senso ricorre

fuggire, e l'astro (*kawkab*) ⁽¹⁰³¹⁾ si è diretto sulle luci per svilupparle, e ciascuno ⁽¹⁰³²⁾ conosce solo se stesso come uno che governa, vietando ed ordinando nel [suo] regno. [282]

E quando il mattino e la sera si succedettero, e già ciascuno di essi si era esteso con la sua realtà essenziale dell'altro, e quindi ciascuno si allontanò dall'altro e se ne stette in disparte ⁽¹⁰³³⁾.

L'astro disse ed aveva attaccato [l'altro], l'inizio di ciascuno di essi venne fatto essere la fine [alla fiamma] ⁽¹⁰³⁴⁾: “Cos'è questo contatto (*mumāss*) e cosa sono questi sensi (*hawāss*)?”, e la fiamma disse [all'astro]: “Cos'è questo tizzone (*miqbās*) e cos'è questa lampada (*nibrās*)?” e disputarono per lungo tempo, senza trovare una via di uscita.

Entrambi salirono al sole dell'esistenza, verso la Presenza del *tawhīd*, e ciascuno di essi si lamentò della strettezza della [propria] dimora (*ʿaṭan*).

[Il sole] disse: “Nessuno di voi è intelligente e sagace?! Perché ciascuno di voi non ha familiarizzato con colui che è il suo compagno per natura? E perché non avete considerato un abbassamento (*hafḍ*) ed un innalzamento (*rafʿ*) ⁽¹⁰³⁵⁾ che avvengano in equità, e non avete saputo che ciascuno di voi è un fondamento per la felicità dell'altro e che la saggezza di questa esistenza sta in voi? Perché non riflettete su ciò? Non è forse uno di voi femmina e l'altro maschio ⁽¹⁰³⁶⁾, e non siete forse un fondamento per i segreti delle trasposizioni simboliche?”.

in Cor. XV-18, XXXVII-10 e LXXII-9, mentre in Cor. XXVII-7 indica la fiamma di un tizzone (*qabas*). Ho adottato il secondo significato perché il contesto si riferisce al simbolismo della luce e l'astro e la fiamma sono i luminari rispettivamente del Cielo e della Terra, un po' come Sūrya ed Agni nella tradizione indù.

1031 Nella sezione dedicata alle otto luci ho tradotto *kawkab* come stella fissa, in quanto Ibn ʿArabī stesso ha qualificato il termine con l'aggettivo “fissa”, ma egli lo usa anche per indicare i pianeti, con o senza la specificazione di *sayyār*, viaggiante. In assenza di precisazioni ho adottato la traduzione astro, che è compatibile con ogni tipo di corpo celeste.

1032 Entrambi i commentatori riferiscono il pronome alla fiamma ed all'astro, che essi assimilano all'anima ed allo spirito. La prima è correlata con il grossolano, la notte, le figure ed il Trono generoso; il secondo è correlato con il sottile, il giorno, gli spiriti ed il Trono glorioso. Aṣ-Ṣalāḥī intende l'anima come lo spirito vitale, ma per il ruolo di governo che le viene attribuito nel testo essa corrisponderebbe piuttosto all'anima logica (*nāṭiqā*); al-Kurdī descrive l'astro come illuminante (*munīr*), riferendosi al primo verso della poesia conclusiva, il che lo assimilerebbe al sole, e precisa che la fiamma è il lato apparente o esteriore della luce ed il supporto di manifestazione dell'anima mentre l'astro è il lato nascosto o interiore della luce ed il supporto di manifestazione dello spirito.

Riporto questi estratti solo a titolo documentale, per far intravedere la difficoltà del testo, la cui comprensione secondo me è possibile solo tramite svelamento o tramite le spiegazioni del suo autore, nella misura dell'esprimibile.

1033 Questa situazione corrisponde ad un ripudio che precede il matrimonio, come aveva fatto notare al-Kurdī nel commentare il primo verso della poesia introduttiva di questa sfera. Il ripudio ed il matrimonio non vanno intesi in senso letterale, bensì in senso simbolico, come equivale ti alla separazione ed all'unione.

1034 Entrambi i commentatori riferiscono le frasi riportate ad un colloquio e non ad un soliloquio.

1035 Al-Kurdī fa notare che questi due termini sono quelli utilizzati per indicare la vocalizzazione in “i” ed in “u”.

1036 Entrambi i commentatori attribuiscono la natura femminile all'anima (*nafs*) e quella maschile allo spirito

Essi si sposarono quindi alla Presenza della similitudine ed il padrino fu il Grande, l'Eccelso, ed i due testimoni furono la Maestà e la Bellezza. Poi, per mezzo dell'invio (*inzāl*), partirono verso il Regno (*mulk*) ed asserirono la perfezione della consegna [*istirsāl*] ricevuta]. Uno disse: "Io sono il sovrano (*sultān*) dei giorni (*ayyām*)" e l'altro disse: "Io sono il sovrano delle notti". Allora la Grandezza [divina] (*kibriyā*) colpì entrambi con i dardi dei termini stabiliti (*āḡāl*) e fece loro gustare il sapore dell'essere allontanati dopo essere arrivati, ed essi scomparvero come scompaiono i signorotti (*aqyāl*) e restò Colui che dona i favori, la Cui perfezione è senza pari e la Cui magnificenza è unica.

Poi, dopo un attimo (*hīn*), il sole della realtà essenziale lanciò [i suoi dardi verso di essi] nel tappeto della stabilizzazione (*tamkīn*) ed intercedette per essi con l'intercessione di uno che è obbedito, di alto rango presso il Possessore del Trono (¹⁰³⁷), ed essi vennero fatti ritornare all'esistenza dopo la cancellazione (*maḥw*), e venne fatta gustare loro la dolcezza della sobrietà dopo l'ebbrezza. La fiamma delle figure (*aṣbāḥ*) (¹⁰³⁸) si assise sul Suo/suo Trono generoso (*karīm*) (¹⁰³⁹), riconoscendo all'astro l'eccellenza, e l'astro degli spiriti si assise sul Suo/suo Trono glorioso (*maḡīd*), riconoscendo alla fiamma la prodigalità (*badl*); si realizzò così la dipendenza (*iftiqār*) da parte di essi, ed intorno ad essa [dipendenza] avvenne la rotazione. Ed il nutrimento (*qūt*) di ciascuno di essi venne fornito per mezzo dell'altro **[283]** finché furono protratte le vite. Ed essi dialogano della misericordia e stanno in compagnia reciproca per mezzo della venerazione. E per loro il regno (*mamlaka*) fu unito fino al Giorno del Raduno (*ḡam*) (¹⁰⁴⁰), ed allora resterà il dare e scomparirà il trattenere, per la rimozione dell'obbligo

(*rūḥ*); questi due termini in arabo sono in effetti l'uno di genere femminile [quando *nafs* è inteso come anima, mentre inteso come persona è maschile] e l'altro maschile, ma nel testo si tratta di fiamma e di astro, che in arabo sono entrambi di genere maschile. La dualità maschio-femmina è un simbolo di tutte le coppie di complementari, come attivo-passivo, celeste-terrestre, interiore-estriore, sottile-grossolano, notturno-diurno. Su questo argomento si possono leggere i cap. III e IV di *La Grande Triade* di René Guénon, Gallimard, Parigi, 1957.

1037 Riferimento a Cor. LXXXI-20 e 21; vedi nota 299.

1038 Questo termine è sinonimo di forme (*suwar*) ma mentre quest'ultimo termine viene contrapposto ai significati intelligibili (*ma'ānī*), *aṣbāḥ* viene contrapposto agli spiriti (*arwāḥ*) e si riferisce in particolare alle forme del mondo sub-lunare.

1039 Nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfīz* Ibn 'Arabī identifica l'espressione Trono generoso con lo Sgabello (*kursī*), mentre il Trono glorioso, menzionato subito dopo, corrisponde all'Intelletto primo; vedi nota 173. Al-Kurdi attribuisce il possessivo "suo" ad Allah, mentre aṣ-Ṣalāḥī lo attribuisce alla fiamma ed all'astro, assimilando il primo trono al corpo, ed il secondo al cuore.

1040 Questa espressione ricorre in Cor. XLII-7: "[affinché] tu avverta del Giorno del Raduno, sul quale non c'è dubbio: una parte andrà in Paradiso ed una parte all'Inferno". Nel cap. 339 [III 154.16] Ibn 'Arabī precisa: "Il raduno si manifesta solo in tre sedi: nel contrarre il Patto (*miṭāq*), nell'istmo tra questo mondo e l'altro, e nella Resurrezione dopo la morte. Dopo questo non c'è alcun raduno che riunisca tutti, poiché dopo la Resurrezione ogni dimora è a sé stante con i suoi abitanti e quindi il mondo degli uomini e quello dei ḡinn non si riuniranno mai più dopo questo raduno".

legale (*taklīf*)⁽¹⁰⁴¹⁾, ed il grossolano sarà congiunto con il sottile, e la materia (*mādda*) sarà alla pari nella Presenza dell'equilibrio (*istiwāʿ*).

Una notte (ʿiṣāʾ) chiamai ad alta voce l'astro che illumina ⁽¹⁰⁴²⁾: *O tu che corrispondi alla luce della luna piena (badr)* ⁽¹⁰⁴³⁾ *del mattino,*
o mio amato, sono forse oggetto di biasimo (ḡunāḥ) se sono venuto da voi per una verità?
Dov'è il segreto dell'unione (wiṣāl) per Allah (bi-Llāh)? Dimmi di voi due ⁽¹⁰⁴⁴⁾: *nel ripudio o nel matrimonio?*
Forse un'opera in cui è possibile fare coppia? Sì! Ed il mio amore perduto (tahyām) per i bei volti ⁽¹⁰⁴⁵⁾.
Il tramonto ha sposato il mattino ed in quell'occasione il nostro Signore ha fatto apparire la luce dell'integrità (ṣalāḥ),
e la Terra dell'esistenza ha illuminato ed ha fatto apparire ogni cosa nascosta nel fondo delle valli.
Poi essi [i due astri] si ritirarono dall'esistenza per un tempo ⁽¹⁰⁴⁶⁾, *finché non scesero in campo gli eserciti dell'invenzione (iqtirāḥ)* ⁽¹⁰⁴⁷⁾,
e sostarono presso la collinetta della cancellazione finché non apparvero le falci lunari del dischiudersi (iftitāḥ).
Venne detto: "O astri, soffiare in modo benefico, come il vento che viene dal Sud (ḡanūb) ⁽¹⁰⁴⁸⁾; *e gioite della visione attestante, per stato e per scienza, ed accorrete alla ṣalāt al momento del riposo [pomeridiano] (rawāḥ)* ⁽¹⁰⁴⁹⁾".

1041 Al-Kurdī fa notare che il dare è connesso con la ricompensa o la retribuzione mentre il trattenere è connesso con l'imposizione legale, che è propria di questo mondo. Sulla cessazione dell'obbligo legale dopo la morte si può consultare la nota 20 a pag. 143 della traduzione del *Kitāb al-ḥaqq*, pubblicata nel n. 2 di *El Azufre Rojo*, Murcia, 2015. Aṣ-Ṣalāḥī stranamente afferma che l'obbligo legale decade solo per coloro che sono incapaci di intendere, come i bambini ed i folli, e menziona al riguardo un presunto passo delle *Futūḥāt* che anche l'editore del suo commento dichiara di non avere trovato.

1042 Nel cap. 69 [I 388.9] l'espressione *al-kawkab al-munīr* è riferita al sole.

1043 Entrambi i commentatori riferiscono il simbolismo del sole e della luna piena allo Spirito ed all'anima perfetta, conformemente alle spiegazioni fornite da Ibn ʿArabī nel cap. XL del *Kitāb al-daḥāʾir wa-l-aʿlāq*, a pag. 126 dell'edizione citata. Va comunque ricordato che questo simbolismo può applicarsi anche ad altri aspetti; ad esempio nel cap. 256 [II 556.11] Ibn ʿArabī assimila il sole al Vero e la luna piena al Suo Califfo, e poco oltre assimila il sole al Mondo e la luna piena al Vero.

1044 Entrambi i commentatori riferiscono il duale all'astro ed alla fiamma, anche se nel seguito della poesia si parla di due astri (*kawkabān*). Al-Kurdī spiega che per *adab* Ibn ʿArabī, pur parlando alla coppia, si rivolge all'astro, che è più elevato in grado.

1045 Entrambe le edizioni hanno *tiḥyām*, non attestato dai lessici né dai manoscritti. Il senso dell'inciso resta oscuro, tanto più che entrambi i commentatori si basano su un testo corrotto.

1046 Questo verso ed il seguente sembrano riferirsi all'allontanamento dall'esistenza dell'astro e della fiamma, dopo il loro matrimonio, riportato nel testo che precede la poesia.

1047 Al-Kurdī correla questo verbo con *ibtidāʿ*, cioè con la creazione senza un modello antecedente.

1048 Al-Kurdī riporta nel commento, senza citarne la fonte, un brano del *Kitāb al-daḥāʾir wa-l-aʿlāq*, a pag. 111-112 dell'edizione citata, in cui Ibn ʿArabī precisa che i venti fanno parte del Mondo dei soffi, e spiega le caratteristiche e le corrispondenze dei quattro venti cardinali. Abrār Aḥmad Shāhī, in nota alla sua edizione, spiega che il Sud è il lato dello Yemen e correla ciò con lo *ḥadīṭ*: "Sento il Soffio del Misericordioso venire dal lato dello Yemen". Quanto alla connessione delle luci con i venti Ibn ʿArabī ha dedicato alle luci dei venti una sezione del cap. 206 [II 489.6].

1049 Questo termine ricorre in Cor. XXXIV-12 per indicare il moto pomeridiano del vento. Lessicalmente esso può indicare sia il tempo dedicato al riposo, che il riposo stesso. Aṣ-Ṣalāḥī lo intende nel primo senso e

Poi, quando il Generoso elargì ad essi il congiungimento delle essenze dopo un allontanamento, dissi: “Oh se Dio dilatasse il mio petto a scienze che si ottengono senza contesa”. Venne da me l’astro elevato come messaggero da parte di un Saggio che sovrintende (muḥaymin) e che apre (fattāḥ). Disse: “O tu che chiedi al Generoso delle scienze che non comportano biasimo per chi le ottiene”⁽¹⁰⁵⁰⁾, se hai prestato bene ascolto al mio discorso apprendi; Dio ti ha regalato la dilatazione (inširāḥ) [284]. L’atto (fiʿl) delle nostre figure⁽¹⁰⁵¹⁾ sullo spirito è apparente, come pure il suo atto sulle figure: una saggezza di cui il Saggio ha livellato il terreno ed ha eretto il tetto per una faccenda decretata (mutāḥ). Fratello mio, alzati. Vedrai il tuo Amato come un’entità (ʿaynan) che agisce (fāʿilan)⁽¹⁰⁵²⁾ nei corpi e negli spiriti”.

[285] Il terzo levante divino (*illī*). La nona sfera, che riguarda l’Iḥsān.

La falce lunare crescente si è levata nello spirito del Polo nell’istmo della Misericordia e della Paura, ed ha reso povero ed ha reso ricco

Vorrei sapere se l’Imām puro e saggio ha ascoltato la mia preghiera per il figlio puro⁽¹⁰⁵³⁾, presso il luogo di contemplazione (*mašḥad*) perfetto ed apparente, nel mio tenermi lontano da ogni essere e nel mio godere dell’osservazione dell’entità. Quando fui fatto tornare ho composto riguardo a ciò che ho contemplato [i seguenti versi]:

Siamo stati privati dei carismi dell’esistenza (kiyān) perpetua ed abbiamo ricevuto in dono le stazioni della visione diretta eterna⁽¹⁰⁵⁴⁾.
Siamo stati sollevati dalle incombenze legali dell’esistenza nelle opere per la somiglianza (muḍāḥā) nel [Suo] assidersi sopra il trono della mia sfera, ed abbiamo visto Colui che è eccelso per l’esistenza del tratto di carattere (al-wuḡūd al-ḥuluqī)⁽¹⁰⁵⁵⁾ in un sottile angelico ed un grossolano umano,

correla l’espressione alla *ṣalāt* del pomeriggio, mentre al-Kurdī lo intende nel secondo senso, interpretandolo come il luogo di assise (*mustawā*) più elevato, cioè la stazione “a distanza di due archi o meno”.

1050 Riferimento al secondo verso della poesia.

1051 Entrambi i commentatori considerano questo verso ed i seguenti come parte del discorso dell’astro elevato, per cui il possessivo “nostre” sarebbe riferito all’astro ed alla fiamma. È anche possibile che qui sia Ibn ʿArabī a riprendere la parola per spiegare ciò che ha appreso.

1052 Al-Kurdī legge *ʿaynan* come disgiunto da *fāʿilan*, cioè: “Vedrai il tuo Amato de visu che agisce”. Ciò non modifica il senso della conclusione, la quale afferma che Colui che agisce è in realtà il Vero, anche se nell’apparenza le figure agiscono sullo spirito e lo spirito agisce su di esse.

1053 Come si vedrà nella poesia Ibn ʿArabī si riferisce qui a Badr al-Ḥabašī.

1054 Possibile riferimento all’espressione: “ed ha reso povero ed ha reso ricco” contenuta nel titolo della sfera.

1055 Abrār Aḥmad Shāhī legge *ḥalqī*, senza menzionare che tale lettura si trova solo nel manoscritto Majles

e Gli abbiamo chiesto, per i segreti della stazione santa, l'ottenimento da parte del piccolo Badr al-Habaṣī di ciò che noi abbiamo ottenuto di essa.

Oppure vorrei sapere se sono apparse all'occhio dell'Imām puro, purificato e soddisfatto, due realtà essenziali simili (*mutamātilatān*)⁽¹⁰⁵⁶⁾, due realtà essenziali differenti.⁽¹⁰⁵⁷⁾

594 [ove è vocalizzata solo la prima lettera], mentre negli altri cinque manoscritti vocalizzati si legge *huluqī*. Nel cap. 559 [IV 429.25] Ibn 'Arabī afferma: "Tutto ciò che c'è nell'esistenza sono solo i tratti di carattere del Vero, cioè gli effetti dei Suoi Nomi".

1056 La similarità e la differenza sono concetti, non entità, ed esigono almeno una coppia di termini, come in questo caso. Nel cap. 35 [I 220.15] Ibn 'Arabī precisa: "La Latitudine (*tawassu'*) divina esige che non vi sia simile (*mitl*) tra le entità esistenti e che la similarità (*mitlīyya*) sia una cosa intelligibile ed immaginata, poiché se la similarità fosse valida, una cosa non si distinguerebbe da un'altra tra quelle che si dicono simili ad essa, perché ciò per cui la cosa si distingue dalla cosa [simile] è l'entità di quella cosa e fintanto che non si distingue per ciò dalle altre cose essa non è che un'unica entità. Se tu dicessi: "Noi vediamo che la cosa è separata e l'una è distinta dall'altra malgrado sia simile ad essa nella definizione e nella realtà essenziale", ti verrebbe risposto: "Ti sbagli, perché ciò per cui ha luogo la separazione (*infisāl*) è ciò per cui quell'entità è tale, e ciò per cui non ha luogo la separazione è ciò che ti immagini sia simile e questa è una delle questioni più oscure di questo capitolo. Non c'è assolutamente simile e [d'altra parte] non è possibile negare i simili, ma solo per le definizioni, nient'altro; per questo il termine similitudine si applica alla realtà essenziale sintetica intelligibile, non esistente [come entità], e quindi i simili sono intelligibili, non esistenti. Noi diciamo senza dubbio che l'uomo è un animale logico; certo Zayd non è come 'Amr quanto alla sua forma ed è identico ad 'Amr quanto alla sua umanità, assolutamente non diverso da lui. Quindi, se non è diverso da lui, per quanto riguarda la sua umanità, non è simile a lui ma identico.

La realtà essenziale dell'umanità non è divisa in parti, ma è in ogni uomo per se stessa, non per mezzo di una sua parte, quindi non c'è un simile ad essa, e così è per l'insieme delle realtà essenziali, ognuna di esse. Pertanto la similarità non è valida se la consideri diversa dall'entità del simile. Zayd non è simile ad 'Amr nella sua umanità, ma identico a lui. E Zayd non è simile ad 'Amr nemmeno nella forma, perché la distinzione (*furqān*) tra i due è palese; e se non fosse per ciò che distingue, Zayd sarebbe certamente confuso con 'Amr e non ci sarebbe conoscenza delle cose, poiché nessuno percepisce, qualsiasi cosa percepisca, se non da "Non c'è cosa simile a Lui" (Cor. XLII-11). Questo perché il Principio da cui dipendiamo nella nostra esistenza, cioè Allah, sia esaltato, "Non c'è cosa simile a Lui", e non c'è nulla di esistenziale da Lui che non sia secondo la realtà essenziale di non avere simile. Come potrebbe creare ciò che il Suo Attributo non comporta? La Sua realtà essenziale non ammette il simile e pertanto è inevitabile che ogni sostanza individuale nel mondo non ammetta il simile, se sei dotato di perspicacia ed intelligenza, poiché in Dio non c'è realtà essenziale che ammetta il simile". [...] Non c'è nell'esistenza cosa che abbia un simile, ma ogni essere si distingue dagli altri per una realtà essenziale su cui si fonda nella sua essenza, e questo è ciò che conferisce lo svelamento e la Scienza divina vera". Su questo argomento si può consultare anche il *Kutāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl*, a pag. 28-29 dell'edizione pubblicata nelle *Rasā'il* edite da Dār Ṣādir, Beirut, 1997 [ove nel titolo al posto di *ḡamāl* si legge erroneamente *kamāl*].

Aṣ-Ṣalāhī intende le due realtà essenziali come quella divina e quella cosmica (*kawniyya*), precisando poi che la seconda è la realtà Muḥammadiana, cioè [per lui] la realtà delle realtà essenziali, e che esse si differenziano rispettivamente per la necessità (*wuḡūb*) e la possibilità (*imkān*). Al-Kurdī invece, riportando alcuni estratti del *Kutāb ad-durra al-bayḍā* di Ibn 'Arabī [pag. 29 dell'edizione curata da Mohamed Haj Yusef, in "*The white Pearl*", pubblicato in proprio, 2019] considera le due realtà essenziali come le due Prese (*qabdatān*) divine o le due Mani, una di Grazia (*fadl*) e l'altra di Giustizia (*ʿadl*), precisando che esse sono simili nel sottile [le due Mani sono entrambe destre] e differenti nel grossolano. Tra gli estratti riportati, senza citarne la fonte, vi è anche l'affermazione: "Non c'è che due e tutto ciò che è in più è riconducibile ad esso". Nel *Kutāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl*, a pag. 26 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī correla le due Prese e le due Mani con le due realtà essenziali divine, la Maestà e la Bellezza, a cui si riconducono tutte le contrapposizioni che si trovano nel mondo. E nel cap. 380 [III 503.29] si trova il seguente verso: "Non c'è che Allah, nulla di diverso da Lui, e non c'è che due ed Allah è terzo", ove il due, come spiega Ibn 'Arabī nel suo commento, è riferito a noi, che siamo nella stazione della parità (*ṣafīyya*).

1057 Tutto il testo in prosa rimata che segue, come pure la poesia conclusiva, ha la rima in *ān*, che è la desinenza del duale. Nella traduzione ho scandito il testo in prosa con la punteggiatura corrispondente alle 58 rime, fatta eccezione dei due punti.

Non si sono riuniti due grossolani, finché non si sono riuniti due sottili ⁽¹⁰⁵⁸⁾, saggezza di un Misericordioso, che è apparsa alla visione diretta, perla (*durra*) di esistenza (*kiyān*) ⁽¹⁰⁵⁹⁾, era nelle menti ⁽¹⁰⁶⁰⁾, non la comprende un tempo, né il susseguirsi di notte e di giorno, se non per una concezione di evidenza. Sono stati fatti avvicinare (*uzlifāt*) i Paradisi ⁽¹⁰⁶¹⁾, sono stati accesi (*su‘īrat*) i fuochi [infernali] ⁽¹⁰⁶²⁾, sono ricorsi notte e giorno, hanno ricevuto l’esistenza due opposti, sono stati creati [senza un prototipo preesistente] due simili, si sono moltiplicati i due gruppi. [La perla] è apparsa da un mistero di favore (*imtinān*), ha mostrato chi è lontano e chi è vicino, ha negato gli idoli, è stata impaurita da una punta di lancia, ha cercato rifugio nell’Iḥsān, ha ricevuto uno scudo di fede, è stata protetta da una cotta d’arme di protezione. Non si sono riuniti due, senza che apparisse la negazione (*nukrān*), venne fatta scendere una sintesi (*qur‘ān*), e l’ha negata una discriminazione (*furqān*). Colui che elargisce (*al-mānn*) ⁽¹⁰⁶³⁾ ha fatto apparire, perle **[286]** di giovani (*wildān*) ⁽¹⁰⁶⁴⁾, belle giovani (*hisān*) colmate di favori, [confinare] in padiglioni (*maqāṣīr*) ⁽¹⁰⁶⁵⁾ di rose ed erbe fragranti, non (*mā*) ⁽¹⁰⁶⁶⁾ l’hanno velata questi due [i giovani e le giovani].

Essa ⁽¹⁰⁶⁷⁾ è stata imprigionata in corpi grossolani (*abdān*), è andata errando per paesi, l’hanno messa alle strette due tempi (*‘asrān*) [la notte ed il giorno], l’hanno fatta impazzire due rossi, e l’hanno ammalata due bianchi ⁽¹⁰⁶⁸⁾, si è innamorata ardentemente degli [ultimi] due, è stata

1058 Per Ibn ‘Arabī il sottile (*latīf*) è tutto ciò che non è grossolano e quindi questo aggettivo può essere riferito sia all’uomo, nel qual caso corrisponde alla sua realtà psichica, che all’angelo, cioè ad una realtà spirituale. *Al-Latīf* è anche un Nome divino, mentre *al-kaṭīf*, il grossolano, non lo è.

1059 Entrambi i commentatori attribuiscono questa espressione alla realtà Muḥammadiana, identificandola con l’Intelletto primo, che è la sua prima manifestazione. All’inizio del libro Ibn ‘Arabī descrive il Profeta come la Perla bianca [vedi nota 3].

1060 Entrambi i commentatori spiegano questa espressione con il fatto che la perla aveva un’esistenza intelligibile, ma non esteriore o come entità, il che corrisponde alle caratteristiche delle realtà essenziali.

1061 Riferimento a Cor. XXVI-64 e 90, L-31 e LXXXI-13.

1062 Riferimento a Cor. LXXXI-12.

1063 In nota ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb suggerisce che si tratti di *al-ma’n*, cioè l’aratro. Nei manoscritti Shehit Ali 1431 e Fatih 2875 si legge chiaramente *mān*, cioè il participio attivo del verbo *manna*, e tale nome ricorre nel cap. 73, questione CXXXIX [II 122.12]. Nel manoscritto Azhariyya 2101 si legge invece *al-bān*, variante che gli editori hanno ommesso di segnalare.

1064 Riferimento a Cor. LXXVI-19: “Gireranno intorno a loro giovani (*wildān*) perenni. Quando li vedrai penserai che siano perle sparse”.

1065 Riferimento a Cor. LV-70 e 72: “In entrambi [i Paradisi] vi saranno [giovani] buone e belle (*hisān*) [...] dagli occhi di gazzella, confinate (*maqṣūrāt*) nelle tende”.

1066 A differenza di al-Kurdī, aṣ-Ṣalāḥī legge questo *mā* come pronome e non come negazione, per cui il senso sarebbe: “ciò che l’ha velata sono questi due”.

1067 A differenza dei commentatori, che riferiscono il soggetto alla perla, Abrār Aḥmad Shāhī afferma in nota che si tratta dell’anima (*nafs*) [universale?], come se la prima parte del testo riguardasse l’Intelletto primo e la seconda l’Anima universale ed il suo connubio con l’Intelletto.

1068 Aṣ-Ṣalāḥī spiega che per gli arabi l’espressione *aḥmarān*, i due rossi, indica la carne rossa ed il vino [talora l’oro e la seta], che portano a rovina l’uomo, mentre *abyadān*, i due bianchi, indica il latte e l’acqua.

colmata di favori per gli appaiati (*matān*) [o: i ripetuti] ⁽¹⁰⁶⁹⁾. Venne chiamata: “O pupilla (*insān*) ⁽¹⁰⁷⁰⁾, arriva ad una perdita (*iltahiq bi-ḥusrān*)”. Disse: “Due scienze, chi è sprovvisto di esse è in miseria”. Si sono appesantite le sue palpebre, per lo sguardo dei gelosi, si sono impadroniti di essa altri due, e l’hanno gettata in una crisi (*buḥrān*) ⁽¹⁰⁷¹⁾, si sono stretti i denti, ha fatto allusione con le palpebre, correivano intorno ad essa delle gazzelle (*gizlān*), sono stati allestiti per essa due letti, si è accoppiata con essa il segreto dell’esistenza ⁽¹⁰⁷²⁾ con un connubio veloce, è stata gravida di due piccoli, li ha deposti entrambi al momento, e da essi sono stati prodotti uomini e *ḡinn*, che si sono divisi tra obbedienza e disobbedienza, dal compagno dell’oblio (*nisyān*) [Adamo], fino a colui che risale ad ‘Adnān [il Profeta Muḥammad]. Tutte le saggezze si sono manifestate nell’uomo.

Il segreto del segreto dell’esistenza è senza pari (fard), lontano dall’avere un corrispettivo, in una dimora protetta (amān).

Esso è scienza nuda, nell’inizio dello stato, e così era riguardo alla [(fi) o: nella] seconda esistenza ⁽¹⁰⁷³⁾. Osservate nel Libro il segreto della sua ⁽¹⁰⁷⁴⁾ elevatezza, poi la sua riduzione (tanqīs) per mezzo dei segni dei [versetti] ripetuti (matānī) ⁽¹⁰⁷⁵⁾.

Esso cerca la rettitudine (ruṣd) ed il seguire la retta via (raṣād) è il suo splendore, ed esso è origine per le cose belle che ci sono.

1069 Sul significato di questa espressione si può consultare la nota 350.

1070 Questa è l’interpretazione di al-Kurdī, che legge *insān* come equivalente ad *insān al-‘ayn*, cioè la pupilla, in quanto la produzione degli uomini avviene in una fase successiva, ma il termine può applicarsi anche all’Uomo universale come contenuto in potenza nell’Intelletto primo.

1071 Abrār Aḥmad Shāhī legge *baḥrān*, identificandola come una zona desertica della penisola araba. La lettura *buḥrān* è però attestata dai manoscritti Shehit Ali 1431, Bayazid 3750, Fatih 2875, ed Aya Sofya 2120 che ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, pur adottando questa lettura, non ha utilizzato.

1072 L’espressione *sirr al-wuḡūd* ricorre una dozzina di volte nelle opere di Ibn ‘Arabī, ma nella maggioranza dei casi non è accompagnata da spiegazioni. Nel cap. 2 [I 86.4] il segreto è esplicitamente identificato a Muḥammad ed in modo indiretto questa identificazione si trova anche nell’estratto del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya* riportato nella nota 879. In questo caso, se la perla già corrisponde alla realtà Muḥammadiana o allo spirito Muḥammadiano, il significato dovrebbe essere un altro. Secondo la lettura di Abrār Aḥmad Shāhī potrebbe trattarsi del connubio dell’Intelletto primo con l’Anima universale, connubio da cui derivano la Natura e la Materia prima (*habā’*). Per al-Kurdī il segreto dell’esistenza corrisponde qui al Soffio del Misericordioso.

1073 Questa espressione ricorre nella poesia introduttiva del cap. 7 [I 121.17] e nel *Kitāb maṣāhid al-asrār al-qudsiyya*, a pag. 5 e 29 dell’edizione araba e a pag. 8-9 e 35 della traduzione de *Las contemplaciones de los misterios*, a cura di Suad Hakim e Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, 1994. In quest’ultimo testo viene spiegato che la seconda esistenza è come l’esistenza delle individualità (*ṣaḥṣiyyāt*), mentre la prima esistenza è come quella degli universali (*kullīyyāt*). Non si tratta quindi della distinzione tra l’esistenza assoluta e quella condizionata, bensì dell’esistenza dei possibili nella Scienza divina e della loro esistenza nel mondo, come entità manifestate. Aṣ-Ṣalāhī assimila la seconda esistenza alla seconda determinazione (*ta‘ayyun*), espressione che non ricorre nelle opere scritte di Ibn ‘Arabī ma che è stata introdotta da Ṣadr ad-dīn al-Qūnawī, mentre al-Kurdī la assimila alla Nube primordiale.

1074 Per aṣ-Ṣalāhī l’aggettivo possessivo si riferisce al Profeta, mentre per al-Kurdī è riferito al Libro.

1075 Al-Kurdī spiega che il significato del Corano è incluso nella Fātiḥa, il significato della Fātiḥa è incluso nel Bismillāh e che il significato del Bismillāh è incluso nella sua *bā’*.

Questo è ciò che è meraviglioso, apri dunque al rovesciamento (inqilāb) della visione ⁽¹⁰⁷⁶⁾ la tua ragione che giudica (al-qāḍiya) ⁽¹⁰⁷⁷⁾.

Se l'origine [(aṣl) o il fondamento] dell'esistenza fosse rimasta per ciò che era nell'origine [i.e. senza pari] non si sarebbe incontrata una coppia (zawġān) ⁽¹⁰⁷⁸⁾.

Poi quando il Saggio ha voluto delle cose, le hanno consolidate le realtà essenziali dell'evidenza (burhān).

Egli ha fatto apparire l'opposto ed il corrispettivo insieme, in alto ed in basso, e due hanno brillato, e l'elevato ('ulū) ha fornito al basso un segreto, ed allo stesso modo il basso all'elevato vicino [287]

Una saggezza che ha voluto il Saggio, ed essa ha fatto apparire ogni segreto con le chiarezze della spiegazione (bayān).

Ringrazia dunque Allah, figliolo mio, per ciò che hanno ricevuto in deposito le realtà essenziali ⁽¹⁰⁷⁹⁾ dell'uomo.

[288] La roccaforte della sua familiarità

Il saggio, intelligente, Allah lo sostenga, ha detto: il matrimonio senza dote (*sadāq*) è fornicazione (*sifāh*), quindi dai il peso [della dote], oppure considera la separazione.

Dissi: O cuore (bayḍa) della sfera, quest'anima è a tua disposizione!

Io sono un trono predisposto, siediti dunque Tu che sei il Re.

Tu sei una luna piena perfetta ed io un giro (dawra) della sfera.

1076 Ibn 'Arabī afferma più volte che le realtà essenziali non cambiano e che le entità sono immutabili (*tābita*) nel loro stato di non-manifestazione; ciò che può cambiare è solo il nostro modo di considerare le cose. Per al-Kurḍī ciò che desta meraviglia è che l'origine dell'esistenza è una, senza pari, e che malgrado ciò l'esistenza comporti la molteplicità; per lui il cambiamento di prospettiva consiste nel: "considerare ciò che appare come nascosto, e viceversa; ciò che è percepibile coi sensi come ciò che è intelligibile; l'esistenza come non-esistenza, ecc. Le cose sono apparenti per i sensi e nascoste come significato, percepibili esteriormente ed intelligibili interiormente, esistenti per l'immaginazione (*wahm*) e non-esistenti nella realtà. Chi vede l'esistente come non-esistente ha rovesciato la sua visione".

1077 Questa lettura si trova solo nei manoscritti Asafiyya 58 e Pir Pagaro, mentre in altri sei manoscritti si legge *al-qāḍa*. 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb in nota suggerisce che si tratti di un termine derivato dal verbo *qaḍḍa* e lo interpreta come un sinonimo di "piccola".

1078 La coppia, cioè il due, è la prima e la più piccola molteplicità. Nelle *Futūḥāt* l'espressione *fa-laysa fī l-wuġūd illā*, cioè "Non c'è nell'esistenza se non", è il più delle volte seguito da Allah, talora da Allah ed i Suoi Nomi o da Allah e le entità, ma nel cap. 2 [I 57.3] Ibn 'Arabī afferma: "Non c'è nell'esistenza altro che Allah e tu [poiché tu sei il Califfo]", nel cap. 54 [I 279.6]: "Non c'è nell'esistenza se non Allah e noi", e nel cap. 69 [I 497.1]: "Non c'è nell'esistenza se non noi: io (*ana*) e Lui (*huwa*) e Lui e Lui". In questo caso rovesciare la visione significa cercare l'origine della dualità e della molteplicità non in Lui, ma in noi. Come affermava René Guénon a pag. 16 di *Mélanges*, Gallimard, Parigi, 1976: "Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où nous la créons".

1079 In alcuni manoscritti si legge "realtà essenziale" al singolare e tale è la lettura adottata da Abrār Aḥmad Shāhī.

.....

Se la tentazione (nazg) [satanica] è venuta da qui, da qui è venuto a lui l'angelo.

Ho vissuto ('ištu) nell'istmo dei desideri (munā). Tutto ciò che ho voluto (ši'tu) ⁽¹⁰⁸⁰⁾ è detto [appartenere] a Te (la-ka).

La realtà essenziale della ricchezza (*māl*) ⁽¹⁰⁸¹⁾ è la perfezione, la sua stazione è la ricettività (*infi'āl*) [all'Atto divino] ⁽¹⁰⁸²⁾, la sua *zakāt* sono gli stati, la sua miniera sono gli uomini (*riḡāl*), la sua autorità è la riunione (*wiṣāl*). [La ricchezza] è perdutoamente innamorata della bellezza, ha assalito (*sāla*) ⁽¹⁰⁸³⁾, è stata fatta essere l'aia (*baydar*) dei "piccoli struzzi" (*ri'āl*) ⁽¹⁰⁸⁴⁾, ha tenuto compagnia ⁽¹⁰⁸⁵⁾ alle sabbie (*rimāl*), l'ha velata il disco solare (*gazāla*) del mezzogiorno, l'hanno fatta apparire le notti, è stata messa nelle tasche delle selle (*riḥāl*) ⁽¹⁰⁸⁶⁾, è stata acquistata ad un caro prezzo, da essa sono state modellate le camere nuziali ed i turbanti dei signorotti (*aqyāl*).

1080 Ho adottato la lettura dei manoscritti Yusuf Aga 5001 e Shehit Ali 1431, che declinano i due verbi alla prima persona singolare. Entrambi gli editori hanno lasciato indeterminata la declinazione del secondo verbo, che quindi può essere letto come "ho voluto" o "hai voluto", senza però menzionare le varianti dei manoscritti; nei manoscritti Majles 594 e Fatih 2874 si legge *'ištu* e *ši'ta*, nel manoscritto Bayazid 3750 si legge *'išta* mentre il secondo verbo è indeterminato, e nei manoscritti Fatih 2875 ed Aya Sofya 2120 si legge *'išta* e *ši'tu*. I commentatori non sono purtroppo d'aiuto nel dirimere la questione.

1081 Sul significato di questo termine vedi nota 589. Nei capitoli 70 [I 584.25], 281 [II 615.2] e 489 [IV 126.5] delle *Futūhāt* e nel cap. XXIV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 198 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī spiega che la ricchezza si chiama *māl* perché l'anima o il cuore è incline (*māla*) verso di essa o perché essa li trascina (*māla*) verso di sé. Non si tratta di una etimologia, in quanto il termine *māl* (ricchezza) deriva dalla radice *m-w-l*, mentre il termine *mayl* (inclinazione) deriva dalla radice *m-y-l*, anche se la prima forma verbale di entrambe le radici è *māla*. Al-Kurḏī, probabilmente riferendosi a questa spiegazione, interpreta il termine *māl* come equivalente a *mayl*, intendendolo come l'inclinazione e l'indirizzarsi (*tawāḡḡuh*) verso l'obiettivo vero e più elevato; aṣ-Ṣalāḥī invece ha adottato la lettura dei manoscritti Bayazid 3750, Shehit Ali 1431 e 1351, Fatih 2875 e Azhariyya 2101, cioè: "La ricchezza è la realtà essenziale della perfezione".

Riferendosi a Cor. XXIV-33 Ibn 'Arabī afferma più volte che la ricchezza appartiene ad Allah [ad esempio nei capitoli 70 (I 549.6 e 19) e 72 (I 671.23)], il che si ricollega al verso finale della poesia che precede questo testo.

1082 Nel cap. 73, questione CVI [II 104.4] Ibn 'Arabī afferma: "[Il servitore perfetto] è totalmente annientato nel Vero, in quanto non si manifesta a lui alcuna esistenza individuale malgrado la manifestazione da parte sua degli atti divini ricevuti (*al-infi'ālāt al-ilāhiyya*), ed egli non trova in se stesso alcuna realtà essenziale con cui uno di questi atti ricevuti possa essere correlato a lui, ed egli è totalmente Vero".

1083 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb nella nota esplicativa sembra intendere questo termine come un sostantivo e non come un verbo. Nel manoscritto Bayazid 3750 esso è chiaramente vocalizzato come verbo.

1084 In margine al manoscritto Bayazid 3750 si legge: "[*ri'āl*] è il plurale di *ra'l*, che è il piccolo dello struzzo". Entrambi gli editori hanno interpretato questo termine come il nome di una costellazione, che secondo i lessici arabi è vicina alla ventesima mansione lunare, denominata *an-na'ā'im*, cioè gli struzzi, intendendo l'espressione "l'aia dei piccoli struzzi" come equivalente a "il campo delle stelle".

Aṣ-Ṣalāḥī ha adottato questa interpretazione, identificando le stelle con le sette matrici dei Nomi, mentre al-Kurḏī legge *riyāl*, cioè la saliva (*lu'āb*). Aṣ-Ṣalāḥī peraltro legge *badr*, luna piena, al posto di *baydar*, e considera la luna piena, che è un simbolo della perfezione, il soggetto principale di tutto il testo che segue, fino alla poesia conclusiva.

1085 Entrambi i commentatori leggono *ṣāhib*, compagno, invece di *ṣāhaba*.

1086 Questo termine, che ricorre in Cor. XII-62, può indicare le selle dei cammelli, le provviste di viaggio, ma anche i luoghi in cui si fa tappa durante il viaggio.

Le forme (*aškāl*) si sono differenziate tra falce lunare e luna piena di perfezione. Le ombre si sono spostate ad oriente (*tafayya'at*) ⁽¹⁰⁸⁷⁾. Ha sospirato ed ha avuto propensione (*māla*) per esse [ombre], un ramo che si inclina (*guṣn mayyāl*) ⁽¹⁰⁸⁸⁾, si muove ondeggiando (*yamīsu*) in equilibrio; è subentrato in esso un'uscita furtiva (*insilāl*) ⁽¹⁰⁸⁹⁾, la similitudine è diventata fine, essa è diventata [o: esso è diventato] sottile nell'immaginazione, ha onorato (*waḡḡaha*) i gruppi (*arsāl*) ⁽¹⁰⁹⁰⁾, esse [le ombre] li hanno colpiti con le frecce ⁽¹⁰⁹¹⁾, [il ramo] è stato cortese con esse [ombre] nella domanda: “O voi che avete la familiarità e la confidenza (*idlāl*), e voi che avete la cavigliera (*hiḡl*) e la leziosità (*dalāl*). Un amore appassionato (*ṣabb*) che afferra di sorpresa, che si lamenta del dilungarsi, un tormento che si è protratto, lacrime a diretto, gemito e perdita della ragione (*habāl*)”. Non è stato ascoltato alcun suo discorso. Si è industriato; ha fatto loro un cenno con la ricchezza, ed esse hanno avuto pietà di lui al momento, e l'hanno avvolto in ogni modo.

[289] Esse gli hanno detto: “Forse che il necessario e l'impossibile si equivalgono?” È stata possibile la congiunzione (*ittiṣāl*). Ha assegnato loro come dote mille pesi, ha bevuto al mattino (*iṣṭabaḥa*) con esse poi ha bevuto a mezzogiorno (*qāla*) ⁽¹⁰⁹²⁾; erano per lui le più nobili spose che potesse ottenere, ha lodato Allah per il favore ricevuto, poi ha composto [dei versi] ed ha detto:

*Per mezzo della ricchezza (māl) diventa gestibile ogni difficoltà nel mondo della Terra e del Cielo.
Molti la ritengono un velo, perché non hanno conosciuto il piacere del dare.
Se non fosse per quanto c'è di essa nelle anime, Allah non risponderebbe alla preghiera.
Non considerare come ricchezza l'oro che vedi luccicare alla vista;*

1087 Cioè è passato il mezzogiorno e le ombre invece di essere orientate ad Ovest sono orientate ad Est. Vedi nota 1022.

1088 Mentre aṣ-Ṣalāḥī attribuisce i due verbi alla luna piena e considera il ramo come un paragone, al-Kurḍī ritiene che il soggetto dei verbi può essere la ricchezza o il ramo. Poiché nel seguito del testo il soggetto “fa cenno con la ricchezza”, ho attribuito i verbi al ramo, considerandolo da qui in poi come il soggetto principale. Nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq* Ibn 'Arabī correla il ramo sia con il moto eretto (*ḥaraka mustaqīma*) dell'uomo [pag. 30 e 75] sia con l'autosussistenza o immutabilità (*qayyūmiyya*) divina [pag. 89, 90 e 136] e spiega che ciò che fa piegare o inclinare i rami sono i venti, cioè le aspirazioni (*himam*) [pag. 114].

1089 Il verbo *insalla*, di cui *insilāl* è l'infinito, significa estrarre o togliere gentilmente ed anche sgattaiolare, uscire di nascosto.

1090 Il verbo *waḡḡaha* ha come primo significato onorare, ma può anche voler dire: dirigersi, mandare, guidare, rivolgere una domanda o l'attenzione. *Arsāl*, plurale di *rasal*, cammelli, si usa per indicare un gruppo (*qaṭī'*) di cammelli o di qualsiasi cosa. Al-Kurḍī attribuisce il verbo all'immaginazione, in cui si manifesta la molteplicità.

1091 Al-Kurḍī attribuisce il soggetto alle forme ed il complemento oggetto alle ombre, mentre aṣ-Ṣalāḥī intende che i gruppi si sono lanciati le frecce tra di loro.

1092 Entrambi i commentatori leggono erroneamente *iṣṭabaḥa*, stare in compagnia ed interpretano *qāla* come “disse”. Il verbo *qāla*, con radice *q-y-l*, può significare fare la siesta o bere a mezzogiorno; gli editori hanno adottato il primo significato, ma il verbo *iṣṭabaḥa* ha come significato quello di bere al mattino oppure di accendere una lampada.

.....

anzi, figliolo mio, essa è in ugual modo ciò per cui tu sei ricco (ganī) [interiormente] ⁽¹⁰⁹³⁾.

Sii dunque ricco per il Signore dell'elevatezza e comportati con il Vero con fedeltà.

Quella è veramente la ricchezza del ricco, che fa cessare al momento ogni male. ⁽¹⁰⁹⁴⁾

[290] La conclusione del libro

La conclusione del libro sarà una sottigliezza della Presenza del tawhīd nella Sua esuberanza (gulwā') ⁽¹⁰⁹⁵⁾.

Essa comprende le raccomandazioni dei conoscitori e del loro Polo, ed è il faro per coloro che si attengono al loro [delle raccomandazioni] limite (sīsā'),

da ogni stella ponente per una realtà essenziale, e dai crescenti lunari che si levano all'orizzonte del loro cielo ⁽¹⁰⁹⁶⁾.

Le ha portate come sposa ('irs) il corriere (furāniq) dei Tayyī' ⁽¹⁰⁹⁷⁾ dalla dimora del Malakūt nella loro oscurità,

per far conoscere al sagace, il Polo della sua esistenza, ed al suo figlioletto, Badr ⁽¹⁰⁹⁸⁾, la luce della loro elevatezza (sanā').

E chi segue la traccia della raccomandazione è per lo stato spirituale l'unico del suo tempo nel connubio (bā') con essa ⁽¹⁰⁹⁹⁾,

1093 Nei capitoli 281 [II 615.2] e 364 [III 320.29] Ibn 'Arabī fa riferimento al detto di Gesù: "Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore" (Matteo VI 19-21) riportandolo nei seguenti termini: "Il cuore di ogni uomo è là dove sta la sua ricchezza: ponete le vostre ricchezze nel Cielo ed i vostri cuori saranno nel Cielo".

1094 I primi sei versi di questa poesia sono riportati anche nel cap. 304 [III 19.10] ove sono seguiti dal verso a cui fa riferimento la nota 642 e dalla spiegazione riportata nella nota stessa. Nel cap. 284 [II 627.11] Ibn 'Arabī invece riporta i primi due versi della poesia, salta il terzo e continua con i tre versi seguenti, affermando che fanno parte della stessa poesia.

1095 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *gulwā'*, esuberanza, eccesso, attestata dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Shehit Ali 1431, Majles 594, Fatih 2874 e 2875, ed Aya Sofya 2120, mentre Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *'ulwā'* o *'alwā'*, elevatezza, attestata dai manoscritti Bayazid 3750, Azhariyya 2101 e Shehit Ali 1351.

1096 Nel testo in prosa che segue per ogni argomento il ponente di una stella è seguito dal levante della sua falce lunare.

1097 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ritiene giustamente che questa espressione si riferisca a Ibn 'Arabī stesso, che risaliva alla tribù dei Tai.

1098 Si tratta di Badr al-Ḥabaṣī ed il possessivo "suo" non è riferito al Polo, ma ad Ibn 'Arabī.

1099 Al-Kurdī legge *bāb*, mentre aṣ-Ṣalāḥī legge correttamente *bā'* e lo interpreta come uno dei nomi dell'Intelletto primo e della Realtà Muḥammadiana. Poiché due versi prima le raccomandazioni sono assimilate alla sposa che viene condotta al matrimonio ho adottato la traduzione "connubio", riguardo alla quale si può consultare la nota 766.

ed al momento del suo svezamento dal seno di essa e della sua richiesta (ṭilāb) ⁽¹¹⁰⁰⁾ di venire educato diventa uno dei suoi comandanti.

Questa via rende palese la sua elevatezza: chi è il felice che farà parte dei suoi figli?

Il ponente di una stella

La sicurezza (*tuma'nīna*) ⁽¹¹⁰¹⁾ è la quiete (*sukūn*) del cuore in ciò che è cercato, in occasione della sua unione con l'Amato e dell'ottenimento degli obiettivi delle aspirazioni (*himam*), ed [il cuore] entra in possesso di ciò con cui il proposito era connesso nella primordialità.

Il levante della sua falce lunare

Dì: come può essere al sicuro un cuore che non Lo comprende, avendo esso la certezza di ciò nel suo mutare continuo (taqallub)?

Chi è sicuro di ottenere ciò che gli sfugge? Invero ciò che gli sfugge è più elevato per chi è attento.

Il ponente di una stella

La paura del cuore (*ḥaṣyat al-fu'ād*) ⁽¹¹⁰²⁾ deriva dalla scarsità del viatico (*zād*) e dallo sgomento del ritorno, anzi dal cattivo comportamento insieme alla ricerca dell'incontro, anzi dall'asserzione individuale accompagnata dalla mancanza del timore di Dio ⁽¹¹⁰³⁾.

[291] Il levante della sua falce lunare

Come può avere paura il cuore di chi non ha paura se non del suo Amato primordiale e che ha speranza?

1100 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *ṭilāba*, richiesta, attestata solo dal manoscritto Majles 294.

1101 Questo termine arabo ha il significato di calma, quiete, tranquillità e serenità; ho adottato qui la traduzione "sicurezza", perché al significato di "essere al riparo, al sicuro", come l'inglese "*security*", si associa quello di "certezza", come l'aggettivo inglese "*sure*" ed il francese "*sûr*", entrambi derivati dal latino "*securus*", a sua volta derivato da *se(d)* e *cūra*, senza affanno, né preoccupazione.

1102 Nel *Kitāb al-isfār 'an natā'ig al-asfār*, a pag. 73 dell'edizione pubblicata nel I volume delle *Rasā'il* curate da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Ibn 'Arabī definisce il *fu'ād* come il cuore del cuore.

1103 Riferimento al versetto: "Fate delle provviste [per il viaggio]: invero il miglior viatico (*zād*) è il timore [di Allah], abbiate dunque timore di Me" (Cor. II-197).

.....

Ogni cuore in cui sono penetrate parti dell'esistenza (kiyān) dell'elevatezza (¹¹⁰⁴), quello è il cuore che è salvo

Il ponente di una stella

Il pentimento (*tawba*) (¹¹⁰⁵) è il compagno del peccato (*hawba*), il suo segno indicatore è il rimorso (*nadam*) per ciò che il Calamo ha scritto e con cui la Scienza era connessa nell'eternità; poi [il servitore] desiste (*aqla'a*) [dal pentimento] e torna (*rağa'a*), allorquando sente: "Tornate (*tūbū*) tutti ad Allah, o voi che avete fede, forse avrete successo" (Cor. XXIV-31) (¹¹⁰⁶).

Il levante della sua falce lunare

Non ha successo per il pentimento se non colui che si pente di esso (¹¹⁰⁷) mentre gli uomini dormono (¹¹⁰⁸).

E chi si pente del pentimento degli uomini raggiunge il suo obiettivo e non è noto (yu'lamu) (¹¹⁰⁹).

1104 Per aṣ-Ṣalāhī si tratta delle realtà divine originarie o fondamentali (*aṣliyya*), mentre per al-Kurdī dello Spirito universale.

1105 I termini *tawba*, *ināba* e *awba*, che hanno in comune le ultime due lettere radicali e che sono l'argomento di tre distinte coppie di ponenti e di levanti, hanno tutti come significato principale quello di ritorno (*ruğū'*) [ad Allah]. Nel cap. 74, dedicato al pentimento Ibn 'Arabī precisa [II 143.14]: "Alcuni dei nostri Compagni, in particolare Abū 'Alī ad-Daqqāq, sostengono che il pentimento è diviso in tre parti: un inizio, un mezzo ed una fine. Il suo inizio si chiama *tawba*, il suo mezzo si chiama *ināba* e la sua fine si chiama *awba*: la *tawba* appartiene a chi ha paura, l'*ināba* a chi è obbediente e l'*awba* a chi osserva il comando divino. Questa divisione sta ad indicare che per lui il pentimento corrisponde specificamente al ritorno dagli atti di ribellione ed all'esborso di ciò che è in grado di pagare dei debiti legali contratti verso l'altro [non verso Allah] con la sua responsabilità e che non cessano se non con il perdono dell'altro, o con il taglione o con la restituzione di ciò che è in grado di riparare il danno inflitto". In queste tre sezioni, pur adottando questa classificazione, Ibn 'Arabī ne trasponesse il significato ad un livello superiore a quello dell'uomo ordinario.

1106 At-Tilimsānī, nel suo commento al *Kitāb manāzil as-sā'irīn* di al-Anṣārī, a pag. 64 del primo volume delle edizioni Bidār, Qūm, 1992, precisa che coloro che si pentono sono inclusi in coloro che hanno fede, per cui il versetto ingiunge anche il ritorno dal pentimento.

1107 Nel cap. 74 [II 143.18] Ibn 'Arabī riporta: "Quando fu chiesto a Ruwaym cosa fosse il pentimento, egli rispose: "Esso è il pentimento del pentimento [o il ritorno dal pentimento]"; analogamente Ibn al-'Arīf disse: "Molta gente si è pentita, ma solo io mi sono pentito del pentimento". Nel cap. 75 [II 144.7] aggiunge: "Non ritorna (*tāba*) chi ritorna, ma è Allah che ritorna e per questo il gruppo [degli iniziati] ha detto che il pentimento è l'abbandono del pentimento ed il pentimento del pentimento [...] quindi l'abbandono del pentimento è lo stato dell'affrancamento dall'asserzione individuale. Il pentimento prescritto dalla Legge non è altro che il ritorno dallo stato di non conformità allo stato di conformità [...] mentre il pentimento del pentimento è il ritorno da Lui a Lui per mezzo di Lui".

1108 Al-Kurdī ricollega questa espressione con lo *ḥadīṭ*, non recensito nelle raccolte canoniche: "Gli uomini dormono e quando muoiono si risvegliano".

1109 Entrambi gli editori hanno ommesso di vocalizzare la prima lettera del verbo, che pertanto può essere letto come attivo (*ya'lamu*) o passivo (*yu'lamu*); ho adottato quest'ultima lettura in quanto nel cap. 73 [II 32.10], nella

Il ponente di una stella

Il ritorno (*ināba*) ⁽¹¹¹⁰⁾ è il deporre l'asservimento dell'anima a te stesso, il tuo uscire dalla schiavitù dei tuoi desideri, il tuo liberarti dal dominio dei tuoi attributi, e la tua estinzione (*istihlāk*) nel Vero, con un'estinzione di annientamento (*maḥq*) ⁽¹¹¹¹⁾ da parte di chi possiede un amore ardente.

Il levante della sua falce lunare

Il cuore non ritorna (yunību) se non quando è incurante della menzione di altro che Lui, e se contempla le meraviglie che vi sono in esso [altro che Lui] ⁽¹¹¹²⁾ non fa ritorno [ad Allah] per la sua passione.

[292] Il ponente di una stella

Il ritorno (*awba*) è di origine (*maḥtid*) profetica ⁽¹¹¹³⁾ ed ha come luogo di attestazione la Missione: lo ottiene chi pensa che il suo carisma sia una prova, e prova gioia per esso chi contempla il suo castigo come un dono.

Il levante della sua falce lunare

Il mio cuore è ritornato (āba) da Colui a partire da Cui è tornato, ed Egli è senza pari mentre ciò che è altro che Lui è duale ⁽¹¹¹⁴⁾.

sezione dedicata agli Intimi che si pentono, Ibn 'Arabī precisa che colui che si pente del pentimento è nascosto alle creature dal velo della gelosia divina.

Questa coppia di versi è riportata anche nel cap. 73 [II 32.17].

1110 Questo termine non si trova come tale nel Corano ma le forme verbali derivate dalla sua radice ricorrono 18 volte, soprattutto nelle forme *anāba* e *munīb*. A pag. 97 l'ho tradotto come resipiscenza, in quanto era logicamente anteriore al pentimento, ma qui la prospettiva è diversa per cui ho preferito mantenere il significato di ritorno.

1111 Gli editori hanno adottato la lettura *muḥiqq*, chi realizza, attestata dal manoscritto Majles 594, ma negli altri manoscritti non è indicato il raddoppiamento della *qāf*, e nel manoscritto Fatih 2874 si legge *maḥq*. Anche i commentatori hanno adottato quest'ultima lettura.

1112 Al-Kurḍī spiega che non ci si deve meravigliare dei supporti di manifestazione (*maẓāhir*), bensì di Colui che Si manifesta (*az-ẓāhir*).

1113 L'aggettivo *awwāb*, colui che ritorna spesso, ricorre tre volte nella Sūra XXXVIII [versetti 17, 30 e 44] in riferimento al Profeta Davide.

1114 Al-Kurḍī interpreta il verso in un altro senso: "Il mio cuore è ritornato a ciò a partire da cui è tornato [cioè

.....

*Ogni cuore che Ti vede, o Tu che sei elevato, è atto a trarre frutto:
quando si avvicina a Te viene confortato, e quando Ti avvicini a lui gioisce.*

Il ponente di una stella

Il *tawḥīd* è la radice delle cose ed esse ritornano a lui, ed ogni possessore di una stazione, o di un attributo intrinseco (*sifa*), o di un attributo estrinseco (*naʿī*), o di una traccia (*rasm*), che non abbia conoscenza del suo *tawḥīd*, in quel significato che sussiste in esso, è ingannato nella sua stazione. Da esso [*tawḥīd*] deriva l'inizio, ma esso non ha inizio, ed in ogni attributo e significato esso ha un inizio, un punto intermedio ed una meta.

Il suo inizio è la scienza di esso come traccia formale, il suo punto intermedio è la scienza di esso come stato, e la sua meta è che non se ne abbia affatto scienza ⁽¹¹¹⁵⁾.

Il levante della sua falce lunare

*Il Signore (rabb) è vero ed il servitore è vero. Vorrei sapere chi è assoggettato [alle norme (mukallaf)].
Se dici ⁽¹¹¹⁶⁾ che è un servitore, quello è morto, o dici [che è] un Signore e non è (fa-mā) assoggettato. ⁽¹¹¹⁷⁾.*

la creazione] ed esso [cuore] è senza pari mentre ciò che è altro che lui è duale”, riportando nel commento, senza citarne la fonte, un brano del cap. 45 [I 251.14] in cui Ibn ‘Arabī spiega che questo ritorno alla creazione può corrispondere alla Missione o ad una funzione di guida.

1115 La scienza del *tawḥīd* implica la dualità di colui che ha scienza e del suo oggetto. Su questo argomento si può consultare la nota 128 ed il testo a cui essa si riferisce.

1116 Entrambi gli editori hanno adottato la lettura *qultu*, dico, attestata dai manoscritti Shehit Ali 1431 e Fatih 2874, mentre nei manoscritti Azhariyya 2101, Bayazid 3750 e Fatih 2875 si legge *qulta*, dici. Ma nel prologo delle *Futūḥāt* [I 2.16], ove questi versi sono riportati, le edizioni di Osman Yahya e di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb riportano *qulta*, e così si legge anche nel manoscritto Fatih 2745, che è una copia della prima redazione delle *Futūḥāt*.

1117 Entrambi i commentatori fanno notare che la distinzione tra il Signore ed il servitore come due entità a sé stanti è falsa, poiché l’uno dipende dall’altro, e se si esclude questa relazione reciproca l’assoggettamento alle norme risulta incomprensibile: senza la vivificazione da parte dello Spirito divino il servitore è solo un cadavere. D’altra parte nel *tawḥīd* vi è la risoluzione di questa apparente opposizione.

Questa coppia di versi, talora con la sostituzione di *fa-mā* con *annā*, cioè “come fa ad essere assoggettato?”, è riportata anche nel prologo [I 2.16] e nel cap. 70 [I 552.32, solo il primo verso] delle *Futūḥāt*, nel *Kitāb al-ḡalāla*, a pag. 69, e nel *Kitāb at-tanazzulāt al-mawṣiliyya*, a pag. 62 delle rispettive edizioni citate.

Il ponente di una stella

Le opere hanno gradi esteriori ed interiori [293]. Quelli esteriori appartengono alla gente delle tracce (*rusūm*), che sono la gente dei Paradisi; quelli interiori appartengono alla gente delle aspirazioni (*himam*), che sono la gente del Misericordioso. Chi ha un'apertura tra la gente delle tracce il suo massimo è la *himma*, chi ha un'apertura tra la gente delle aspirazioni il suo massimo è l'incontro (*liqā'*) e la proiezione (*ilqā'*), con Lui e da Lui. Il possessore della *himma* è un viandante (*sālik*) ed il possessore della proiezione è un padrone (*mālik*): “Noi aiutiamo tutti, questi e quelli, per il dono del tuo Signore” (Cor. XVII-20).

La causa dell'ipocrisia (*riyā'*) è l'asserzione individuale (*da'wā*) [cioè: io faccio] e chi non ha asserzione non ha ipocrisia ⁽¹¹¹⁸⁾: “Ed Allah ha creato voi e ciò che fate” (Cor. XXXVII-96).

Il levante della sua falce lunare

*L'opera della himma sovrasta la traccia della donna alta e grossa (muzannara) ⁽¹¹¹⁹⁾
e così la traccia è un massimo per i mantelli variegati (burūd mudannara) ⁽¹¹²⁰⁾.
Il massimo della traccia è una himma eletta e pura,
ed essa [himma] ha un massimo che spicca per i volti raggianti (munadḍara) ⁽¹¹²¹⁾.*

Il ponente di una stella

L'arrivo dei servitori dal Vero nel loro *tawḥīd* è conforme alle loro buone opinioni [di Lui]. Chi è assistito per esso [*tawḥīd*] al punto che la sua opinione (*ẓann*) ⁽¹¹²²⁾ diventa scienza è

1118 Abrār Aḥmad Shāhī in nota afferma che nel manoscritto Bayazid 3750 si legge: “Il desiderio del predominio (*riyāsa*) è l'asserzione individuale e chi non ha il desiderio del predominio non ha asserzione individuale né ipocrisia”, ma in realtà il testo riporta: “La causa dell'ipocrisia [*ar-riyā' sababu-hu* e non *ar-riyāsa*] è l'asserzione individuale e chi non ha desiderio di predominio non ha asserzione individuale né ipocrisia”.

1119 Questo è il significato che si trova nei lessici arabi. La lettura del termine è attestata da tutti i manoscritti più antichi ed affidabili, fatta eccezione del manoscritto Shehit Ali 1431, che legge *muzammara*. Entrambi i commentatori hanno adottato una lettura diversa.

1120 Per al-Kurḍī questa espressione è una metonimia dei corpi.

1121 Questa espressione ricorre in Cor. LXXV-22 in riferimento ai beati che nel Giorno della Resurrezione vedranno il loro Signore.

1122 Il termine *ẓann*, che ricorre una ventina di volte nel Corano, significa opinione, pensiero [*mā ẓannu-ka bi* cioè “che ne pensi di”] ma talora può anche essere sinonimo di scienza e persino di certezza. Nel cap. 198 [II 474.23] Ibn 'Arabī spiega che l'opinione ha un rango intermedio tra la scienza e l'ignoranza, ma mentre nel dubbio (*ṣakk*) vi è equivalenza tra i due estremi, nell'opinione prevale la scienza. In questo testo spiega anche che il verbo *ẓannū* in Cor. IX-118 sta per “essi sapevano” o “avevano la certezza”, e la stessa spiegazione è riportata anche nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 154 dell'edizione citata.

l'Inviato, il Profeta ed alcuni degli Intimi; chi è lasciato con la sua opinione esso [tawḥīd] lo porta dove sta la sua opinione. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Io sono presso (ʿinda) l'opinione che il Mio servitore ha di Me” ⁽¹¹²³⁾.

Il levante della sua falce lunare

Abbandona l'opinione e sappi che l'opinione ha un difetto: il tuo fermarti dove sta l'opinione, e colui che ha un'opinione è sospetto.

Scaccia dunque le insinuazioni delle opinioni con un balenio dell'astro della scienza se sei stato riverito (kunta tuḥtaram) [294]

Non c'è opinione se non ciò che viene affermato in modo categorico ⁽¹¹²⁴⁾, altrimenti è un fuoco che si accende per l'ignoranza.

Il ponente di una stella

Il Volere (*mašīʿa*) è la Volontà (*irāda*) del Vero ⁽¹¹²⁵⁾, sia Egli glorificato, ed essa è un Attributo primordiale da cui è qualificata la Sua Essenza, sia Egli esaltato, come la Sua Scienza, il Suo

1123 *Ḥadīṭ qudsī* riportato da al-Buḥārī, XCVII-15 e 35, Muslim, XLVIII-2 e 19, XLIX-1, at-Tirmidī, Ibn Māḡah, ad-Dārimī e da Ibn Ḥanbal; Ibn ʿArabī lo menziona una quindicina di volte nelle *Futūḥāt*.

La traduzione di ʿinda con “presso” può sembrare troppo letterale, ma nel cap. 513 [IV 153.25] Ibn ʿArabī afferma: “Ed Allah non si trova (*mā yūḡad*) se non presso l'opinione che il servitore ha di Lui: che abbia dunque una buona opinione di Lui!”.

1124 Cioè ciò di cui si è convinti, pur non avendone la certezza.

1125 Una affermazione simile si trova nella poesia introduttiva del cap. XXIII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 193 dell'edizione citata: “Il Suo [di Dio (ilah)] Volere è la Sua Volontà, quindi dite di essa: Egli l'ha voluta (*šāʾā-hā*) ed essa [Volontà] è ciò che è voluto (*mušāʾ*). Egli vuole (*yurīd*) un accrescimento (*ziyāda*) e vuole una diminuzione, e ciò che è da Lui voluto (*mušāʾ*) non è altro che il Volere (*mašīʿa*). Questa è la differenza tra esse [Volere e Volontà]: realizza dunque. E per un aspetto la loro entità è la stessa”.

I termini *mašīʿa* e *irāda* non sono presenti come tali nel Corano, ma i verbi di cui essi sono l'infinito ricorrono molto spesso ed il loro differente uso è il fondamento testuale per distinguere il significato dei due termini. Nell'introduzione delle *Futūḥāt* [I 44.23] Ibn ʿArabī precisa: “La Sua [dell'Essenza] connessione con il possibile, per la precedenza della Scienza rispetto all'essere (*kawn*) del possibile, si chiama Volere (*mašīʿa*). La Sua connessione con la specificazione di uno dei due stati ammissibili per il possibile per quanto attiene alla sua entità [cioè lo stato di esistenza e quello di non-esistenza] si chiama Volontà (*irāda*)”; e nel cap. 312 [III 48.12] aggiunge: “La Volontà non ha scelta (*iḥtiyār*), non c'è Libro né Sunna che lo abbia affermato, né ragione che lo abbia provato. Quella [la scelta] appartiene al Volere: se Egli vuole è, e se vuole non è; il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “Ciò che Allah vuole (*šāʾa*) è, e ciò che non vuole non è”, stabilendo una connessione della negazione e dell'affermazione con il Volere, e non è stato riportato: “ciò che non vuole (*lam yurīd*) non è”, ma è stato riportato: “Se volessimo (*law aradnā*) che fosse così sarebbe così”, escludendo così la scelta. La Volontà è la connessione del Volere con ciò che è voluto (*murād*), e ciò corrisponde al Suo detto: “Invero la Nostra Parola ad una cosa quando la vogliamo (Cor. XVI-40); questa è la connessione del Volere [...] La scelta appartiene

Potere, il Suo Discorso e gli altri Suoi Attributi, e ciò che è connesso con essa si chiama “il voluto (*murād*)”. Colui con la cui guida (*hidāya*) è connessa eternamente la Volontà del Vero, è facilitato nei suoi mezzi di sussistenza, le tappe della via vengono bruciate da lui, viene portato sulla strada maestra e sulla via (*maḥaḡḡa*) bianca ⁽¹¹²⁶⁾, gli viene donato il segreto del governo della sua anima, ogni cosa gli viene fatta amare e viene resa favorevole per lui, e non detesta se non ciò che Allah, sia Egli esaltato, detesta, per *adab* legale. Questa è la situazione di chi è voluto, che viene indicata come la sollecitudine: “Annuncia a coloro che credono che avranno un rango di veridicità presso il loro Signore” (Cor. X-2).

Il levante della sua falce lunare

Io ⁽¹¹²⁷⁾, *se ho voluto* (šī’tu) ⁽¹¹²⁸⁾, *ho voluto* ⁽¹¹²⁹⁾ *da parte Tua, ed altrimenti se io ho voluto ha voluto chi non vuole* ⁽¹¹³⁰⁾.

O meraviglia! Ho voluto ed il volere non è mio, poi se non ho voluto Tu non hai voluto,

all’Essenza in quanto è Dio: se vuole fa e se vuole non fa; ed è l’esitazione (*taraddud*) divina riportata in una notificazione autentica”.

1126 Questa espressione ricorre in uno *ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche, in cui venne chiesto al Profeta a chi i credenti dovessero ricorrere nelle loro faccende dopo la sua morte, ed egli rispose: “Vi ho lasciato sulla via bianca”. Nel cap. 318 [III 69.19] Ibn ‘Arabī afferma: “Sappi che la Legge tradizionale (*ṣarī’a*) è la via bianca, la via dei beati, e la via (*ṭarīq*) della beatitudine: chi la percorre si salva e chi l’abbandona è perduto”.

1127 Tutta la poesia ruota intorno al verbo *šā’a* ed ai suoi derivati; se si considera che *šay’* può essere un suo infinito (*maṣdar*) con il valore di un participio passato, come hanno fatto alcuni lessicografi arabi, e che il verbo *mutalāšā*, annientarsi, deriva dall’aspressione *lā šay’*, in totale le diverse forme del verbo *šā’a* ricorrono 25 volte. La chiave di lettura sta nel significato di “io”; aṣ-Ṣalāhī lo attribuisce all’Essenza divina, mentre al-Kurdī lo attribuisce all’autore in quanto annientato nella Personalità (*ḥuwiyya*) divina: “Chi è arrivato al massimo dell’estinzione, come l’autore, Allah sia soddisfatto di lui, si è estinto nella Sua Personalità e questa estinzione è identica alla permanenza [...] Chi si è così estinto è colui che conosce l’Esistenza vera ed è colui che vuole e quindi è dotato del volere, e per questo sa che il significato del loro detto: “Non conosce Allah se non Allah” è che non conosce Allah se non chi si è estinto nella Personalità di Allah e colui la cui esistenza è diventata l’Esistenza di Allah e quindi Allah conosce Allah, e non che il suo significato è che nessuno conosce Allah”. Il testo arabo mi sembra più compatibile con la lettura di al-Kurdī, che ho quindi adottato nella traduzione, ma anche l’altra lettura è possibile.

1128 Questa è la lettura dei manoscritti Shehit Ali 1431, Bayazid 3750 [non segnalata da Abrār Aḥmad Shāhī che li ha utilizzati], Fatih 2875 ed Aya Sofya 2021; nei manoscritti Azhariyya 2101 e Shehit Ali 1351 si legge *šī’ta*, hai voluto, e negli altri manca la vocalizzazione o il testo è illeggibile [manoscritto Yusuf Aga 5001]. Entrambi gli editori hanno adottato il testo del manoscritto Azhariyya 2101.

1129 Nel manoscritto Fatih 2874 c’è un solo *šī’tu*, quindi non è chiaro se si tratta del primo o del secondo; nel manoscritto Azhariyya 2101 mancava il secondo, ma è stato inserito a margine del testo.

1130 Riferimento al versetto: “E voi non volete a meno che non voglia Allah” (Cor. LXXVI-30). Al-Kurdī interpreta l’affermazione “se io ho voluto” nel senso che “io ho voluto da parte mia senza che Tu volessi”.

ma sono io il possessore del volere. Sappi dunque! ⁽¹¹³¹⁾ *E sono fatto volere* (mašī') ⁽¹¹³²⁾ *per mezzo di esso e la mia essenza è ciò che è voluto* (mušā').

Come ha fatto a volere il volere di colui che si annienta (mutalāšī), *essendo soggetto [il volere], se Tu vuoi, al regime* (ḥukm) *ed al Decreto* (qaḍā')?

Per mezzo di Colui che fa volere (mušī') *colui che fa volere* ⁽¹¹³³⁾ *[il volere di chi si annienta] ha voluto ed ha fatto apparire ogni cosa in cui è attuabile l'accrescimento* (mašā') ⁽¹¹³⁴⁾.

Una non esistenza ('adam) *ha voluto e l'esistenza vede* ⁽¹¹³⁵⁾: *l'occhio di chiunque non vuole è [invece] accecato.*

Chiunque ha voluto per mezzo dell'esistenza vuole, ed ha la gloria nell'elevatezza e l'elogio.

Il ponente di una stella

In realtà chi è voluto (*murād*) e chi vuole (*murīd*) sono uguali nella connessione della Volontà del Vero con la loro guida, sennonché chi è voluto percorre la via con il favore divino e la contemplazione, gioendo per le sue opere e rispettando con animo fervoroso [295] le regole del suo Signore, e si rallegra per la tribolazione come gli estranei [alla Via] si rallegrano per i favori. Colui che vuole invece percorre la via con il combattimento che è duro per l'anima,

1131 Questo imperativo è verosimilmente rivolto al lettore o all'ascoltatore, non all'interlocutore, che è il Vero. Secondo la lettura di aṣ-Ṣalāḥī invece è il Vero che Si rivolge al servitore.

1132 Letteralmente questo termine è il participio passivo della quarta forma del verbo volere, forma che significa fare volere, costringere qualcuno a ricorrere a qualcosa. Nel testo di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb è riportato *mašī'i*, ma nei manoscritti Majles 594, Shehit Ali 1431, Fatih 2874 e 2875 si legge *mašī'un*, nei manoscritti Fatih 2875 ed Aya Sofya 2021 *mušī'un*, e nel manoscritto Azhariyya 2101 *mašī'un* o *mušī'un* [la *mīm* non è vocalizzata]

1133 La lettura *bi-mušī'i l-mušī'* è attestata dai manoscritti Majles 594 e Fatih 2874; nei manoscritti Shehit Ali 1351 e 1431, e Bayazid 3750 questi termini non sono vocalizzati, nel manoscritto Azhariyya 2101 si legge *bi-mašī'i l-mušī'*, e nel manoscritto Yusuf Aga 5001 la *mīm* del secondo termine non è vocalizzata. Entrambi gli editori hanno adottato la prima lettura, che ho mantenuto nella traduzione, ma di fronte a questa varietà di letture ci si può chiedere se quella voluta dall'autore non fosse *bi-mušī'i l-mašī'*, cioè: "per mezzo di Colui che fa volere colui che è fatto volere". Al-Kurdī, che non vocalizza i termini, li interpreta come "per il Volere di Chi fa volere", mentre aṣ-Ṣalāḥī li interpreta come *bi-murād al-murād*.

1134 Questa è l'interpretazione di entrambi gli editori, che si basano su un'annotazione in margine al manoscritto Majles 594 in cui si legge *az-zīyāda*, l'accrescimento; questa annotazione si trova peraltro anche nel manoscritto Bayazid 3750 [non segnalata da Abrār Aḥmad Shāhī, che lo ha usato], ma posta a fianco alla parola finale del terzo verso, che in questo manoscritto è *mašā'* e non *mušā'*. In effetti il termine *mašā'*, derivato dal verbo *mašā*, camminare, può significare anche accrescimento, in particolare delle ricchezze, ma esso ricorre anche nella poesia riportata nella nota 1125, ed al-Qāṣānī, al-Qaṣārī ed al-Ġāmī nei loro commenti lo hanno considerato o un *maṣdar mīmī*, cioè un infinito costruito con l'aggiunta di una *mīm* iniziale, o un participio passivo del verbo volere, malgrado nel testo della poesia fosse presente proprio il termine *zīyāda*, inteso dai commentatori come sinonimo di esistenza. Secondo questa lettura, che è anche quella di al-Kurdī, la parte finale del verso sarebbe: "ogni cosa in cui è attuabile (*yaṣīḥu*) il volere".

1135 Abrār Aḥmad Shāhī invece di *bašīr* legge *yašīru*, diviene, attestato dal manoscritto Majles 594. Per al-Kurdī la non esistenza è il regime proprio di colui che si è annientato nella Personalità, mentre l'esistenza del Vero è ciò in cui si è annientato ed in cui permane.

con la resistenza e l'amarezza, addossandosi il carico del rispetto delle Sue regole, e sopporta la tribolazione sperando di ottenere i favori.

Quanto è diversa un'anima che ti porta ad obbedire per la sua gioia per l'attrazione del Vero ad essa nel Suo Mistero e un'anima che tu porti all'obbedienza con il massimo dello sforzo e della fatica, a cui [obbedienza] essa si sottrae con l'astuzia della volpe, mentre il suo possessore è senza sosta in combattimento!

Il levante della sua falce lunare

Chi è voluto, insieme a colui che vuole, devono rispondere delle loro asserzioni con i segni indicatori della realizzazione.

Se tu ignori la faccenda riguardo ai loro due stati, la prova di ciò che dicono è nel loro timore di Dio (taqwā).

Il ponente di una stella

Il timore di Dio è ogni opera che ti preserva dal Fuoco, e se ti preserva dal Fuoco ti preserva dal velo e se ti preserva dal velo tu contempli Colui che è inaccessibile, Colui che dona.

Il levante della sua falce lunare

Chi ha timore del mondo è colui che ha una cattiva opinione di Colui che gli ha dato l'esistenza.

Chi contempla ciò a cui abbiamo alluso abbia timore di Allah che lo ha fatto essere testimone.

Il ponente di una stella

Se colui che afferma il *tawhīd* si oppone lo manda in rovina la realtà essenziale, e se si rimette lo manda in rovina l'*adab* ⁽¹¹³⁶⁾, ed egli non cessa di essere in rovina (*hālik*) finché resta in

1136 La spiegazione di questa frase si trova nei versi iniziali della poesia seguente. Secondo al-Kurdī colui che afferma il *tawhīd* [*al-muwahhid*], termine che Ibn 'Arabī usa indifferentemente per chi lo afferma per fede, per scienza o per visione interiore] afferma che ogni atto è un Atto di Allah; se egli si oppone ad un atto che non è conforme all'*adab*, cioè alla Legge divina, si oppone all'Atto di Allah e la realtà essenziale lo manda in rovina; se si rimette all'atto non conforme all'*adab*, rispettando la realtà essenziale, l'*adab* lo manda in rovina.

.....

questo basso mondo. Poiché ciò è inevitabile e la rovina (*halāk*) da parte della realtà essenziale è una salvezza (*nağā*)⁽¹¹³⁷⁾, mentre la rovina da parte dell'*adab* è una rovina (1138), attieniti all'*adab* ed otterrai le due felicità.

Il levante della sua falce lunare [296]

Non contrastare il Suo atto se hai l'adab, e trai verso di te le tue braccia per allontanare la paura⁽¹¹³⁹⁾,
e rimetti (*sallim*) la faccenda [a Lui] finché non appare una nefandezza, e se appare guardati dal
progredire pian piano (*tadrīğ*) nella fuga (*harab*)⁽¹¹⁴⁰⁾.

E che non ti ingannino degli spiriti informatori da parte del tuo Signore: la pace (*silm*) *è come la guerra*
(*ḥarab*)⁽¹¹⁴¹⁾!

Certo colui che dice: "L'origine dell'atto deriva dal mio potere" Egli lo biasima (*ḍamma*), *come*
l'associazione e la menzogna⁽¹¹⁴²⁾.

Fuggi verso il Suo atto dal Suo atto⁽¹¹⁴³⁾ *e se ti assenti dal Suo atto guardati dal saccheggio* (*salab*)⁽¹¹⁴⁴⁾.

Il ponente di una stella

La divergenza tra la gente delle realtà essenziali, dello svelamento e dell'arrivo non è ammissibile, mentre è ammissibile per coloro che percorrono la via. Ed il disaccordo ha

1137 In quanto viene rispettato l'*adab* che è vincolante.

1138 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato nella sua edizione la lettura del manoscritto Shehit Ali 1431: "la rovina da parte della realtà essenziale è una rovina, mentre la rovina da parte dell'*adab* è una salvezza". Nel manoscritto Fatih 2875 si legge salvezza, e così pure nel manoscritto Aya Sofya 2021, ma in quest'ultimo sopra entrambi i termini salvezza è trascritto come variante rovina.

1139 Espressione tratta da Cor. XXVIII-32, ove costituisce un'esortazione rivolta a Mosè a non aver paura del Faraone o del serpente.

1140 Quest'ultima frase sembra indicare che è necessario affrettarsi nella fuga a cui fa riferimento l'ultimo verso.

1141 Il termine *ḥarab* è l'infinito di un verbo che significa deprivare, spogliare qualcuno dei suoi beni, oppure essere fortemente in collera. È probabile che qui sostituisca per ragioni metriche il termine *ḥarb*, che significa guerra, conflitto, e che è il contrario di *silm*, pace, conciliazione. Questi due termini si riferiscono qui rispettivamente al contrastare ed al rimettersi all'Atto divino, che nel caso di una nefandezza comportano entrambi la rovina.

1142 Entrambi i commentatori spiegano che colui che afferma di essere agente al di fuori di Allah compie un'associazione, e mente in quanto non c'è Agente se non Allah.

1143 Nel Corano è ingiunto: "Fuggite dunque verso Allah" (LI-50). Ibn 'Arabī ha dedicato alla fuga (*fīrār*) il cap. 82 delle *Futūḥāt* [II 155.3].

1144 Questo termine, che significa anche spoliazione, si riferisce in particolare al bottino di guerra che viene sottratto al nemico che ha perso.

sempre luogo solo da parte di chi è più in basso, ed il suo esempio tra i viandanti è che essi camminano su una via unica ed invisibile ed hanno bisogno in essa di una luce che corra davanti a loro per vedere dove mettono i loro piedi e ciò che appare loro nella loro via, e questa luce è la caratterizzazione, secondo le sue categorie: c'è chi ha un lucignolo (*fatīla*), chi ha una candela (*šamʿa*), chi ha un astro, chi ha una luna, chi ha una luna piena e chi ha un sole ⁽¹¹⁴⁵⁾. Ed in proporzione alla luce di ciascuno ha luogo il suo svelamento di ciò che c'è nella sua via. Chi cammina seguendo la luce della luna dice: “Ho visto nella mia via così e così” nella misura di ciò che gli ha svelato la sua luce, e chi ha una lampada [come luce] gli dice: “Sono entrato in questa via e non ho visto nulla di ciò [297] che hai menzionato, se non una parte”. Se il possessore della lampada fosse equo con lui gli direbbe: “Con cosa sei entrato?” e quando l'altro gli avesse risposto: “Con la [luce della] luna” riconoscerebbe la sua [dell'altro] perfezione su di lui e direbbe: “Io ho una lampada e mi è stato svelato in proporzione alla mia luce”.

I Maestri, Allah sia soddisfatto di loro, perfetti nelle loro stazioni di gusto spirituale e perfetti nelle loro intuizioni dei Misteri, si rimettono all'asserzione di chi è al di sopra di loro per lo svelamento, e se senti tra di loro una divergenza esaminala attentamente: troverai che essa è solo nei termini e che i significati sono accertati e non c'è divergenza tra loro riguardo ad essi.

Ad esempio una questione che è in uso tra di loro ed su cui si manifesta una grande divergenza da parte loro, ma che non è una divergenza, è quella della scienza e della conoscenza. Uno di loro ha detto: “Il sapiente è superiore al conoscitore” ed un altro ha detto: “Il conoscitore è superiore al sapiente”. Lascia perdere le parole ed osserva i significati che quando sussistono in una persona uno lo chiama conoscitore: troverai che sono identici a quelli che l'altro chiama scienza e sapiente chi ne è qualificato. Essi divergono nella denominazione, non nei significati ⁽¹¹⁴⁶⁾.

Lo stesso vale per la questione dello stato spirituale (*hāl*): c'è chi sostiene la sua persistenza e chi la nega ⁽¹¹⁴⁷⁾. E così tutte le divergenze che vengono attribuite loro, Allah sia soddisfatto

1145 Rispetto alle otto luci descritte nella quarta sfera, qui ne sono menzionate solo sei. Al-Kurđi correla il lucignolo con la lampada (*širāğ*), che viene menzionata nel testo che segue, pur non essendo citata in questo elenco, e la candela con il fuoco, e spiega che il lampo non è citato in quanto riguarda coloro che sono arrivati, non i viandanti. Ma manca anche la falce lunare, che al-Kurđi ha ommesso di menzionare.

1146 Questo argomento è stato ampiamente sviluppato nella prima parte della sezione dedicata alla quarta sfera.

1147 Nel cap. 73, questione CLIII [II 133.25] Ibn ʿArabī spiega: “Lo stato spirituale è ciò che sopraggiunge al cuore in assenza di una ricerca deliberata o di uno sforzo d'acquisizione di ciò che caratterizza questo stato: una delle sue condizioni caratteristiche è quella di cessare per poi essere seguito da un susseguirsi di “simili” (*amtāl*) fino a diventare puro. Talvolta però non è seguito dal “simile” e da qui nasce la divergenza riguardo alla persistenza (*dawām*) degli stati spirituali: chi vede il susseguirsi dei “simili” e non sa che essi sono solo simili sostiene la persistenza degli stati; chi invece vede che lo stato spirituale non è seguito da un “simile” sostiene la sua mancanza di persistenza”.

.....

di loro, sono di questo genere, e ciò perché la loro stazione conferisce questo, in quanto essi sono la gente del mettere insieme, della misericordia elettiva.

Egli, sia esaltato, ha detto riguardo agli estranei [alla Via]: “E non cessano di essere in disaccordo” (Cor. XI-118) poi ha eccettuato questo gruppo nobile dicendo: “salvo coloro di cui il tuo Signore ha misericordia e per essa li ha creati” (Cor. XI-119), cioè: “ognuno è facilitato (*muyassar*) in ciò per cui è stato creato (*huliqa*)” ⁽¹¹⁴⁸⁾.

Il levante della sua falce lunare

*Come può esserci la divergenza in Uomini che si distinguono nell'elevatezza dagli uomini?
Essi hanno misericordia in base ad uno sguardo equo riguardo alla differenza delle forme [298],
ed un favore [divino] che non cessa di accompagnarli. Essi non hanno dispute né pregiudizi.*

Il ponente di una stella

Dare più peso (*targhīh*) ad un Maestro rispetto ad un altro è proibito per i discepoli, e ciò che conduce a questa cosa vana è la scarsa occupazione in ciò che importa e lo spreco del tempo. Oh se si fosse attenuto al suo detto: “Fa parte dell'eccellenza della sottomissione dell'uomo il tralasciare ciò che non lo riguarda” ⁽¹¹⁴⁹⁾. Se l'aspirante non si occupa della sua anima invece che degli altri è un illuso nella sua aspirazione; se il conoscitore non si occupa di collegare la sua anima con il suo Signore è un illuso nella sua conoscenza; se il sapiente non si annienta (*yan'adimu*) è un illuso nella sua scienza; e se il saggio non mette le cose al loro posto è un illuso nella sua saggezza.

1148 *Hadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVIII-120, LXXXII-4, XC VII-54, Muslim, XLVI-6 a 8, Abū Dā'ūd, XXXIX-16, at-Tirmidī, XXX-3, Ibn Māğah, XII-2, e da Ibn Ḥanbal. Abrār Aḥmad Shāhī al posto di *huliqa* ha adottato la lettura *yussira*, è stato facilitato, attestata dai manoscritti Yusuf Aga 5001, Majles 594, Shehit Ali 1351 [corretto in margine], Fatih 2875 ed Aya Sofya 2021, affermando che nel cap. 560 [IV 500.16], ove questo *hadīṭ* è riportato, si legge *yussira*; così è in effetti nel manoscritto olografo della seconda redazione delle *Futūḥāt*, ma nel manoscritto Yusuf Aga 5463, che include una copia autografa della prima redazione, si legge *huliqa* [pag. 105], come pure nelle raccolte canoniche menzionate.

1149 Vedi nota 565.

Il levante della sua falce lunare

Chi si occupa di ciò che il suo Signore gli ha prescritto nel suo momento non è là (hunāka) poiché egli è uno che asserisce il suo stato; detesta (yamqutu) i suoi oppositori [o opposti (aḍḍād)]⁽¹¹⁵⁰⁾ e non è come quello (ka-dāka)⁽¹¹⁵¹⁾.

Il ponente di una stella

La tristezza (*huzn*)⁽¹¹⁵²⁾ è il manto d'onore di coloro che praticano l'*adab*. Allah è soddisfatto di chi è triste e vorrei poter vedere chi ha visto una persona triste! O tu che sei triste, beato te e ancora beato te! Tu, [giuro] per Allah, sei il felice; tu, per Allah, sei colui che ha realizzato; tu, per Allah, sei l'amico del confessore. Voglia Allah, sia Egli esaltato, farmi dono di essa dai forzieri della Sua Magnanimità: la tristezza ha dei depositi di cui Egli non conferisce nulla se non a un confessore prescelto.

Il triste conosce il suo destino, il triste è il conoscitore, il triste è l'erede, il triste è il segreto di Allah nella Sua Terra. Quando al cuore manca la tristezza esso va in rovina.

O illuso! Tu pensi di aver ottenuto il risultato mentre esso ti è sfuggito. O indigente (*miskīn*) come me (*mitlī*)⁽¹¹⁵³⁾, non **[299]** sai che ciò che ti manca è molto di più di ciò che hai

1150 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *bi-maqt*, attestata dai manoscritti Majles 594, Bayazid 3750, e Shehit Ali 1351, ma ha lasciato il termine *aḍḍād* in accusativo, mentre dovrebbe essere in caso obliquo.

1151 L'avverbio *hunāka* ed il pronome dimostrativo *dāka* indicano lontananza e sembrano riferirsi a colui che non si occupa di ciò di cui dovrebbe, cioè all'illuso. Aṣ-Ṣalāhī riferisce l'avverbio a colui che dà più peso ad un Maestro rispetto ad un altro, e legge l'inizio del secondo verso come: "*poiché sarebbe uno che asserisce falsamente il suo stato*"; al-Kurdī invece interpreta l'avverbio come la Presenza del Signore (*rabb*): chi si occupa del diritto (*haqq*) del momento, trascura il diritto che Allah ha sul Suo servitore in ogni momento e quindi non è presente con Lui. Queste divergenze di lettura evidenziano la difficoltà di comprendere il senso della poesia o la possibilità che essa abbia più di un senso.

1152 Nel cap. 104, dedicato alla tristezza, Ibn 'Arabī precisa [II 186.28]: "Il termine tristezza (*huzn*) è derivato da *al-ḥazn*, che è il terreno aspro e duro, e la rudezza (*huzūna*) nell'uomo è la rudezza dei suoi tratti di carattere. La tristezza non riguarda se non ciò che è trascorso [o: sfuggito], e ciò che è trascorso e passato non ritorna; ritorna però il simile [nella forma] e quando ritorna ricorda se stesso a colui in cui è sussistito il suo simile che è passato e trascorso, e questo ricordo provoca tristezza nel cuore del servitore, soprattutto in chi cerca di rispettare gli atimi [(*anfās*) o i soffi], il che è difficile da conseguire se non per la gente della visione attestante tra gli iniziati. L'immensità del possibile non consente l'ottenimento di tutta la faccenda, per cui è inevitabile che qualcosa sfugga, e quindi è inevitabile la tristezza".

1153 Abrār Aḥmad Shāhī ha adottato la lettura *mubtalā*, messo alla prova, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750, affermando in nota che in tutti gli altri si legge *al-mitlī*, mentre in realtà l'articolo è assente. Aṣ-Ṣalāhī sostiene che qui Ibn 'Arabī afferma di essere simile all'illuso indigente non in quanto tale, ma in quanto uomo, riferendosi al versetto: "Di: io sono un uomo (*baṣar*) come voi" (Cor. XVIII-110), mentre per al-Kurdī la somiglianza riguarda ciò che è sfuggito (*al-fa'it*).

ottenuto? Per cosa gioisci? Chi ha la sicurezza (*amn*) e la buona novella (*bušrā*) ⁽¹¹⁵⁴⁾ in questa dimora è triste per l'inadeguatezza del ringraziamento per questo favore ⁽¹¹⁵⁵⁾, malgrado egli veda che il Vero si fa carico nella sua anima di ringraziarLo, mentre lui è spogliato di questo [atto] poiché osserva con l'occhio del *tawhīd* e dell'*adab*. Tu sei tu e Lui è Lui, e se chi ha la sicurezza si trova in questa condizione, che ne pensi di chi ha paura, non conoscendo dove andrà a parare?

Beato chi ha come insegna la tristezza, come coperta la tristezza, come casa la tristezza, come cibo la tristezza, come bevanda la tristezza: i confessori ed i Profeti si diletano di essa. La tristezza è la somma di ogni bene; quando Allah ama un servitore gli proietta una prèfica (*nā'īha*) nel suo cuore ⁽¹¹⁵⁶⁾; chi non ha gustato il sapore della tristezza non ha gustato il piacere dell'atto di adorazione nei suoi vari tipi. E non farti ingannare, figliolo, quando ascolti la frase di un confessore confermato: "Invero la tristezza è una stazione che scende (*nāzil*)"; chi ha ottenuto la realizzazione, Allah sia soddisfatto di lui, non vuol dire ciò che si immaginano alcuni che si intromettono nella Via. La tristezza segue ciò per cui si è triste come la scienza con ciò che è saputo, quindi è modesta per la sua modestia [di ciò per cui si è tristi], ed elevata per la sua elevatezza.

Supponi che il Vero ti abbia posto nella più elevata delle stazioni a cui arrivano gli esseri più eccelsi: ti manca qualcosa o no sotto l'aspetto della venerazione (*iẖtirām*) di esse per la loro elevatezza o sotto un altro aspetto superiore a questo? Non proverai forse la tristezza se sei perfetto, non velato dalla tua contemplazione [della stazione]? E se questa stazione ti vela, allora sei in difetto.

1154 Nella sezione della dimora della discesa essenziale aveva affermato: "Ed Egli dirà: "O Miei servitori, vi ho abbeverato con la bevanda del gioire nei comportamenti [virtuosi], e voi avete glorificato di notte e di giorno senza interruzione. Questa è la Mia buona novella per voi in questo mondo, come vi ho fatto sapere nel Mio Libro prezioso: "A loro spetta la buona novella nella vita di quaggiù e nell'aldilà" (Cor. X-64)". Osserva, figliolo, quanto è eccelsa questa stazione, e ciò a cui ti fa arrivare il seguire Muḥammad, su di lui la Pace. Invero Allah, sia Egli esaltato, non ha garantito la buona novella se non a coloro che ha descritto dicendo: "Coloro che credono e che sono timorati. A loro spetta la buona novella" (Cor. X-63 e 64), ed ha detto: "Annuncia la buona novella ai Miei servitori che prestano ascolto alla Parola e che seguono ciò che di meglio è in essa" (Cor. XXXIX-17 e 18)".

1155 Nel cap. 491, dedicato allo stato del Polo la cui dimora è: "Non rallegrarti, poiché Allah non ama coloro che si rallegrano" (Cor. XXVIII-76), Ibn 'Arabī afferma [IV 128.4]: "Lo vedrai col cuore sempre triste, finché resta in questo mondo, e se gli viene dischiuso qualcosa che comporterebbe il rallegrarsi se egli non fosse in questo stato, egli considera la gratitudine che deve ad Allah per ciò che gli ha dischiuso e la sua tristezza diventa ancora maggiore di quanto fosse prima dell'apertura (*fath*), come fece l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando gli venne annunciato che Allah gli aveva perdonato i suoi peccati passati e futuri; egli aumentò la sua opera di ringraziamento ad Allah e restò in piedi [a ringraziare] al punto che i piedi gli si gonfiarono".

1156 In uno *ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche è detto: "Quando nel cuore non c'è una che piange (*nā'īha*) esso è in rovina, come è in rovina la casa in cui nessuno abita" [Sheikh Tādīlī, *La vie traditionnelle c'est la sincérité*, Éditions Traditionnelles, Parigi, 1971, pag. 28].

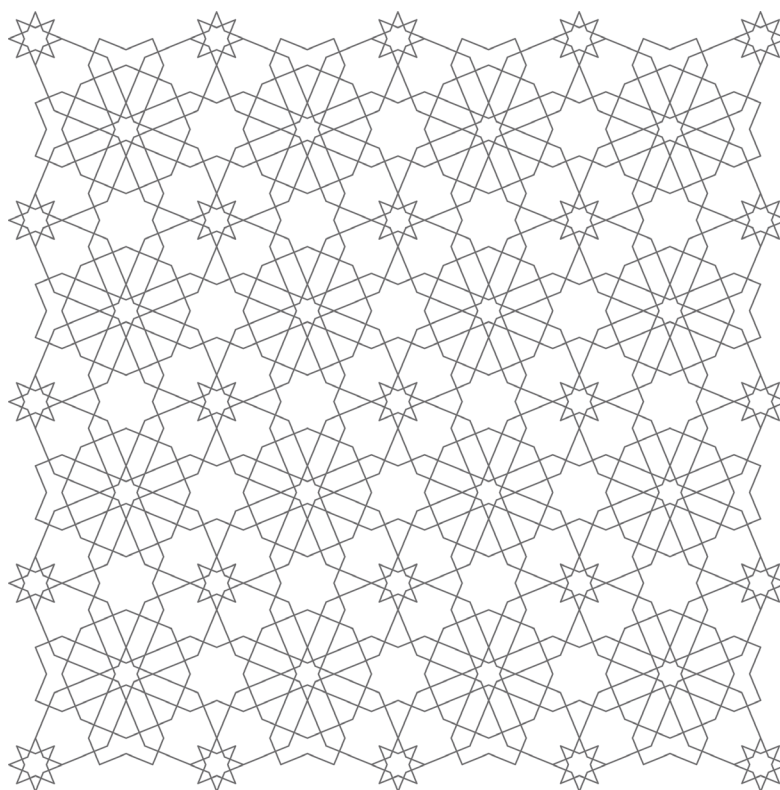
Voglia Allah donare al mio cuore la sottile tristezza e la minuta mestizia.

Il levante della sua falce lunare

La tristezza del cuore è il suo adab, il suo culto e la sua dottrina.

Se arrivi ad essa scoprirai che è una cosa difficile da dominare.

Chiunque è occupato dalla sua stazione non la cerca ⁽¹¹⁵⁷⁾.



1157 L'occuparsi della sua stazione lo distoglie dal suo Signore e da ciò che gli sfugge.

.....

[300] [Pagina bianca nell'edizione araba]

[301] **Le sezioni dell'eccellente raccomandazione (*waṣiyya*)** ⁽¹¹⁵⁸⁾

[302] [Pagina bianca nell'edizione araba]

[303] **Sezione**

La compagnia (*suhba*) è una conseguenza della dilatazione (*bast*) ⁽¹¹⁵⁹⁾ e sono capaci di essa solo gli Uomini che sono forti, coloro che non sono alterati dagli stati.

La sua definizione è che egli non accetti dal suo compagno se non ciò che il suo Signore, sia Egli esaltato, accetta da lui, e se non lo fa è sleale con lui nella compagnia, poiché il suo requisito è il buon consiglio (*naṣiḥa*).

Il suo *adab* è di astenersi dall'essere rude con il tuo amico e di sopportare la sua rudezza (*ḡafāʾ*), ed in ciò vi sono gradi in conformità agli stati: se è superiore a te sii suo compagno con la riverenza (*hurma*); se è uguale a te sii suo compagno con l'equivalenza [o la fedeltà (*wafāʾ*)]; se è inferiore a te sii suo compagno con la misericordia; se è sapiente sii suo compagno con il servizio e la considerazione elevata [di lui]; se è ignorante sii suo compagno con la diplomazia (*siyāsa*); se è ricco sii suo compagno con la rinuncia; se è povero sii suo compagno con la magnanimità; e se sei in compagnia ⁽¹¹⁶⁰⁾ di un *ṣūfī* sii suo compagno affidandoti [a lui].

Sappi che la compagnia del Magnifico (*ḡalīl*), sia Egli glorificato, è preferibile alla compagnia dell'amico (*ḥalīl*): il Magnifico ti protegge e l'amico sei tu a proteggerlo; il Magnifico ti dà e l'amico sei tu a dargli; il Magnifico ti sostiene e l'amico sei tu a sostenerlo; il Magnifico si fa carico di te e l'amico sei tu a fartene carico; il Magnifico è per te dove vuoi e l'amico vuole che tu sia per lui dove lui vuole.

Il segno indicatore di chi preferisce la compagnia del suo Signore è che non familiarizza con altri che Lui, che si attiene a ciò che gli ha ordinato e proibito [304], che tratta le creature

1158 Questo termine viene tradotto talora come consiglio, ma per i lessici arabi esso ha un significato sovrapponibile a quello di *amr*, comando. Raccomandazione è già più forte di consiglio, ma la traduzione più appropriata sarebbe direttiva. Già nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya* Ibn ʿArabī aveva concluso il libro con una raccomandazione all'aspirante, ed il capitolo finale delle *Futūḥāt* è una raccomandazione rivolta sia all'aspirante che percorre la via che a colui che è arrivato. Anche al-Quṣayrī aveva concluso la sua *Epistola* con una raccomandazione all'aspirante.

1159 Nel cap. 73, questione CLIII [II 133.16] Ibn ʿArabī definisce la dilatazione come lo stato di colui che contiene (*yasaʿu*) le cose e non è contenuto da nulla.

1160 Abrār Aḥmad Shāhī al posto di *ṣaḥabta* ha adottato la lettura *kāna*, è, attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750.

invocando su di loro la Sua misericordia, e che è amico di chi Gli è amico e nemico di chi Gli è nemico, fosse anche suo figlio o suo padre.

“Non troverai gente che ha fede in Allah e nell’ultimo giorno che ami coloro che si oppongono ad Allah ed al Suo Inviato, fossero anche i loro padri, o i loro figli, o i loro fratelli o la loro tribù. Egli ha inscritto la fede nei loro cuori e li ha aiutati con uno Spirito da parte Sua” (Cor. LVIII-22).

Chi è compagno del Vero non si cura del [suo] abbassamento (dilla) per il trattenere (manʿ) ed il chiedere ⁽¹¹⁶¹⁾.

Chi assapora la separazione (hağr) nel suo Amato (hawā) ⁽¹¹⁶²⁾ Egli gli fa gustare il piacere della riunione (wiṣāl).

Sezione

Fa parte della saggezza venerare il grande, aver misericordia del piccolo e rivolgersi alla gente con la gentilezza. Se incontri qualcuno vagli incontro col sorriso ⁽¹¹⁶³⁾ e se non ne sei capace vagli incontro col bene a cui ti attieni continuamente, affinché i tuoi stati non si alterino per l’incapacità (*taqsīr*) di reggere la durata dell’incontro ed egli si irriti con te e può darsi che ti arrechi danno: stai quindi in guardia.

Sezione

Presta ascolto al racconto del compagno (*ḡalīs*) a meno che non si tratti di un turpiloquio (*huğr*), e se si tratta di un turpiloquio consigliagli il bene in Allah, sia Egli esaltato, in modo gentile, se sai che egli lo accetta [il consiglio], altrimenti trova una scusa per allontanarti da lui. Se ciò che riferisce è bello, abbellisci l’ascolto evitando di interrompere la sua narrazione e fissando lo sguardo su di lui per tutto il tempo in cui parla. Se ciò che apporta non è di grande utilità, [sappi che] ciascuno ha una misura nella sua anima; educa (*ḥarriğ*) la tua ragione per mezzo dell’*adab* di ogni momento.

Sezione

È tuo dovere l’umiltà (*tawāḍuʿ*) e sappi che essa è uno dei segreti che Allah, sia Egli esaltato, tiene come tesoro presso di Sé e che [305] non dona in modo completo se non ad un Profeta

1161 Al-Kurdī riferisce al Vero il trattenere, inteso come opposto di dare, ed il chiedere, ed attribuisce l’abbassamento al servitore: per chi è compagno del Vero il trattenere è identico al dare poiché si tratta solo di aspetti e relazioni del Vero.

1162 Questo termine, oltre a significare amore, passione, desiderio, ha anche il senso di amato.

1163 Un proverbio indù dice: “The smile that you send out returns to you”.

.....

o a un confessore. Non ogni umiltà è vera umiltà ed essa è una delle stazioni più elevate della Via, e l'ultima stazione a cui arrivano gli uomini di Allah.

La sua realtà essenziale è la scienza della servitù (*'ubūdiyya*) dell'anima, e con la servitù non è assolutamente possibile che ci sia il predominio, poiché ne è l'opposto.

Per questo i Maestri, Allah sia soddisfatto di loro, hanno detto: "L'ultima cosa ad uscire dai cuori dei confessori è l'amore del predominio" ⁽¹¹⁶⁴⁾, amore che può sussistere solo con l'ignoranza.

Gesù, su di lui la Pace, disse ai suoi compagni: "Dove germoglia il seme?" ed essi risposero: "Nella Terra" ed egli, su di lui la Pace, commentò: "Così la saggezza non germoglia se non in un cuore simile alla Terra" ⁽¹¹⁶⁵⁾, alludendo all'umiltà. Ed in riferimento a questa allusione il signore degli uomini ha detto: "Le sorgenti della saggezza si manifesteranno dal suo cuore sulla sua lingua" ⁽¹¹⁶⁶⁾, e le sorgenti non si trovano se non nella Terra, che è la sede da cui sgorga l'acqua.

Non pensare che questa umiltà che si manifesta nella maggioranza degli uomini ed in alcuni tra i pii sia umiltà: non è così. Essa è solo adulazione (*tamalluq*), per un motivo che ti sfugge, ed ogni adulazione è conforme al suo obiettivo ed a colui da cui si vuole ottenere. L'umiltà è una cosa nobile e non è concepibile in chiunque: essa è riservata a chi è stabilizzato nella scienza e realizzato nella caratterizzazione.

Sezione

È tuo dovere la rinuncia (*zuhd*) ⁽¹¹⁶⁷⁾: essa è un attributo nobile e quando sussiste in modo perfetto in una persona si frappone tra lui e la [sua] visione degli esseri.

1164 Questo detto era già stato menzionato in precedenza: vedi nota 402.

1165 Possibile riferimento alla parabola del seminatore [Vangelo di Marco, IV: 26-32].

1166 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta secondo la versione: "Chi si dedica esclusivamente (*aḥlāṣa*) ad Allah per 40 mattine le sorgenti della saggezza si manifesteranno dal suo cuore sulla sua lingua" nei capitoli 70 [I 565.31] e 73 [II 10.25 e 44.24 (questione VI)]

1167 Nel cap. 91 [II 175.27] Ibn 'Arabī precisa: "Quanto ad astenersi dal fruire di ciò in cui non vi è alcuna ambiguità, cioè il puro lecito (*ḥalāl*), questa astensione (*tark*), che non può peraltro riguardare che ciò che è di troppo (*fadl*), non è scrupolo (*wara'*) ma rinuncia (*zuhd*): in effetti il rinunciare alle cose proibite ed ambigue è scrupolo, mentre il lasciare ciò che nel lecito è di troppo è rinuncia. Ciò che non è di troppo è ciò che è necessario ed il rinunciarvi è un atto di disobbedienza: resta da determinare il momento in cui si ha bisogno di quella cosa e quale è il limite tra ciò che è necessario e ciò che è di troppo ed a cui è possibile rinunciare", e nel cap. 93 [II 177.32] aggiunge: "La rinuncia non riguarda se non ciò che ha come risultato il possesso (*milk*): ora, la ricerca [di un bene] ha come esito il possesso e quindi l'astensione dalla ricerca è una rinuncia. Vi è divergenza tra i nostri compagni riguardo al povero che non possiede nulla: si può applicare a lui il nome di colui che rinuncia (*zāhid*) o egli non ha alcun accesso a questa stazione spirituale? Il nostro punto di vista è che il povero è in grado di avere il desiderio di questo mondo e di fare lo sforzo per soddisfarlo, anche se ciò

Il suo requisito è che egli non abbia nostalgia di ciò a cui ha rinunciato. Il suo *adab* è che non biasimi ciò a cui ha rinunciato, in quanto esso fa parte dell'insieme degli Atti di Allah, sia Egli esaltato, e che occupi la sua anima con Colui per il quale ha rinunciato. Se egli si occupa in questo modo il Vero lo prende come Intimo, per la [sua] presenza (*ḥudūr*) con Lui sul tappeto della familiarità con Lui in tutto ciò che gli capita dei particolari (*tafāṣīl*) dell'essere. Un certo giorno verrà messo alla prova, affinché riconosca il dono di Allah su di lui nel Suo prenderlo come Intimo, facendogli ricevere una delle cose a cui aspira il cuore velato ⁽¹¹⁶⁸⁾, e se egli non si cura **[306]** di quella cosa accidentale riconosce allora il dono di Allah su di lui, e la Sua sollecitudine verso di lui ed aumenta in gratitudine [verso di Lui] ed in avversione verso ciò a cui ha rinunciato.

Sezione

Non andare incontro a qualcuno se non con ciò che lo dispone favorevolmente verso di te, pesandolo in base alla sua intelligenza: non avrai nulla da temere da lui.

Uno dei saggi ha detto: “Abbiate con la gente relazioni tali che se morite piangano su di voi e se vi assentate abbiano nostalgia di voi” ⁽¹¹⁶⁹⁾.

Sezione

Non c'è scuola [(*madhab*), o: via] più nobile di quella che tu segui, per la tua connessione con Allah; non aderire alla scuola di qualcuno che sia diversa da essa, poiché essa è la più nobile delle scuole. Persisti nella tua situazione e mantieni l'equilibrio (*i'tidāl*), poiché questa è la via degli Uomini.

Sezione

Il momento (*waqt*) è il dono di Allah per te: cogli quindi il suo profitto. Esso torna a Lui e se ne va da te. Abbelliscilo con il timor di Dio e l'opera pia, poiché altrimenti sarà un'afflizione per te, mentre altri avranno successo per esso. Ascolta: che la lode di chi ti loda non ti veli dalla tua conoscenza di te stesso ⁽¹¹⁷⁰⁾. La capacità di gestire (*siyāsa*) [i momenti o l'anima] è il principio della saggezza: attieniti dunque ad essa.

.....
non accade, ed il suo tralasciare quello sforzo e quella ricerca, come pure il suo desiderio, si può senza dubbio chiamare rinuncia”.

1168 Al Kurḍī correla queste cose con i particolari dell'essere menzionati poco prima, dai quali l'Intimo non è distratto per la sua presenza con Lui sul tappeto della familiarità.

1169 Nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag 6 del secondo volume dell'edizione citata, Ibn 'Arabī attribuisce questo detto a Gesù.

1170 Nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 380 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “Se ti lodano sono le loro qualità che parlano di loro ed Allah ha velato loro la tua faccenda: se Egli l'avesse svelata loro essi

.....

Sezione

Non stare in compagnia di qualcuno se non colui con il quale vedi accrescere il tuo culto (*dīn*); se invece diminuisce fuggi da lui come si fugge dal leone, anzi ancor di più, poiché il leone demolisce la tua vita in questo mondo e ti conferisce i gradi [nell'aldilà], mentre il cattivo compagno ti preclude sia questo mondo che l'aldilà.

Lo scrupolo nel parlare fa parte della saggezza: “Che cosa fa cadere gli uomini con il naso a terra nell'Inferno se non le parole profferite dalle loro lingue?” ⁽¹¹⁷¹⁾.

[307] Sezione

Non sederti lungo le strade ⁽¹¹⁷²⁾ dei musulmani, e se sei costretto e l'anima prevale su di te, abbassa lo sguardo, guida chi è sviato, aiuta il debole, togli l'ostacolo e restituisci il saluto. E non sederti mentre stai di fronte alla casa di tuo fratello. Sii scrupoloso nel tuo camminare sulla via e nel tuo sederti, in modo da non prendere della via se non la misura che ti spetta e lasciare spazio all'altra gente, in quanto non ti spetta se non il luogo ove poggiano i tuoi piedi, se sei fermo.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ⁽¹¹⁷³⁾ mi ha riferito che uno di quelli che sono scrupolosi portava con sé due brocche ed alcuni uomini lo fermarono per un lungo discorso: egli appoggiò allora le due brocche sul dorso dei suoi piedi.

Sezione

La venerazione per i Maestri spirituali è un obbligo [per l'aspirante] e di essa fanno parte: il non indossare i loro abiti; il non sedersi al loro posto; che l'aspirante non sposi la moglie del

l'avrebbero visto come qualcosa di cui vergognarsi. Non rallegrarti dunque della loro lode e del loro elogio nei tuoi riguardi”.

1171 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVII-90, XCVII-56, e da Muslim, XXXVII-101. Ibn ‘Arabī lo cita tre volte nel cap. 560 [IV 450.34, 474.28 e 542.9], aggiungendo: “ed il saggio ha detto: “Non c'è cosa più meritevole di essere imprigionata che la lingua”. Invero Allah l'ha posta dietro due porte: le due labbra ed i denti, e malgrado ciò le parole superflue prosperano e le porte si aprono”.

1172 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XLVI-22, LXXIX-2, Muslim, XXXVII-114, Abū Dā'ūd, XL-12.

1173 Si tratta di Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn al-Qāsim ibn ‘Abd ar-Rahmān ibn ‘Abd al-Karīm at-Tamīmī al-Fāsī, Imām della moschea al-Azhar presso ‘Ayn al-ḥayl nella città di Fes, ove morì nell'anno 603 o 604 dall'Egira. Fu discepolo di Abū Madyan e di Abū Ya'zā, e scrisse il *Kitāb al-mustafād fī ḍikr al-ḥubbād bi-madīna fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, edito in due volumi da Muḥammad aš-Šarīf a Rabat nel 2002. Ibn ‘Arabī apprese quest'opera direttamente dall'autore, che egli menziona nei capitoli 42 [I 244.17], 198 [II 451.4], e 560 [IV 503.23, 521.30, 541.22 e 549.25]. Nel *Kitāb nasab al-ḥirqa* a pag. 35 dell'edizione Dār al-qubba az-zarqā', Casablanca, 2000, Ibn ‘Arabī afferma di aver ricevuto da lui l'investitura iniziatica (*ḥirqa*) a Fes nell'anno 593 dall'Egira.

suo Maestro se egli l'ha ripudiata od è morto prima di lei; il non respingere di fronte a loro un discorso; l'affrettarsi ad ottemperare a ciò che dicono.

Della loro venerazione fa parte la magnificazione di colui che essi magnificano, quindi magnifica colui che il tuo Maestro magnifica e diventa suo discepolo se [il tuo Maestro] lo ha preposto a te, anche se sei più sapiente di lui, poiché il Maestro conosce meglio di te ciò che è profittevole per te. E che **[308]** ciò che vedi della sua manchevolezza non ti veli dalla preferenza accordatagli dal Maestro e dalla sua vicinanza [a lui].

Sezione

Se ti rechi alle moschee recati ad esse in stato di purità rituale e con l'intenzione di venerarle ed onorarle. Nell'entrare fai precedere il tuo piede destro e nell'uscire fa che sia l'ultimo. Al tuo ingresso fai due *raka'at* e se ti è possibile entrare per primo ed uscire per ultimo fallo.

Quando fai il saluto finale fallo su ogni servitore pio nel Cielo e sulla Terra: da questa stazione esso ti verrà restituito. Non profferire turpiloquio né sconcezza e non entrare in esse per dormire o per riposarti, se hai un altro luogo ove farlo, ma se l'hai presa come la tua dimora e non hai altro che essa, non c'è problema.

Sezione

Allo stesso modo ti è proibito nella tua *ṣalāt* orientarti verso altro che la *qibla*, se la conosci, e se lo fai la tua *ṣalāt* non è valida. Così pure ti è proibito orientare il tuo cuore verso altro che Allah, che si tratti di una dimora, di un familiare, di un negozio o di un bene materiale. Così pure ti è proibito recitare altro che il Suo discorso, sia Egli esaltato; ed ancora ti è proibito colloquiare nel tuo cuore con altri che Lui, o contemplare altri che Lui, ecc.

Attieniti all'*adab*, poiché della tua *ṣalāt* non viene accettato se non ciò che comprendi.

Sezione

Il discorso dell'intelligente viene dopo il suo cuore; quando vuole farlo lo fa passare attraverso il suo cuore e lo esamina: se è a suo favore lo fa passare, e se è a suo sfavore lo trattiene ⁽¹¹⁷⁴⁾. **[309]** Il discorso dello stolto è sulla punta della sua lingua e la sua ragione è nel suo grembo: quando egli si alza essa cade. È stato riportato che Mālik ibn Anas ha detto: "Chi considera il suo discorso parte della sua opera, è raro che parli" ⁽¹¹⁷⁵⁾.

1174 Citazione di un detto di al-Ḥasan al-Baṣrī riportato da Abū Ṭālib al-Makkī nel suo *Qūt al-qulūb*, a pag. 178 del primo volume dell'edizione citata.

1175 Lo stesso detto è riportato nel cap. 560 [IV 450.11], senza menzione della fonte.

Attieniti a quattro cose: pregare per i musulmani senza che essi lo sappiano ⁽¹¹⁷⁶⁾; l'integrità del cuore (*salāmat aṣ-ṣadr*); stare al servizio dei poveri [*(fuqara')*, o: degli iniziati]; stare con chiunque contrariando la tua anima ⁽¹¹⁷⁷⁾.

Sezione

Lo scrupolo (*wara'*) ⁽¹¹⁷⁸⁾ è il principio (*ra's*) del culto ed è uno degli attributi dei realizzati. Uno dei *ṣūfī* ha detto: “Non ho visto nulla di più facile per me dello scrupolo: ogni volta che una cosa ha lasciato un'impressione dubbia nella mia anima l'ho abbandonata” ⁽¹¹⁷⁹⁾, alludendo alla rinuncia.

La [vera] volontà è l'abbandono della [propria] volontà ⁽¹¹⁸⁰⁾.

La visione dell'abbandono fiducioso (*tawakkul*) [ad Allah] è una mancanza ⁽¹¹⁸¹⁾.

1176 “Quando l'uomo prega per suo fratello senza che egli lo sappia, l'Angelo gli dice: possa tu ricevere lo stesso” *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd, VIII-29, at-Tirmidī, XXV-50, Ibn Māğah, XXV-5. Ibn 'Arabī lo menziona nel cap. 69 [I 431.25 e 530.11] e nel cap. 73, questione XCIII [II 97.33].

1177 Nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 386 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma che “vi sono quattro cose che se consolidate fanno ottenere tutti i beni: essere al servizio dei poveri, l'integrità del cuore, pregare per i musulmani senza che lo sappiano e stare con loro contrariando la tua anima”, e la stessa affermazione è riportata nel *Kitāb nasab al-ḥirqa* a pag. 31-32 dell'edizione citata.

1178 Nel cap. 91 [II 175.16] Ibn 'Arabī precisa: “Avere scrupolo vuol dire evitare (*iğtināb*) e per quanto concerne la legge tradizionale significa evitare ciò che è proibito (*ḥarām*) e ciò che potrebbe esserlo (*šabah*), senza per questo astenersi da ciò che è lecito (*ḥalāl*). Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto a questo proposito: “Lascia ciò che ti suscita dei dubbi o dell'inquietudine ed attieniti a ciò che non ti lascia dubbi” [...] Per tutto ciò che è testualmente proibito vi è l'ordine di astenersene, ma bisogna fare attenzione che questa proibizione riguarda l'individuo a cui viene ingiunta e non la cosa in se stessa. In effetti quest'ultima può essere lecita per un altro individuo, se questi possiede qualche caratteristica che, per concessione del Legislatore, gli rende lecita quella cosa e che fa difetto a colui per cui vale invece la proibizione; per questo abbiamo detto che la proibizione non riguarda la cosa in se stessa, poiché insomma non c'è nessuna cosa che sia proibita per se stessa [...] Ciò che suscita il dubbio è invece quello che per un aspetto è simile a ciò che è proibito e per un altro aspetto è simile a ciò che è lecito e questi due aspetti sono in equilibrio, senza che l'uno prevalga sull'altro: in questo caso l'astenersi non è meglio del prendere ed il prendere non è meglio dell'astenersi. Lo scrupolo fa sì che si rinunci a fruire, facendo pendere la bilancia dal lato della proibizione, mentre la mancanza di scrupolo fa sì che non si rinunci: la scelta è tra queste due alternative”.

1179 Nella *Risāla* di al-Quṣayrī, a pag. 196 dell'edizione citata, questa sentenza viene attribuita al celebre *ṣūfī* Sufyān at-Tawrī.

1180 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 114 della traduzione citata, Ibn 'Arabī afferma: “L'aspirante [lett. Il volente] si chiama così solo perché è dotato di una volontà (*irāda*): in effetti è indispensabile che egli voglia ciò che vuole il suo Maestro e quindi è necessario che sussista in lui una volontà. Come ha detto Abū Yazīd [al-Biṣṭāmī]: “Voglio non volere”, ed ha affermato per se stesso una volontà ed ha cercato di escludere che la sua volontà dipendesse dalla sua anima [o da lui stesso], ed ha chiesto ad Allah che la sua volontà, di cui non poteva fare a meno, seguisse soltanto la volontà del suo Padrone (*mawlā*), e voleva sapere ciò che voleva il suo Signore, per poi volerlo, e questo è il più alto grado in questo campo”.

1181 Non ho trovato nei testi di Ibn 'Arabī altri riferimenti a questa frase. Al-Kurdī commenta: “è una mancanza nel *tawakkul*, poiché il *tawakkul* perfetto consiste nel non vedere il *tawakkul*, e così è per tutte le stazioni: la loro perfezione sta nell'estinzione da esse”.

La remissione (*taslīm*) [al comando di Allah] è il nutrimento (*gidāʾ*) del *tawḥīd* ⁽¹¹⁸²⁾.

Il generoso (*saḥīṭ*) ⁽¹¹⁸³⁾ è colui che si sforza di essere generoso con la sua anima in base alla scienza ⁽¹¹⁸⁴⁾.

L'anima è l'offerta [sacrificale] (*hadiyya*) del servitore ad Allah, sia Egli esaltato ⁽¹¹⁸⁵⁾.

Sezione

Pensare che la Via dei signori dell'elevatezza sia una parola (qawl) è un'ignoranza sterile ed un tirarsi indietro (taʿaddur).

Invero il sentiero che conduce a Dio è Sollecitudine da parte Sua verso chi Egli ha voluto, e disciplina (taʿazzur).

Chi è dotato di un alto grado (ʿizza) non è soddisfatto di una verità essenziale (ḥaqīqa) se non quando l'ha raccolta le spighe ⁽¹¹⁸⁶⁾.

Lo stato (ḥāl) esige da lui il segreto della sua stazione e chi asserisce [di aver]lo, il suo stato notifica per te ⁽¹¹⁸⁷⁾.

1182 Abrār Aḥmad Shāhī legge *ʿinda* al posto di *gidāʾ*, per cui la frase risulterebbe: “è la mancanza di remissione al momento del *tawḥīd*”. Questa lettura è attestata solo dal manoscritto Bayazid 3750, mentre in tutti gli altri manoscritti vi è una *alif* di prolungamento che è incompatibile con *ʿinda*; in particolare la lettura *at-taslīm gidāʾ at-tawḥīd* è inequivocabile nei manoscritti Yusuf Aga 5001, Shehit Ali 1431, Fatih 2874 e 2875, ed Aya Sofya 2120. A quest'ultima si attiene anche al-Kurdī, mentre aṣ-Ṣalāḥī raddoppia il termine *taslīm*, legando il primo alla mancanza ed il secondo al nutrimento.

1183 *As-saḥāʾ* consiste nel dare nella misura del necessario. Nel cap. 95 [II 179.16] Ibn ʿArabī afferma: “Quanto al dare proprio di questo tipo di generosità, esso è il dare nella misura del necessario e questo è il dare della saggezza e deriva dal Suo Nome “il Saggio”. Da parte del Vero questa generosità è quella a cui si riferisce il detto di Mosè: “Il nostro Signore è Colui che dà ad ogni cosa la sua creazione” (Cor. XX-50); “Ogni cosa è presso di Lui secondo una misura” (Cor. XIII-8); “Se Allah largheggiasse nella provvista ai Suoi servitori, essi insolentirebbero sulla Terra, ma Egli [ne fa] scendere nella misura che Egli vuole” (Cor. XLII-27); “E non la facciamo scendere se non con una misura nota” (Cor. XV-21). Quanto a questa generosità da parte del servitore, essa consiste nel suo dare ciò che è dovuto a chi ne ha diritto, e nella sua equità”.

1184 Nel cap. 477 [IV 113.35] e nel *Kitāb al-ʿabādila*, a pag. 235 dell'edizione citata, è riportata la seguente frase: “Il generoso non è colui che si sforza di essere generoso [verso gli altri] con la sua ricchezza, bensì colui che è generoso con la sua anima in base alla scienza [e non alla passione]”, cioè dando alla sua anima ciò che è dovuto.

1185 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 379 della traduzione citata, Ibn ʿArabī riporta il seguente episodio: “[Annientare te stesso, ringraziando Allah]; è ciò che fece quell'aspirante a Minā; era sincero e povero e per la sua povertà gli era impossibile, tra i riti del pellegrinaggio, fare il sacrificio (*qurbān*), poiché non aveva nulla con cui comprare una vittima da immolare o da sgozzare. Egli disse: “O mio Dio, la gente ricca si avvicina a Te con i beni che le loro mani hanno ottenuto e che Tu hai elargito loro, mentre il Tuo servitore povero non ha nulla. *Allahumma*, accetta la mia anima come offerta sacrificale, prendendola presso di Te”, e pose la sua guancia sulla terra, come si fa adagiare il montone per il sacrificio, rantolò e morì. La sua anima fu quindi la sua offerta sacrificale in quel giorno come ringraziamento ad Allah, sia Egli esaltato”.

1186 Cioè quando ne raccoglie i frutti.

1187 Entrambi i commentatori sottintendono alla notificazione la veridicità o la falsità dell'asserzione.

Il misero si immagina che le scienze di essa [verità essenziale] si trovino scritte tra i fogli dei libri

[310]:

lungi da ciò! Essi nei loro libri hanno messo solo ciò che è facile di cose che sono difficili.

Gli iniziati (aqwām) leggono solo le loro anime nel loro stato con il loro Signore ⁽¹¹⁸⁸⁾. Sei forse presente?

Vedrai l'intruso valutarlo [lo stato] con la sua opinione affinché si dica: "Questi è uno di loro" e venga magnificato.

Le sue affermazioni sono viziate poiché non rendono noto il suo stato riguardo a ciò che precede ⁽¹¹⁸⁹⁾.

La scienza della Via non si ottiene con riposo e criteri di valutazione: sforzati, forse avrai successo!

Le scienze degli iniziati (qawm) sono inaccessibili alla comprensione di chi non è preso da una forte brama (ṣabāba), uno sconcerto,

un sospirare per ciò che [gli] è nascosto, un lamento, una tristezza crescente, una lacrima che non cessa, un perdere la testa (tadalla), uno sconvolgimento (tawalla) per un'assenza (gayba), un piacere per un luogo di contemplazione che non è visibile [agli altri],

una contrazione in occasione della visione attestante (ṣuhūd), una gelosia (gayra) quando una persona si mette a burlare la Legge,

un atteggiamento umile, un'afflizione, un affrettarsi ad attenersi alla Legge per Allah, senza cambiare. Questa è la stazione degli iniziati, o i loro stati; essi non sono come chi dice: "La Legge è un luogo di rimprovero (mazḡar)",

poi asserisce che la verità essenziale è in contrasto con ciò che la Legge ha apportato, ma essa [verità essenziale] viene nascosta ⁽¹¹⁹⁰⁾.

Che Allah mandi in rovina (tabban la-hā) [questo] discorso (qāla) da rinnegato! ⁽¹¹⁹¹⁾ Guai a lui il giorno in cui l'Inferno si infiammerà.

O chi si fa vedere nelle moschee a testa bassa affinché si dica: "Costui è un adoratore che medita".

Chi si fa vedere in questo modo non godrà di riposo nella sua anima se non per un'oretta in cui viene guardato [dagli altri],

ma rispetto all'altro egli è in una situazione più felice, ed avrà la beatitudine quando l'ignorante sarà incatramato (yuqattaru) ⁽¹¹⁹²⁾.

1188 Cfr. l'aneddoto riportato nella nota 459.

1189 Non sono le parole ad attestare lo stato, bensì è lo stato che attesta le parole.

1190 Al-Kurdi commenta: "La *ḥaqīqa* senza la Legge è inefficace (*mu'attala*), non dà risultati, così come la Legge senza la *ḥaqīqa* è falsa (*bātila*), non ha assolutamente validità.

1191 Questa è la lettura di al-Kurdi, che attribuisce il pronome *hā*, di genere femminile e quindi non attribuibile a colui che asserisce, al discorso; per aṣ-Ṣalāhī invece il pronome si riferisce alla verità essenziale in contrasto con ciò che la Legge ha apportato.

1192 Nella sua edizione 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha adottato la lettura *yufaṭṭaru*, attestata solo dai manoscritti Azhariyya 2101 e Pir Pagaro, mentre in tutti gli altri, fatta eccezione del manoscritto Yusuf Aga 5001 che è illeggibile, si trova chiaramente *yuqattaru*. Aṣ-Ṣalāhī, che ha adottato quest'ultima lettura, correla il verbo con il versetto: "[In quel giorno vedrai ...] i loro abiti fatti di catrame ed il Fuoco coprire loro volti" (Cor. XIV-50). Al-Kurdi legge invece una forma verbale di *qaṣura*, essere inadeguato.

[311] I ponenti delle stelle della discriminazione

Concludiamo con essi il libro come benedizione e buon aspicio per mezzo del Discorso del Vero, quanto è Potente e Magnifico, e della Sua raccomandazione ai Suoi servitori nella Sua esplicita rivelazione. Sforzati per quanto puoi, figliolo, di attenerli a ciò che il Vero, sia Egli glorificato, ti ha raccomandato nel Suo Libro: sarai tra i beati nelle due dimore.

“Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che Lui, e di agire bene con i genitori; se uno di loro o entrambi arrivano alla vecchiaia presso di te, non dire loro “Uffa!”, non rimproverarli e di loro una parola generosa; e per misericordia abbassa su di loro le ali dell’umiltà e di: O mio Signore, abbi misericordia di loro così come essi mi hanno cresciuto da bambino” (Cor. XVII-23 e 24); “E dai al parente ciò che gli spetta, così come all’indigente ed al viandante, e non sperperare invano” (Cor. XVII-26); “Non tenere la tua mano legata al tuo collo, né lasciala completamente aperta” (Cor. XVII-29); “Non avvicinatevi alla fornicazione, poiché essa è immonda” (Cor. XVII-32); “Non uccidete i vostri figli per timore della povertà. Noi provvederemo a loro ed a voi. Invero ucciderli è un peccato grave” (Cor. XVII-31); “Non avvicinatevi ai beni dell’orfano se non nel modo migliore” (Cor. XVII-34); “Non uccidete l’anima che Allah ha reso inviolabile se non per il diritto” (Cor. XVII-33); “Rispettate il patto, poiché il patto sarà oggetto di interrogazione; e date piena misura quando misurate, e pesate con una bilancia precisa” (Cor. XVII-34 e 35); “Non perseguire ciò di cui non hai scienza, poiché l’udito, la vista, il cuore, tutti questi ne dovranno rispondere. E non marciare sulla Terra con alterigia” (Cor. XVII-36 e 37); “Non seguire la passione sì che essa ti svi dal sentiero di Allah” (Cor. XXXVIII-26); “Non rallegrarti, poiché Allah non ama coloro che si rallegrano. In ciò che Allah ti ha dato cerca la dimora dell’aldilà e non dimenticare la tua quota di questo mondo [312] e sii buono come Allah è stato buono con te” (Cor. XXVIII-76 e 77); “Non defraudate gli uomini delle loro cose e non agite con malvagità sulla Terra, come dei corruttori” (Cor. XXVI-183); “Non fare smorfie di disprezzo alla gente [...] sii moderato nel tuo passo ed abbassa la tua voce” (Cor. XXXI-18 e 19); “Questa è la Mia strada diritta: seguila e non seguiti i sentieri che vi separerebbero dal Suo sentiero” (Cor. VI-153); “Non disputate con la gente del Libro se non nel modo più virtuoso, salvo che con coloro di essi che sono ingiusti” (Cor. XXIX-46); “Parlate bene alla gente, fate la *ṣalāt* e date la *zakāt*” (Cor. II-83); “Abbi pazienza per ciò che ti capita” (Cor. XXXI-17); “Non disputate in favore di coloro che tradiscono le loro anime” (Cor. IV-107); “Fa che la tua anima sia paziente con coloro che invocano il loro Signore alla mattina ed alla sera, che desiderano il Suo volto. Non distogliere i tuoi occhi da loro cercando l’ornamento della vita di questo mondo, e non obbedire a colui al cui cuore abbiamo fatto trascurare la Nostra menzione [...] e di: la verità viene dal vostro Signore” (Cor. XVIII-28 e 29); “Di: Io adoro Allah dedicandoGli il mio culto sincero” (Cor. XXXIX-14); “Di: Io non vi chiedo alcuna ricompensa per ciò” (Cor. XXV-57); “Sii indulgente, ordina ciò che è giusto ed allontanati dagli ignoranti” (Cor. VII-

199); “Tornate pentiti dal vostro Signore e sottomettetevi a Lui” (Cor. XXXIX-54); “Adorate Allah ed abbiate timore di Lui” (Cor. XXIX-16); “Combattere per Allah la Sua vera guerra” (Cor. XXII-78); “Attaccatevi tutti alla corda di Allah” (Cor. III-103); “Attaccatevi ad Allah” (Cor. XXII-78); **[313]** “Ricordate il favore di Allah su di voi quando eravate nemici ed Egli ha rabbonito i vostri cuori [...] eravate sul ciglio dell’abisso infernale ed Egli vi ha salvato da esso” (Cor. III-103); “Gareggiate verso il perdono del vostro Signore” (Cor. III-133); “Non divorate il sovrappiù (*ribā*) [cioè non praticate l’usura], raddoppiando e moltiplicando” (Cor. III-130); “Non seguite le orme di Satana” (Cor. II-168); “Non siate come quelli che dimenticano Allah e quindi Egli fa dimenticare loro le loro anime” (Cor. LIX-19); “E chi è stato cieco in questa [vita] sarà cieco nell’aldilà ed ancor più sviato” (Cor. XVII-72); “Non dichiarate pure le vostre anime” (Cor. LIII-32); “Agite bene con i genitori, i parenti, gli orfani, gli indigenti, il vicino che è parente, il vicino che non è parente, chi sta al vostro fianco ed il viandante” (Cor. IV-36); “Siate fermi sostenitori della giustizia e testimoni di Allah” (Cor. IV-135); “Siate fermi sostenitori di Allah e testimoni della giustizia” (Cor. V-8); “Non siate come coloro che uscirono dalle loro case baldanzosi e per essere visti dalla gente” (Cor. VIII-47); “Non date agli sciocchi i vostri beni” (Cor. IV-5); “Già abbiamo raccomandato a coloro che hanno ricevuto il Libro prima di voi ed a voi stessi di temere Allah” (Cor. IV-131).

Ed altri versetti simili a questi che ricorrono nel Corano, con i quali Allah, quanto è Magnifico ed Elevato, ha fatto una raccomandazione ai Suoi servitori, o coi quali ha chiarito loro il sentiero che porta a Lui. **[314]**

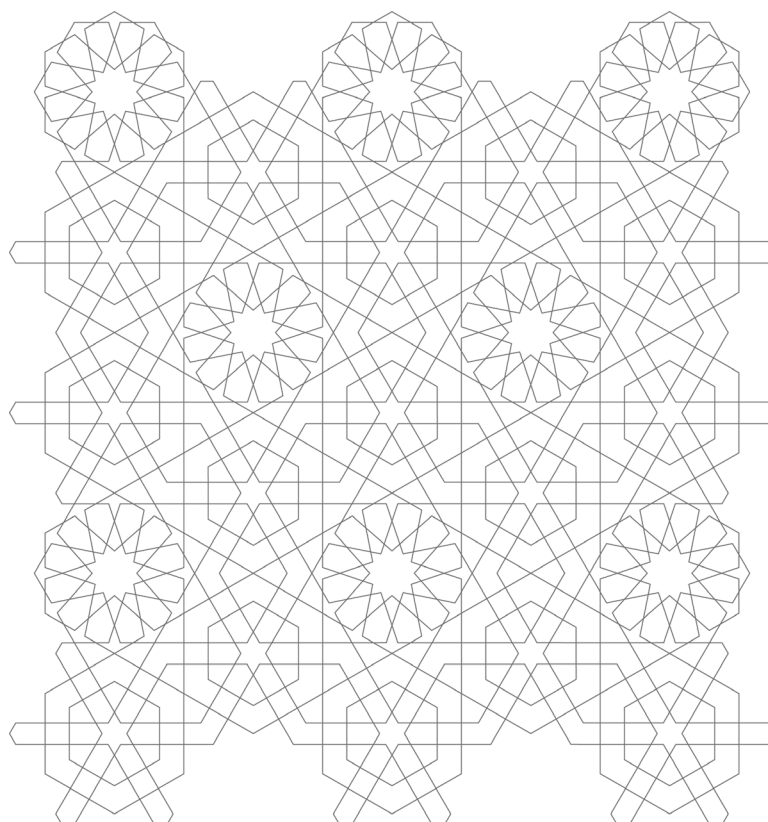
È terminata la proiezione (*ilqāʾ*) divina ed il dettato (*imlāʾ*) dominicale e spirituale ⁽¹¹⁹³⁾, ed ogni cuore già conosce la sua bevanda (*maṣrāb*), ed ogni segreto ha appreso ciò che cerca, e le parti del corpo sono arrivate per lo sfinimento (*indāʾ*) alla presenza dell’avvicinamento e della soddisfazione, senza limitatezza né fine.

Che Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* sul signore puro ed impeccabile, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib, la Perla bianca, colui che ci ha fatto arrivare all’ottenimento di queste stazioni elevate e sante per mezzo della remissione (*taslīm*) e dell’affidarsi (*tafwīḍ*) ⁽¹¹⁹⁴⁾

1193 Nel cap. 373 [III 456.19] Ibn ‘Arabī afferma: “Per Allah, non ho scritto una lettera di questo libro se non per dettato divino, per proiezione dominicale o per insufflazione spirituale nel cuore del mio essere”.

1194 I termini *taslīm* e *tafwīḍ*, che lessicalmente sono sinonimi, sono spesso menzionati insieme da Ibn ‘Arabī, come nei capitoli 348 [III 205.25], 354 [III 246.4], 368 [III 358.34], 379 [III 500.34], 411 [IV 16.24] e 558 [IV 259.5 e 281.14]. *Tafwīḍ* è l’infinito del verbo *fawwada* che ricorre nel Corano solo nel versetto: “ed io affido (*ufawwidu*) la mia faccenda ad Allah” (Cor. XL-44), e secondo alcuni commentatori [al-Biqāʾī, ibn ‘Aḡiba, as-Sulamī] il *tafwīḍ* precede l’esecuzione del Decreto, mentre il *taslīm* la segue, e ciò sembrerebbe essere confermato dal seguente *ḥadīṡ*, non recensito nelle raccolte canoniche, riportato nel cap. 560 [IV 541.23]: “Un servitore non ha reso perfetta la fede finché non ci sono in lui cinque qualità (*ḥiṣāl*): l’abbandono fiducioso (*tawakkul*) ad Allah [cioè il prendere Allah come procuratore (*wakīl*)], l’affidarsi (*tafwīḍ*) ad Allah, la remissione (*taslīm*) al comando [*amr*], che rende esecutivo il decreto] di Allah, la soddisfazione per il decreto di Allah e la pazienza nella prova di Allah”. Nel cap. 69 [I 479.23] Ibn ‘Arabī aggiunge che le stazioni del *tafwīḍ*, del *taslīm* e del *tawakkul* sono

ai luoghi di arrivo [(*mawārid*) o destinazioni] del Decreto, e sia lode ad Allah, il Signore dei Mondi, e non c'è forza né potenza se non per Allah l'Elevato, l'Immenso, ed Allah ci basta in ogni circostanza.



.....
accomunate dall'assenza di opposizione verso ciò che è destinato (*maqdūr*) e la soddisfazione per il regime di Allah in ciò che arriva al momento”.

ANNESSI

1) Riferimenti al *Libro dei ponenti delle stelle* in altre opere di Ibn 'Arabī ⁽¹⁾:

1a) Estratti dalle *Futūḥāt al-Makkiyya*:

Cap. 45 [I 252.20]: Poi tra gli Uomini che sono arrivati [a Lui] ve ne sono alcuni a cui non viene svelata la scienza dei Nomi divini che li hanno governati, ma essi hanno uno sguardo sulle opere prescritte dalla Legge con le quali hanno percorso la via, le quali riguardano otto [parti del corpo]: la mano, il piede, il ventre, la lingua, l'udito, la vista, gli organi riproduttivi ed il cuore; non ve ne sono altre. Costoro, al momento del loro arrivo, hanno un'apertura nel mondo delle corrispondenze e guardano ciò che viene aperto loro al momento del loro arrivo alla porta a cui hanno bussato. Quando viene loro aperto essi riconoscono da ciò che si epifanizza loro dell'invisibile quale porta è quella che è stata loro aperta: se ciò che viene da loro testimoniato esige la mano per una corrispondenza che si manifesta a loro, si tratta di chi è dotato di mano, se esige la vista per una corrispondenza si tratta di chi è dotato di vista, e così per tutte le parti del corpo. E di quella stessa specie sono i suoi carismi, se si tratta di un Intimo, ed i suoi miracoli, se si tratta di un Profeta, e così pure le sue dimore e le sue conoscenze; a ciò ha alluso l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, riguardo a colui che, dopo aver fatto in modo completo la sua abluzione, fa due *rak'at* senza affatto conversare con la sua anima in esse, [dicendo che] gli vengono aperte le otto porte del Paradiso ed egli entrerà per quella di esse che egli vuole ⁽²⁾. Allo stesso modo a questa persona, per le opere delle sue parti del corpo, se la sua purificazione è completa ed il suo segreto puro, verrà aperta qualsiasi cosa tra quelle che le opere delle sue parti del corpo assoggettate all'osservanza delle norme conferiscono. Abbiamo già spiegato questi gradi delle opere suddivise secondo le parti del corpo nel *Libro dei ponenti delle stelle*. Poi Allah, sia Egli glorificato, fornisce loro [a coloro che sono arrivati a Lui] le luci che corrispondono a loro, ed esse sono otto, appartenenti alla Presenza della Luce. Per alcuni di loro il Suo sostentamento consiste nella luce del lampo, che è il luogo di contemplazione dell'Essenza. Esso è di due tipi: il lampo che non è seguito da tuono né da pioggia ed il lampo che è accompagnato da tuono e pioggia. Se non produce nulla, come gli Attributi di incomparabilità, è il lampo senza tuono e pioggia; se invece produce, e non produce se non una sola cosa, poiché Allah ha un solo Attributo personale, cioè l'entità della Sua Essenza, e non è dato che siano due [allora è il lampo seguito da tuono e pioggia]. Se succede, in uno degli svelamenti, che egli ottenga da questa luce del lampo un insegnamento divino non si tratta del lampo non seguito da tuono e

1 In alcuni casi ho esteso la citazione in quanto conteneva elementi utili ad una migliore comprensione del testo del *Libro dei ponenti delle stelle*.

2 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, II-17, Abū Dā'ūd, I-25, at-Tirmidī, III-17, an-Nasā'ī, I-110, Ibn Māğah, I-60 e da Ibn Ḥanbal.

pioggia. Per altri il Suo sostentamento dalla Presenza della Luce consiste nella luce del sole, o nella luce della luna piena, o nella luce della luna, o nella luce della falce lunare, o nella luce della lampada, o nella luce delle stelle o nella luce del fuoco: non vi sono altre luci. Abbiamo già menzionato i gradi di queste luci nel citato [*libro*] *dei ponenti delle stelle*. La loro percezione è commisurata ai gradi delle loro luci, ed i gradi si distinguono mediante la distinzione delle luci, e gli uomini si distinguono mediante la distinzione dei gradi.

ثُمَّ إِنَّ مِنَ الرِّجَالِ الْوَاصِلِينَ مَنْ لَا يَكْشِفُ لَهُمْ عَنِ الْعِلْمِ بِالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي تَدَبَّرُهُمْ وَلَكِنْ لَهُمْ نَظَرٌ إِلَى الْأَعْمَالِ الْمَشْرُوعَةِ الَّتِي يَسْلُكُونَ بِهَا وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ يَدٌ وَرِجْلٌ وَبَطْنٌ وَلِسَانٌ وَسَمْعٌ وَبَصَرٌ وَفَرْجٌ وَقَلْبٌ مَا تَمَّ غَيْرَ ذَلِكَ فَهَؤُلَاءِ يَفْتَحُ لَهُمْ عِنْدَ وَصُولِهِمْ فِي عَالَمِ الْمُنَاسِبَاتِ فَيَنْظُرُونَ فِيمَا يَفْتَحُ لَهُمْ عِنْدَ الْوُصُولِ إِلَى الْبَابِ الَّذِي قَرَعُوهُ فَعِنْدَ مَا يَفْتَحُ لَهُمْ يَعْرِفُونَ فِيمَا يَتَجَلَّى لَهُمْ مِنَ الْغَيْبِ أَيْ بَابِ ذَلِكَ الْبَابِ الَّذِي فَتَحَ لَهُمْ فَإِنْ كَانَ الْمَشْهُودُ لَهُمْ يَطْلُبُ الْيَدَ بِمُنَاسِبَةٍ تَظْهَرُ لَهُمْ كَانَ صَاحِبُ يَدٍ وَإِنْ كَانَ يَطْلُبُ بِمُنَاسِبَةِ الْبَصَرِ كَانَ صَاحِبُ بَصَرٍ وَهَكَذَا جَمِيعُ الْأَعْضَاءِ وَمِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ تَكُونُ كِرَامَاتُهُ إِنْ كَانَ وَلِيًّا وَمُعْجَزَاتُهُ إِنْ كَانَ نَبِيًّا وَمِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ تَكُونُ مَنَازِلُهُ وَمَعَارِفُهُ كَمَا أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَمْنُ يَتَوَضَّأُ فَيَسْبِغُ الْوُضُوءَ ثُمَّ يَرْكَعُ رَكْعَتَيْنِ لَا يَحْدِثُ نَفْسَهُ فِيهِمَا شَيْءٌ فَتُحْتِ لَهُ الثَّمَانِيَةُ الْأَبْوَابُ مِنَ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ كَذَلِكَ هَذَا الشَّخْصُ يُفْتَحُ لَهُ مِنْ أَعْمَالِ أَعْضَائِهِ إِذَا كَمُلَتْ طَهَارَتُهُ وَصَفَا سِرُّهُ أَيْ شَيْءٌ كَانَ مِمَّا تُعْطِيهِ أَعْمَالُ أَعْضَائِهِ الْمَكْلُفَةِ وَقَدْ بَيَّنَّا هَذِهِ الْمَرَاتِبَ الْعَمَلِيَّةَ عَلَى الْأَعْضَاءِ فِي كِتَابِ مَوَاقِعِ النُّجُومِ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَمْدَحُهُم مِنَ الْأَنْوَارِ بِمَا يَنَاسِبُهُمْ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ مِنْ حَضَرَةِ النُّورِ فَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ نُورِ الْبَرْقِ وَهُوَ الْمُشْهَدُ الْذَاتِي وَهُوَ عَلَى ضَرْبَيْنِ خُلْبٌ وَغَيْرُ خُلْبٍ فَإِنْ لَمْ يَنْتِجْ مِثْلَ صِفَاتِ التَّنْزِيهِ فَهُوَ الْبَرْقُ الْخُلْبُ وَإِنْ أَنْتَجَ وَلَا يَنْتِجُ إِلَّا أَمْرًا وَاحِدًا لِأَنَّهُ لَيْسَ لِلَّهِ صِفَةٌ نَفْسِيَّةٌ سِوَى وَاحِدَةٍ هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ لَا يَصِحُّ أَنْ تَكُونَ اثْنَانِ فَإِنْ اتَّفَقَ أَنْ يَحْصَلَ لَهُ مِنْ هَذَا النُّورِ الْبَرْقِيُّ فِي بَعْضِ كَشْفِ تَعْرِيفِ إِلَهِيٍّ لَا يَكُونُ بَرْقُ خُلْبٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ حَضَرَةِ النُّورِ نُورِ الشَّمْسِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ نُورِ الْبَذْرِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ نُورِ الْقَمَرِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ نُورِ الْهَيْلَالِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ نُورِ السَّرَاجِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ نُورِ النُّجُومِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِمْدَادُهُ مِنْ نُورِ النَّارِ وَمَا تَمَّ نُورٌ أَكْثَرَ وَقَدْ ذَكَرْنَا مَرَاتِبَ هَذِهِ الْأَنْوَارِ فِي مَوَاقِعِ النُّجُومِ أَيْضًا فَيَكُونُ إِدْرَاكُهُمْ عَلَى قَدَرِ مَرَاتِبِ أَنْوَارِهِمْ فَتَتَمَيَّزُ الْمَرَاتِبُ بِتَمَيُّزِ الْأَنْوَارِ وَتَتَمَيَّزُ الرِّجَالُ بِتَمَيُّزِ الْمَرَاتِبِ

Cap. 68 [I 334.16]: Le abbiamo già spiegate [le otto parti del corpo assoggettate all'osservanza delle norme] in modo completo, insieme alle loro luci, i carismi, le dimore, i segreti e le teofanie nel nostro libro intitolato *I ponenti delle stelle* e per quanto ne sappiamo nessuno in questa Via ci ha preceduto nel modo in cui l'abbiamo ordinato; l'ho composto in 11 giorni ⁽³⁾ nel mese di Ramadan nella città di Almeria. 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 per sé

3 Il testo del libro corrisponde a una sessantina di pagine dell'edizione in quattro volumi delle *Futūḥāt*, che ne ha complessivamente 2680, cioè al 2,2%. Al ritmo di 60 pagine in 11 giorni le *Futūḥāt*, sarebbero state completate in un anno e quattro mesi, invece dei 30 anni della prima redazione.

si basi su di esso, con l'assistenza di Allah, poiché è di grande profitto. Non mi ha indotto a farti conoscere la mansione [di questo libro] se non il fatto che ho visto due volte in sogno il Vero che mi diceva: “Consiglia i Miei servitori” e questo [libro] è tra i più grandi consigli che ti possa dare. Allah è Colui che assiste e la guida è nelle Sue mani: noi non c'entriamo nulla.

وقد بيّناها بكمالها وما لها من الأنوار والكرامات والمنازل والأسرار والتجليات في كتابنا المسمّى مواقع النجوم ما سبقنا في علمنا في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلاً وقيدته في أحد عشر يوماً في شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة يُغني عن الأستاذ بل الأستاذ محتاج إليه فإنّ الأستاذين فيهم العالي والأعلى وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تُعبدنا بها فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه فإنّه عظيم المنفعة وما جعلني أن أعرفك بمنزلته إلا أنّي رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي أنصح عبادي وهذا من أكبر نصيحة نصحتك بها والله الموفق وبيده الهداية وليس لنا من الأمر شيء

Cap. 68 [I 358.11]: Si tratta della Sua discesa nella Sua teofania, sia Egli esaltato, verso il cuore del Suo servitore, ed abbiamo già spiegato ciò ne *I ponenti delle stelle*, riguardo alla dimora della discesa essenziale, facente parte della sfera del cuore.

وهو نزوله في تجليّه تعالى إلى قلب عبده وقد بيّناه في مواقع النجوم في منزل التنزل الذاتي من فلك القلب

Cap. 177 [II 318.30 e 319.3]: Vi è divergenza tra i nostri compagni riguardo alla stazione della conoscenza ed al conoscitore ed alla stazione della scienza ed al sapiente. Un gruppo sostiene che la stazione della conoscenza è dominicale (*rabbānī*) e la stazione della scienza è divina, compreso me stesso ed i realizzati come Sahl at-Tustarī, Abū Yazīd, Ibn al-ʿArīf ed Abū Madyan. Un altro gruppo sostiene che la stazione della conoscenza è divina e la stazione della scienza è inferiore ad essa. Anch'io sostengo questo, poiché per conoscenza essi intendono ciò che io intendo per scienza, e per scienza essi intendono ciò che io intendo per conoscenza. Quindi la divergenza è puramente verbale [...] Abbiamo parlato esaurientemente della differenza tra conoscenza e scienza nel *Libro dei ponenti delle stelle*, in cui abbiamo spiegato che se tu chiedessi a colui che afferma la [superiorità della] stazione della conoscenza ti risponderebbe allo stesso modo con cui ti risponderebbe colui che al contrario afferma la stazione della scienza. La divergenza riguarda dunque solo la denominazione, non il significato.

اختلف أصحابنا في مقام المعرفة والعارف ومقام العلم والعالم فطائفة قالت مقام المعرفة ربّاني ومقام العلم إلهي وبه أقول وبه قال المحققون كسهل التستري وأبي يزيد وابن العريف وأبي مدين وطائفة قالت مقام المعرفة إلهي ومقام العلم دونه وبه أيضاً أقول فإنّهم أرادوا بالعلم ما أردناه بالمعرفة وأرادوا بالمعرفة ما أردناه بالعلم فالخلاف فيه لفظي

وقد استوفينا القول في الفرق بين المعرفة والعلم في كتاب مواقع النجوم وبيّنا فيه أنّ القائل بمقام المعرفة إذا سأله عنه أجاب بما يجب به المخالف في مقام العلم فوق الخلاف في التسمية لا في المعنى

Cap. 186 [II 372.8]: Abbiamo già menzionato le suddivisioni di questi carismi e spiegato i loro gradi e ciò che li produce nel *Libro dei ponenti delle stelle*. Per quanto ne sappiamo nessuno ci ha preceduto nel suo ordinamento, non nella scienza che esso contiene: esso è un libro integro nel metodo, di immenso profitto e di piccole dimensioni. Lo abbiamo fondato sulla corrispondenza, poiché la corrispondenza è la radice dell'esistenza del Mondo.

قد ذكرنا فصول هذه الكرامات وبيّنا مراتبها وما ينتجها في كتاب مواقع النجوم ما سبقنا إليه في علمنا أعني إلى ترتيبه لا إلى علم ما فيه وهو كتاب صحيح الطريق عظيم الفائدة صغير الجرم بنيناه على المناسبة فإن المناسبة أصل وجود العالم

Cap. 272 [II 581.19]: Di ciò che dell'incomparabilità che le è propria è connesso con questa dimora fa parte ciò che risulta dalle conoscenze che abbiamo menzionato nel *Libro dei ponenti delle stelle* riguardo alla teofania di Colui che è autosufficiente.

ومما يتعلّق بهذا المنزل من التنزيه الخاص به ما يحصل من المعارف التي ذكرناها في كتاب مواقع النجوم في التجلي الصمداني

Cap. 287 [II 636.18]: Chi vuole soffermarsi su ciò che questa dimora riguardante la teofania di Colui che è autosufficiente, [teofania] che le è propria, contiene quanto alle conoscenze, le realtà essenziali, i segreti splendenti ecc., vada a leggersi il capitolo del cuore del nostro *Libro dei ponenti delle stelle*, riguardante la scienza di questa Via.

من أراد أن يقف على ما تضمنه هذا المنزل في التجلي الصمداني الذي هو خاص به من المعارف والحقائق والأسرار الضيائية وغيرها فليطالعها في باب القلب من كتاب مواقع النجوم لنا في علم هذا الطريق

Cap. 330 [III 112.1]: Allah ha posto nell'esistenza due Libri: un Libro chiamato Madre, in cui si trova ciò che è prima della sua esistenza e ciò che ha scritto per il regime del Nome "Colui che provvede il nutrimento". Esso è un Libro che possiede una misura nota, in cui si trovano alcune entità delle possibilità e ciò che viene generato da esse. E un altro Libro in cui non si trova se non ciò che è generato specificamente dagli esseri assoggettati all'osservanza delle norme: in esso la scrittura non cessa fintanto che persiste l'incombenza legale e in esso sussiste l'argomento per Allah contro gli esseri assoggettati all'osservanza delle norme, ed è per esso che Egli chiederà [conto] a loro, non per la Madre. Questo è il vero Prototipo evidente con cui Allah, sia Egli esaltato, giudicherà, e di cui Allah ci ha informato nel Suo Libro quando ordinò a lui, su di lui la Pace, di dire al suo Signore: "Giudica secondo verità" (Cor. XXI-112), intendendo questo Libro. Esso è il Libro della resa dei conti che "non lascia fuori una cosa piccola né una grande senza averla presa in conto" (Cor. XVIII-49) "ed ogni cosa piccola e grande è registrata" (Cor. LIV-53) ed esso è testualmente citato

nella Madre, che è il *Zibr*, il cui significato è la scrittura. Le classi dei Libri sono molte e le abbiamo menzionate ne *I ponenti delle stelle*, ed esse sono riconducibili a questi due Libri. Il motivo dell'esistenziazione dei due Libri è il fatto che Egli, Gloria a Lui, ha creato di ogni cosa una coppia, è così ha creato anche due Libri. Dal secondo Libro il Vero è denominato "Informato" e dalla Madre è denominato "Sapiente", ed Egli è il Sapiente per il primo [Libro] e l'Informato per il secondo, se hai compreso.

جعل الله في الوجود كتابين كتابا سمّاه أمّا فيه ما كان قبل إيجاده وما يكون كتبه بحكم الاسم المقيت فهو كتاب ذو قدر معلوم فيه بعض أعيان الممكنات وما يتكوّن عنها وكتابا آخر ليس فيه سوى ما يتكوّن عن المكلفين خاصّة فلا تزال الكتابة فيه ما دام التكليف وبه تقوم الحجة لله على المكلفين وبه يطالبهم لا بالأمّ وهذا هو الإمام الحقّ المبين الذي يحكم به الحقّ تعالى الذي أخبرنا الله في كتابه أنّه أمر نبيّه أن يقول لربّه احْكُم بِالْحَقِّ يريد هذا الكتاب وهو كتاب الإحصاء فلا يُغادر صَغِيرَةً ولا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ وهو منصّوص عليه في الأمّ التي هي الرّبر ومعناه الكتابة وإن كانت أصناف الكتب كثيرة ذكرناها في مواقع النجوم فإنّها ترجع إلى هذين الكتابين وسبب إيجاد الكتابين كونه سبحانه خلق من كلّ شيء زوجين فخلق كتابين أيضا فمن الكتاب الثاني يسمّى الحقّ خبيرا ومن الأمّ يسمّى عليما فهو العليم بالأول الخبير بالثاني إن عقلت

Cap. 374 [III 466.8]: Abbiamo già menzionato i Libri ed i loro nomi in questo libro, cioè una parte di essi, nella dimora del Corano [cap. 325], e nel *Libro dei ponenti delle stelle* nella sezione dedicata alla lingua.

وقد ذكرنا الكتب وأسماءها في هذا الكتاب أعني طرفا من ذلك في منزل القرآن وفي كتاب مواقع النجوم في عضو اللسان

Cap. 441 [IV 55.12]: Chi vuole realizzare la distinzione tra la conoscenza e la scienza, legga ciò che abbiamo menzionato nella nostra opera *I ponenti delle stelle*, in cui ho saziato il desiderio ardente [di chi vuole sapere].

ومن أراد تحقيق الفرق بين المعرفة والعلم فعليه بمطالعة ما ذكرناه في مواقع النجوم لنا فإنّي شفيث في ذلك الغليل



Cap. 526 [IV 169.16]: Sappi che questo *dīkr* [“Se non ti avessimo reso saldo ti saresti affidato un po’ a loro” (Cor. XVII-74)] ti fa conoscere per svelamento le otto parti del tuo corpo che sono assoggettate all’osservanza delle norme: il cuore, l’udito, la vista, la lingua, la mano, il ventre, l’organo riproduttivo ed il piede; non ve n’è una nona ed esse sono nel numero degli otto Paradisi. Il servitore, nel suo atto di adorazione, entra da qualsiasi porta del Paradiso egli voglia e se vuole entra da tutte le porte nel tempo unico indivisibile, come Abū Bakr il confessore, Allah sia soddisfatto di lui, che entrò da tutte queste porte nello stesso giorno.

Come in ogni parte del corpo vi è un’opera che le spetta, così ogni opera ha un risultato che le spetta da parte dell’esistenza contingente, chiamato carisma, e che è prodotto dallo stato di quell’opera. Il carisma corrisponde alla parte del corpo assoggettata all’osservanza delle norme ed allo stato dell’opera che è specifica per quella parte del corpo, e nell’opera di ogni parte del corpo ha luogo una suddivisione. Essa, cioè l’opera, ha anche un risultato che le spetta da parte del Vero, chiamato dimora e che è prodotto dalla stazione di quell’opera; questa dimora presso Allah corrisponde alla parte del corpo assoggettata all’osservanza delle norme, e le suddivisioni della stazione che è specifica per quella parte del corpo suddividono le dimore in base alle loro differenze.

Abbiamo già spiegato tutto ciò nel nostro *Libro dei ponenti delle stelle*, che è un libro che per il ricercatore tiene il posto del Maestro: esso prende per mano l’aspirante ogni volta che inciampa, lo guida alla conoscenza quando è sviato e smarrito, gli fa conoscere i gradi delle luci di questo *dīkr* ripartite tra le parti del corpo che sono guidate da esse [luci]. Esse sono le luci del crescente lunare, della luna, della luna piena, della stella fissa, del fuoco, del sole, della lampada e del lampo. [E gli fa conoscere] ciò che ciascuna di queste luci svela degli Attributi che racchiudono i Nomi divini e l’Essenza, come la Vita, la Scienza, la Volontà, il Potere, il Discorso, l’Udito, la Vista e l’Essenza che è caratterizzata da questi Attributi, ed ogni Attributo ha una di queste luci. Ed egli conosce così le equivalenze (*muwāzana*) tra le cose equivalenti e le corrispondenze, e nulla gli è nascosto, poiché è tutto luce, che è la preghiera del Profeta, su di lui la Pace, quando disse: “Fammi diventare luce!”.

Da questo *dīkr* si conoscono i padroni delle facoltà, che sono otto: le cinque facoltà sensibili, la facoltà razionale, la facoltà pensante e la facoltà immaginativa, e ciò che oltrepassa queste facoltà è come i custodi (*sadana*) di queste otto. Come quegli otto, anche se sono delle matrici, vi è in esse ciò la cui mansione dipende da altro che esse, [come] la mansione del guardiano e la mansione della chiave; e l’ordine gerarchico nelle specie [di facoltà] non cessa di essere noto. E tutto ciò che abbiamo menzionato nei *Ponenti delle stelle* è parte di ciò che conferisce questo *dīkr*. “Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero”.

اعلم أن هذا الذكر يُطلعك كشفاً على أعضاء التكليف منك وهي ثمانية أعضاء القلب والسمع والبصر واللسان واليد والبطن والفرج والرجل وما ثم تاسع وهي على عدد الجنات الثمانية فيدخل العبد في عبادته من أي أبواب الجنة شاء وإن شاء من الأبواب كلها في الزمن الواحد الفرد كأبي بكر الصديق رضي الله عنه دخل منها كلها في يوم واحد وكما أنه في كل عضو عمل يخصه فكل عمل نتيجة تخصه من الكون تسمى كرامة ينتجها حال ذلك العمل تناسب الكرامة العضو المكلف وحال العمل الذي يختص بذلك العضو ويقع في عمل كل عضو تفصيل وله أيضاً أعني العمل نتيجة تخصه من الحق تسمى منزلاً ينتجها مقام ذلك العمل يناسب ذلك المنزل عند الله العضو المكلف وتفاصيل المقام الذي يختص بذلك العضو يفصل المنازل على اختلافها وقد بينا ذلك كله في كتاب مواقع النجوم لنا وهو كتاب يقوم للطالب مقام الشيخ يأخذ بيده كلما عثر المريد ويهديه إلى المعرفة إذا هو ضلّ وتاه ويعرفه مراتب الأنوار من هذا الذكر المقسمة على الأعضاء التي يهتدى بها وهي نور الهلال والقمر والبدر والكوكب والنار والشمس والسراج والبرق وما يكشف بنور كل واحد من هذه الأنوار من الصفات التي تحصر الأسماء الإلهية والذات كالحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والذات المنعوتة بهذه الصفات فكل صفة نور من هذه الأنوار ويعرف الموازنات بين الأشياء الموزونة والمناسبات فلا يخفى عليه شيء فإنه نور كله وهو دعاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال واجعلني نورا وتعرف من هذا الذكر أرباب القوي وهي ثمانية القوي الخمسة الحسية والقوة العاقلة والمفكرة والخيالية وما عدا هذه القوي فكالسدنة لهذه الثمانية كما أن هؤلاء الثمانية وإن كانوا أمهات ففيها ما منزلتها من غيرها منزلة السادن ومنزلة الإقليد وما زال التفاضل في الأنواع معلوماً وكل ما ذكرناه في مواقع النجوم فإنه بعض ما يعطيه هذا الذكر والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

Cap. 558 [IV 199.31]: Il nutrimento sensibile è noto ed il nutrimento intelligibile è quello di cui si nutrono gli intelletti e tutti coloro la cui vita è per mezzo della scienza, quale che essa sia, in qualsiasi modo sia ottenuta. [...] Abbiamo già spiegato ciò nella sezione dedicata al ventre [nel libro] dei *Ponenti delle stelle*, e se non fosse che ci dilungheremmo spiegheremmo in questa Presenza i segreti che sono connessi con essa.

فالغذاء المحسوس معلوم والغذاء المعنوي ما تتغذى به العقول وكل من حياته بالعلم كان ما كان وعلى أي طريق كان [...] وقد بينا ذلك في عضو البطن من مواقع النجوم ولو لا التطويل بينا في هذه الحضرة ما يتعلق من الأسرار بها

Cap. 558 [IV 263.25]: L'abnegazione è il dare caratteristico della cavalleria spirituale, come abbiamo spiegato in questo libro nel capitolo sulla cavalleria spirituale [cap. 146] e nel *Libro dei ponenti delle stelle*, riguardo ai [carismi] della mano, che abbiamo redatto ad Almeria, in Andalusia, nell'anno 595 per ordine divino. Esso è un libro eccelso che esime dal ricorso al Maestro nell'educazione dell'aspirante.

والإيثار هو عطاء الفتوة وقد بيناه في هذا الكتاب في باب الفتوة وفي كتاب مواقع النجوم في عضو اليد الذي ألفناه بالمرية من بلاد الأندلس سنة خمس وتسعين وخمسمائة عن أمر إلهي وهو كتاب شريف يغني عن الشيخ في تربية المريد

Cap. 558 [IV 295.2]: Il suo possessore si chiama servitore di Colui che è autosufficiente. Abbiamo già trattato ampiamente dei dettagli di questa Presenza nel nostro *Libro dei ponenti delle stelle* nella sezione dedicata al cuore, riguardo alla teofania di Colui che è autosufficiente, e menzioneremo in questo libro ciò che si addice ad esso, se Allah vuole.

يُدعى صاحبُها عبد الصمد هذه الحضرة استوفينا أكثر تفاصيلها في كتاب مواقع النجوم لنا في عضو القلب منه في التجلي الصمداني فلنذكر في هذا الكتاب ما يليق به إن شاء الله

1b) Estratti da altre opere:

Kitāb al-‘aẓama ⁽⁴⁾: Abbiamo già parlato della realtà essenziale del Polo e dei due Imām nel *Libro della dimora del Polo e dei due Imām delle Aperture meccane*, e ne abbiamo in parte accennato nel *Libro dei ponenti delle stelle*.

وقد تكلمنا في حقيقة القطب والإمامين في كتاب منزل القطب والإمامين من الفتوحات المكية ونبهنّا على طرف منه في كتاب مواقع النجوم

Kitāb manzil al-quṭb ⁽⁵⁾: Abbiamo già spiegato la dimora dei due Imām nella sfera del cuore del *Libro dei ponenti delle stelle* e parleremo, se Allah vuole, in questo capitolo della dimora del Polo e dei due Imām per ciò che si addice a questo libro.

وقد بيّنا منزل الإمامين في الفلك القلبي من كتاب مواقع النجوم ونحن نتكلم إن شاء الله في هذا الباب على منزل القطب والإمامين بما يليق من هذا الكتاب

Kitāb manzil al-quṭb ⁽⁶⁾: Quanto al quinto segreto [dell’Imām della sinistra] esso è il segreto della nutrizione ⁽⁷⁾: per mezzo di esso scende la pioggia, la mammella dà latte, il seme matura, hanno luogo i desideri, i frutti maturano e le acque sono dolci. Per mezzo di esso la forza pervade la gente dei combattimenti interiori e delle sessioni in comune sì che essi proseguono ininterrottamente [in queste attività] per molti giorni senza fatica, e per numerosi anni senza distrarsi e senza detrimento. Ad esso viene in soccorso la realtà essenziale di Abramo, Michele, Muḥammad, Isrāfīl, Gabriele, Adamo, Riḍwān e Mālik,

4 Pag. 314 dell’edizione pubblicata nel secondo volume delle *Rasā’il* edite da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quds, Il Cairo, 2017.

5 Pag. 1b del manoscritto Aya Sofya 2063.

6 Pag. 7a del manoscritto Aya Sofya 2063.

7 Nella traduzione di Chiara Casseler, basata sull’edizione di Hyderabad del 1948 e pubblicata con il titolo *Il mistero dei custodi del mondo*, Il leone verde, Torino, 2001, a pag. 74 il termine *taḍīya*, trasportare al di là, è stato emendato con *ta‘addudīya*, moltiplicazione, mentre nei manoscritti più antichi si legge *tagdīya*, nutrizione.

poiché il perno della permanenza del Mondo si basa su questi otto [portatori del Trono] ed il segreto della permanenza del Mondo è il suo nutrimento. Per questo il nutrimento della sostanza è il rinnovamento continuo e successivo dei suoi accidenti e se essa ne fosse privata per un solo istante la sua entità cesserebbe di esistere. Mediante questo segreto si realizza il nutrimento dei nutrimenti, 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. E ciò che gli ha conferito la realtà essenziale per la quale il Mondo permane esteriormente ed interiormente, come corpo spirito e anima, deriva da questo segreto. E questi cinque segreti sono propri di questo Imām, il cui nome è il servitore del Signore.

وأما السرُّ الخامس فهو سرُّ التغذية وبه ينزل المطرُ ويدرُّ الزرعُ وبطيب الزرعُ وتحدث الشهواتُ وتنضج الفواكه وتغذب المياه وبه تكون القوة تسرى في أهل المجاهدات والمحاضرات حتى يواصلون الأيام الكثيرة من غير مشقة والسنين العديدة من غير التفات ولا ضرر وله تمدُّ الحقيقة الإبراهيمية والميكانيكية والمحمدية والاسرافيلية والجبريلية والأدمية والرضوانية والمالكية فإن مدار بقاء العالم على هذه الثمانية وسرُّ بقاء العالم غذاؤه ولهذا الجوهر غذاؤه تجديد أغراضه على الدوام والتتالي فمهما عرى عنه زمنا فردا عدمت عينه. وبهذا السرُّ يتحقق غذاء الاغذية وقد ذكرناه في مواقع النجوم في بعض النسخ لأننا استدركناه في الكتاب وقد خرجت منه نسخ في العالم وما اعطته الحقيقة التي بها بقاء العالم ظاهرا وباطنا جسما وروحا ونفسا فعن هذا السرُّ ينبعث فهذه خمسة اسرار يختص بها هذا الإمام واسمُه عبد الرب

Hilyat al-abdāl ⁽⁸⁾: La sua stazione è quella dell'Attributo di Colui che è autosufficiente. Si tratta di una stazione elevata dotata di segreti, teofanie e stati che abbiamo menzionato nel *Libro dei ponenti delle stelle*, riguardo al cuore; questa sezione si trova però solo in alcune copie del libro, poiché l'ho messa a punto nella città di Biḡāya nell'anno 597, dopo che erano state diffuse già molte copie in cui questa dimora non era menzionata.

ومقامه المقام الصمداني وهو مقام عال له اسرار وتجليات واحوال ذكرناها في كتاب مواقع النجوم في عضو القلب ولكن في بعض النسخ فإني استدركته فيه بمدينة البجاية سنة سبع وتسعين وخمسمائة وكان قد خرجت منه نسخ كثيرة في البلاد لم يثبت فيها هذا المنزل

Kitāb al-ḥaqq ⁽⁹⁾: Questo Attributo di essere Colui che è autosufficiente ha una epifania che la caratterizza, che abbiamo menzionato nel nostro *Libro dei ponenti delle stelle*, riguardo alla sfera del cuore al momento della discesa essenziale. Chi vuole soffermarsi sulla sua forma e sulla modalità dell'ottenimento della teofania dell'Attributo di essere Colui che è autosufficiente e su ciò che essa comporta quanto alle realtà essenziali ed alle scienze lo ricerchi in quella sede, se Allah, sia Egli esaltato, vuole.

8 Pag. 98 dell'edizione pubblicata nel III volume delle *Rasā'il* citate.

9 Pag. 412 dell'edizione pubblicata nel III volume delle *Rasā'il* citate.

ولهذه الصمدية تجلّ يخصّها ذكرناه في كتاب مواقع النجوم لنا في فلّك القلب عند التنزّل الذاتي فمن اراد أن يقف على صورته وكيفية الوصول إلى التجلّي الصمداني وما يتضمّن من الحقائق والعلوم فليُنظره هناك إن شاء الله

Kitāb al-aḡwiba al-‘arabiyya ⁽¹⁰⁾: Per questo ti ha raccomandato l'*adab* nel dare la risposta, e l'abbassamento e la quiete, in quanto colui che parla con te è il Vero per mezzo delle lingue dei Suoi servitori e questa è un stazione tutta di prova, pochi se ne salvano; abbiamo dedicato ad essa un capitolo, cioè una sezione, del *Libro dei ponenti delle stelle*, che spiega come sfuggire alle insidie di questa stazione, congiuntamente alla [o: malgrado la] sua realizzazione.

ولذلك وصّاك بالأدب في ردّ الجواب والذلة والسكون لكون المتكلّم معك الحقّ تعالى على السنة عبادته وهو مقام ابتلاء كلّه والناجي منه قليل وقد افردنا له باباً أعني فصلاً من كتاب مواقع النجوم يحوي على التخلّص من غوائل هذا المقام مع التحقّق به

Kitāb al-ḥalwa ⁽¹¹⁾: E se durante questo ritiro dorme di notte e rompe il digiuno di giorno ricomincia da capo il ritiro, ed il suo profitto è menzionato nel [*libro de*] *i ponenti delle stelle*.

وإن نام في هذه الخلوة بالليل وأفطر بالنهار استأنف الخلوة من أولها وفائدته مذكورة في مواقع النجوم

2) La spiegazione di termini ⁽¹²⁾ del linguaggio tecnico menzionato nel libro dei ponenti delle stelle ⁽¹³⁾:

Il ponente della stella è la manifestazione del principio del proposito dell'assistenza [divina] nell'interiorità, e quando esso si conferma ed il servitore lo indossa come un abito operativo diventa una falce lunare; se egli entra verso il suo Signore si tratta di una falce lunare calante, mentre se esce verso le creature si tratta di una falce lunare crescente.

10 Pag. 682 dell'edizione pubblicata nel n. 7 della rivista *El Azufre Rojo*, Murcia, 2020

11 Osman Yahia, a pag. 376 de l'*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī* riporta il *Kitāb al-ḥalwa* tra le opere in cui è menzionato il *Libro dei ponenti delle stelle*, citando la pagina 344 del manoscritto Bayazid 3750, ove è riportata questa frase, che sembra però un'aggiunta, in quanto negli altri manoscritti è assente.

12 Ritenendolo un errore dei copisti, ho corretto il termine *kulliyāt*, che ricorre in entrambi i manoscritti, con *kalimāt*, poiché il senso di totalità ed universalità implicito nel primo termine è in contraddizione con quanto viene affermato alla fine del testo.

13 Nel manoscritto Escorial si legge *min al-iṣṭilāḥāt al-madkūra fī l-kitāb mawāqī‘ an-nuḡūm huwa zuhūr ...*, che grammaticalmente non è corretto, poiché se *mawāqī‘ an-nuḡūm* fosse il titolo del libro, il termine precedente non dovrebbe avere l'articolo, e se invece fosse il soggetto della frase seguente il pronome dovrebbe essere *hiya* e non *huwa*. Nel manoscritto Yusuf Aga, in cui il testo è stato aggiunto a posteriori nelle pagine iniziali, il titolo termina con *fī ḥādā l-kitāb*, in questo libro.

Venne poi chiesto al Maestro autore del testo ⁽¹⁴⁾, Allah sia soddisfatto di lui, perché avesse anteposto la falce lunare calante a quella crescente, ed egli rispose: “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”.

E di essa [spiegazione] fa parte: La stella appartiene al mondo della testimonianza, ed una delle due falci lunari appartiene al mondo dell'istmo, che è quello di mezzo, il mondo del Ġabarūt ⁽¹⁵⁾ secondo il suo linguaggio tecnico, Allah sia soddisfatto di lui, ed è la stazione della fede. L'altra appartiene al mondo della Misericordia, che è il mondo dei significati [o delle idee]. L'uomo ha tre gradi: nel grado del suo Islām è una stella che si vede nel mondo della testimonianza; nel grado della sua Fede è una falce lunare, e nel grado del suo Iḥsān è un Polo che vivifica e fa morire.

L'Islām è il seguire esteriore, la Fede è il seguire interiore per il prestar fede e l'Iḥsān è l'adorazione secondo la contemplazione.

La roccaforte della familiarità è la Presenza da cui trae sostegno il Polo in quanto Polo, o qualsiasi grado abbia colui che trae sostegno da essa, quella Presenza è la roccaforte della familiarità per lui, quale che sia questa Presenza, cioè che sia relativa all'Iḥsān, alla Fede o all'Islām: sappi ciò.

E tra i suoi insegnamenti profittevoli riguardo a questa faccenda egli, Allah sia soddisfatto di lui, ha detto: “I ponenti delle stelle sono i cuori dei conoscitori, gli orienti dei soli sono i loro segreti, i levanti delle lune piene le loro realtà essenziali, ed il diventare luna delle lune piene è uno stato intermedio, ed il loro [delle lune piene] diventare falci sono i migliori di loro [dei conoscitori], e le luci dei lampi sono la discesa della Misericordia del Suo Trono verso uno Sgabello glorioso”. Anche questa piccola osservazione fa parte di ciò che chiarisce alcuni simboli di questo libro, ma non riguardo ad ogni punto di esso, bensì riguardo ad alcuni punti, se Allah, sia esaltato, vuole. E sia lode ad Allah, il Signore dei mondi ⁽¹⁶⁾.

شرح كلمات من الاصطلاح المذكور في كتاب مواقع النجوم

مَوْقِعُ النَجْمِ هُوَ ظَهْوَرُ أَوَّلِ الْخَاطِرِ التَّوْفِيقِيِّ فِي الْبَاطِنِ فَعِنْدَمَا يَسْتَقَرُّ وَيَكْسُوهُ الْعَبْدُ حَلَّةً عَمَلِيَّةً يَصِيرُ هِلَالًا فَإِنْ كَانَ دَاخِلًا إِلَى رَبِّهِ كَانَ هِلَالًا مُحَاقًا وَإِنْ كَانَ خَارِجًا إِلَى الْخَلْقِ كَانَ هِلَالًا ارْتِقَابًا. ثُمَّ سَأَلَ الشَّيْخُ الْمُصَنِّفَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِمَ قَدَّمَ هِلَالَ الْمُحَاقِّ عَلَى هِلَالَ الْارْتِقَابِ فَقَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَنَّ النَّاسَ إِنَّمَا يَرِيقُونَ مَا يَخْرُجُ بِهِ الدَّخْلُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فَكَانَ هِلَالَ الْمُحَاقِّ هُوَ الْأَصْلُ لِأَوَّلِيَّةِ لِقَاءِ اللَّهِ تَعَالَى. وَمِنْ ذَلِكَ النَّجْمُ لِعَالَمِ الشَّهَادَةِ وَأَحَدُ الْهَالِكِينَ لِعَالَمِ الْبَرَزَخِ وَهُوَ الْوَسْطُ وَهُوَ عَالَمُ الْجَبُرُوتِ فِي اصْتِلَاحِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ الْمَقَامُ الْإِيمَانِي

14 Nel manoscritto Escorial segue la precisazione Muḥyiddīn.

15 Nel manoscritto Escorial questa espressione è preceduta dal termine *ilm*, scienza.

16 Quest'ultimo paragrafo è illeggibile nel manoscritto Yusuf Aga.

والآخرُ لعالمِ الرحموت وهو عالم المعاني وللإنسان ثلاث مراتب فهو في مرتبة إسلامه نجم يرى في عالم الشهادة وهو في مرتبة إيمانه هلال وفي مرتبة إحسانه قطب يحيي ويميت. فالإسلام الانقياد الظاهر والإيمان الانقياد الباطن للتصديق والإحسان العبادة على المشاهدة. ومَعْقِلُ الأُنس هي الحضرة التي يستمدُّ منها القطب من كونه قطباً أو أي مرتبة كان للمستمدِّ منها المدد فهي معقل أنس لذلك المستمدُّ من تلك الحضرة أي حضرة كانت إحسانية أو إيمانية أو إسلامية فاعلم ذلك. ومن فوائده رضي الله عنه في هذا الشأن قال مواقف النجوم قلوبُ العارفين ومشارقُ الشُّموس أسرارُهم ومطالعُ البدور حقائقهم فأقمارُ البدور توسط حالٍ وإهلالها بقاياهم معهم وأنوارُ البروق تنزلُ رحمة عرشه إلى كُرسٍ مجيد. هذه النكتة أيضاً ممَّا يبيِّن على بعض رموز هذا الكتاب لا في كلِّ موضع منه بل في بعض المواضع إن شاء الله تعالى والحمد لله ربِّ العالمين.

3) I due Imām del Polo ed il “problema” dei loro nomi:

Nel cap. 270 [II 571.27] delle *Futūḥāt* Ibn ‘Arabī afferma che all’epoca in cui il Profeta era vivente i due Imām erano Abū Bakr ed ‘Umar: questo elevato grado della gerarchia delle funzioni iniziatiche era quindi presente già all’inizio dell’era islamica ed era certamente noto all’élite dell’élite, ma per quasi sei secoli sembra che nessuno lo abbia menzionato per iscritto (17). Ibn ‘Arabī ricevette probabilmente l’autorizzazione divina di togliere il velo sulla dimora dei due Imām del Polo (18) e la menzionò in alcune delle sue opere (19):

1) nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya* si trova un primo accenno ad essa, laddove a pag. 196 dell’edizione Ibn al-‘Arabī Foundation, Pakistan, 2013, Ibn ‘Arabī precisa: “Il nostro Maestro Abū Madyan, Allah sia soddisfatto di lui, in occasione della teofania Muḥammadiana aveva ottenuto del segreto dell’esistenza solo la stazione del “Re degli uomini” (Cor. CXIV-2) e per questo era solito dichiarare che la sua Sūra del Corano era: “Sia benedetto Colui nella cui mano è il Regno” [cioè la Sūra del Regno (*mulk*), LXVII]. La stazione del “Dio degli uomini” (Cor. CXIV-3) è propria solo del Polo e per questo Abū Madyan era uno dei due Imām esistenti nel mondo”;

17 È impossibile essere tassativi al riguardo, poiché sarebbe necessario avere a disposizione i manoscritti di tutti i testi redatti in questo periodo, la maggior parte dei quali è andata perduta, ma in quelli che si sono conservati e che sono stati pubblicati, gli autori che menzionano i vertici della gerarchia delle funzioni iniziatiche, come at-Tustarī (m. 283 H), aṣ-Ṣiqillī (m. 380 H), al-Makkī (m. 386 H), as-Sulamī (m. 412 H), al-Huḡwīrī (m. 465 H), Ruzbehān (m. 606 H), al-‘Aṭṭār (m. 627 H) e at-Tādilī (m. 627 H), citano sempre il Polo, i quattro Pilastri ed i sette Sostituti, senza mai menzionare i due Imām. Quasi tre secoli dopo la morte di Ibn ‘Arabī, as-Suyūṭī (m. 911 H), che pure conosceva la sua opera, ha scritto un breve trattato in cui ha raccolto le tradizioni profetiche ed i detti di autori antichi riguardanti la gerarchia iniziatica, intitolandolo *Al-ḥabar ad-dāll ‘alā wuḡūd al-qutb wa-l-awṭād wa-n-nuḡabā’ wa-l-abdāl* (quarta edizione, il Cairo, 2013), in cui i due Imām non sono menzionati.

18 Come è riportato nel cap. 178 [II 348.32] nell’anno 594 dall’Egira Ibn ‘Arabī aveva rivelato a 18 persone un segreto che il Vero non voleva che fosse divulgato e fu rimproverato da Lui per questo; su richiesta di Ibn ‘Arabī il Vero provvedette a cancellare dai cuori di queste persone il segreto di cui erano stati informati, ed Ibn ‘Arabī viaggiò da Ceuta a Fes per verificare che le persone avessero effettivamente dimenticato il segreto.

19 L’elenco che segue si basa naturalmente sulle opere di cui sono rimasti dei manoscritti, poiché di quelle perdute non possiamo affermare nulla.

2) nel *Libro dei ponenti delle stelle*, posteriore al precedente, in quanto nel testo si fa riferimento ad esso [pag. 170 della traduzione], vi è un capitolo dedicato alla dimora dei due Imām;

3) nel *Kitāb [manzil] al-quṭb wa-l-imāmayn*, interamente dedicato all’argomento ⁽²⁰⁾; non è nota la data di redazione, ma l’opera è sicuramente posteriore al *Libro dei ponenti delle stelle*, che viene menzionato in esso, ed anteriore alla redazione del cap. 270 delle *Futūḥāt*, in cui questo testo è citato [II 573.17] ⁽²¹⁾;

4) nelle *Futūḥāt al-Makkiyya*, in cui il cap. 270 è dedicato alla conoscenza della dimora del Polo e dei due Imām, che peraltro sono menzionati anche nel prologo e in altri dieci capitoli ⁽²²⁾;

5) nell’*Kitāb al-‘aẓama* ⁽²³⁾, in cui a pag. 314 del secondo volume delle *Rasā’il* edita da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2017, Ibn ‘Arabī afferma: “Abbiamo già parlato della realtà essenziale del Polo e dei due Imām nel *Libro della dimora del Polo e dei due Imām* delle *Futūḥāt al-Makkiyya* e vi abbiamo accennato in parte nel *Libro dei ponenti delle stelle*”;

6) nel *Kitāb iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* ⁽²⁴⁾, tra le cui definizioni vi è anche quella del Polo e dei due Imām.

Poiché il *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* tratta esclusivamente questo argomento ed Ibn ‘Arabī stesso afferma nel cap. 270 [II 573.17] di avere fornito in esso più dettagli di quelli contenuti nelle *Futūḥāt*, è naturale che esso sia il testo di riferimento sulla questione.

In esso l’autore afferma che l’Imām che sta alla sinistra del Polo è l’Imām più perfetto, quello che prende il posto del Polo alla sua morte, come nel caso di Abū Madyan, e che il suo nome

20 Una traduzione italiana, basata sull’edizione di Hyderabad del 1948, è stata pubblicata a cura di Chiara Casseler, con il titolo *Il mistero dei custodi del mondo*, Il leone verde, Torino, 2001.

21 Quest’opera non è menzionata nel *Fihrist* ma è elencata nell’*Iğāza* con il numero 55 [pag. 151 dell’edizione citata]. Non sono rimaste copie olografe o autografe di essa, ed il manoscritto datato più antico è l’Aya Sofya 2063 del 703 dall’Egira.

22 Nel prologo [I 4.31], e nei capitoli 2 [I 78.24], 16 [I 160.17 e 21 e 161.17], 22 [I 179.11 e 180.8], 24 [I 184.5], 30 [I 199.17], 73 [II 5.32 e 35, 6.4 e 34, 41.12, 42.21], 271 [II 575.9], 383 [III 519.33, 520.2 e 521.24], 463 [IV 81.3 e 82.14] e 556 [IV 195.10].

23 Il manoscritto olografo più antico, Veliyuddin 1759, è dell’anno 617 dall’Egira; Osman Yahia riporta erroneamente che la prima redazione risale al 602, basandosi su un’altra opera della stessa raccolta.

24 Di questo testo esistono tre versioni: una prima versione in cui l’ordine delle definizioni cominciava con la sequenza usata nel secondo capitolo dell’*Epistola* di al-Quṣayrī, dedicato ai termini tecnici [*waqt*, *maqām*, *hāl*, ecc.], e di cui il manoscritto più antico [incompleto] risale all’anno 611 dall’Egira [manoscritto Shehit Ali 2813, erroneamente attribuito da Osman Yahia all’anno 621]; una seconda versione di 199 definizioni [la prima è *hāḡīs* e l’ultima *sirr as-sirr*] redatta a Malatya nell’anno 615 dall’Egira, ed infine quella contenuta nella questione CLIII del cap. 73 delle *Futūḥāt*, che include 187 definizioni in ordine inverso a quello della seconda versione [comincia con *sirr as-sirr* e finisce con *hāḡīs*]. In quest’ultima versione mancano le definizioni del Polo e dei due Imām, che invece sono presenti nelle precedenti.

[iniziatico, cioè legato alla funzione] è il servitore del Signore (*‘abd ar-rabb*), mentre l’Imām che sta alla destra del Polo viene definito l’Imām spirituale ed il suo nome è il servitore del Re (*‘abd al-malik*). Se il lettore si limita a questo testo ne trae la convinzione che le cose stiano in questo modo, ma se lo confronta con gli altri testi in cui Ibn ‘Arabī parla dei due Imām si accorge che c’è un problema:

1) nel brano riportato del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya* Abū Madyan è chiaramente il servitore del Re, non il servitore del Signore;

2) nel *Libro dei ponenti delle stelle*, a pagina 177 della traduzione, Ibn ‘Arabī afferma: “è propria dell’Imām che è alla sinistra (*yasār*) del Polo la porta del [mondo della] testimonianza, a cui non ha accesso il secondo Imām che è alla sua destra [...] Abū Madyan [...] diceva: “La mia Sūra del Corano è: “Sia benedetto Colui nella cui mano è il Regno ed Egli è Potente su ogni cosa” (Cor. LXVII-1)”, e dopo questa stazione non c’è che la stazione del Polo. Quanto alla stazione della Signoria (*rubūbiyya*) vincolata agli uomini, nel Suo detto, sia Egli esaltato: “Di: cerco rifugio nel Signore degli uomini” (Cor. CXIV-1), essa è la Presenza dell’Imām che sta alla porta del mondo del Malakūt, ed in esso [mondo] egli è attestato, ed esso è la sede del suo sguardo. Si tratta di tre Presenze, caratterizzate da tre Nomi e che tre Uomini ottengono: esse sono la Presenza del Signore (*rabb*), la Presenza del Re (*malik*), e la Presenza del Dio (*ilāh*), ed i loro Uomini sono i due Imām ed il Polo. L’Imām della Signoria è correlato con gli uomini, mentre egli è con gli esseri del Malakūt, in quanto è inevitabile che alla morte del secondo Imām, denominato il Re, sia lui a ereditare la sua stazione”.

3) nel cap. 270 delle *Futūḥāt* [II 571-25] Ibn ‘Arabī precisa: “L’Imām della sinistra è il servitore del Re e l’Imām della destra è il servitore del suo Signore (*‘abd rabbi-hi*) (25) ed essi sono i due ministri del Polo (26). Abū Bakr, Allah sia soddisfatto di lui, era il servitore del Re, ed ‘Umar, Allah sia soddisfatto di lui, era il servitore del suo Signore al tempo dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; alla sua morte, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, Abū Bakr venne chiamato il servitore di Allah [il nome iniziatico del Polo], ‘Umar venne chiamato il servitore del Re e l’Imām che ereditò la stazione di ‘Umar venne chiamato il servitore del suo Signore, e la faccenda continuerà in questo modo fino al Giorno della Resurrezione (27)”

25 Nel cap. 558 [IV 204.15] Ibn ‘Arabī spiega che nel Corano il Nome *rabb* non è mai determinato dall’articolo (*al-rabb*), ma sempre in stato costruito, come “mio Signore (*rabbī*)”, il Signore dei Mondi, il Signore dei Cieli e della Terra, per cui la dizione “servitore del suo Signore” è la più corretta.

26 Questo testo è identico anche nella prima redazione delle *Futūḥāt*, come attesta il manoscritto Fatih 2750, copiato da Ibn Sawdakin e certificato dall’autore nell’anno 623 dall’Egira, manoscritto che inizia con il cap. 270; in fondo alla pagina 1b una mano diversa dal copista ha corretto la prima menzione del servitore del suo Signore con il servitore del Re, ma nel seguito non vi sono altre correzioni.

27 Apparentemente vi possono essere delle eccezioni a questa regola, poiché nel cap. 463 [IV 81.3] parla di un Polo che divenne tale mentre era uno dei Pilastri, il che sarebbe possibile secondo la regola solo se il Polo in

4) nel *Kitāb al-ʿāzama*, subito dopo il testo riportato in precedenza si legge: “Il Polo custodisce il centro, l’Imām della destra custodisce il mondo degli spiriti e l’Imām della sinistra custodisce il mondo dei corpi”.

5) nel *Kitāb iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya*, a pag. 63 del terzo volume delle *Rasāʾil* citate si legge: “I due Imām sono due persone: uno di loro è alla destra del Gawṭ [cioè il Polo] ed il suo sguardo (*naẓar*) è verso il Malakūt, l’altro è alla sua sinistra ed il suo sguardo è verso il Mulk; quest’ultimo [Imām] è più elevato del suo compagno ed è quello che subentra (*yahluḥu*) al Gawṭ” (28)

Il problema sta nei nomi attribuiti ai due Imām, poiché nel *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* essi sono intervertiti, a parità delle loro attribuzioni quali la posizione rispetto al Polo, il loro ordine gerarchico ed il loro dominio proprio (Mulk o Malakūt), rispetto a ciò che è riportato negli altri testi, testi che peraltro sono sia anteriori che posteriori alla redazione del *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* ⁽²⁹⁾.

Nella sezione dedicata ai due Imām in *al-Muḡam aṣ-ṣūfī* di Suʿād al-Ḥakīm, Dandara, Beirut, 1981, pag. 109-110, non c’è menzione di questa contraddizione, malgrado siano citati sia il cap. 270 che il *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn*. Cinque anni dopo, nel 1986, venne pubblicata la prima edizione di *Le Sceau des saints* di Michel Chodkiewicz, Gallimard, Parigi, in cui a pag. 124-125 è riportato un sunto del *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* per quanto riguarda i due Imām ed in nota l’autore commenta: “Signalons d’autre part qu’il existe une contradiction entre la plupart des textes akbariens relatifs aux noms ésotériques des deux Imāms et Fut. II, p. 571, où c’est l’imām de droite qui est nommé Abd al-rabb. S’il ne s’agit pas d’un lapsus de l’auteur ou d’une faute de copiste, l’explication la plus vraisemblable est qu’il faut supposer là un renversement de perspective, l’imām qui se tient à la gauche du Pôle apparaissant à un observateur comme se trouvant à sa droite et l’imām de droite comme se trouvant à sa gauche”. Nel 2001 venne pubblicata la traduzione citata del *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* a cura di Chiara Casseler, nella quale però il problema non viene affrontato; nello stesso anno Paolo Urizzi, autore della prefazione di questa traduzione, pubblicò nel N. 5 della rivista *Perennia Verba*, Il Cerchio, Rimini, la terza parte del suo studio su *Regalità e Califfato*, in cui a pag. 101-103 mette bene a fuoco il problema segnalando anche l’inadeguatezza di alcuni commenti di

carica ed i due Imām morissero contemporaneamente.

28 La stessa definizione è riportata anche nella prima versione, come nel manoscritto Veliyuddin 51, 145b.

29 Si potrà obiettare che nel caso del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya* e del *Libro dei ponenti delle stelle*, entrambi scritti originariamente nel periodo andaluso, Ibn 'Arabī può avere in seguito apportato delle modifiche o delle aggiunte, come fece per le *Futūḥāt* [dichiarandolo esplicitamente]. Per quanto riguarda la seconda opera Ibn 'Arabī stesso ha precisato quali capitoli ha aggiunto in seguito, non menzionando però tra essi quello sui due Imām; della prima opera il manoscritto più antico è il Leiden Or. 86, copiato più di trent’anni prima della morte dell’autore e letto in sua presenza, ed in esso la frase riportata si trova nella pagina 34b.

Michel Chodkiewicz ⁽³⁰⁾. In effetti, come si è visto, è il *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* e non il cap. 270 ad essere in contrasto con gli altri “testi akbariani” e la spiegazione della divergenza per mezzo della diversa posizione destra o sinistra dell’Imām a seconda della prospettiva di uno spettatore rispetto alla prospettiva del Polo è contraddetta dalla concordanza di tutti i testi sulle attribuzioni dell’Imām della sinistra rispetto a quello della destra: che si chiami servitore del suo Signore o servitore del Re è sempre l’Imām della sinistra a prendere il posto del Polo alla sua morte ⁽³¹⁾. Quanto al lapsus dell’autore o all’errore del copista, quest’ultimo si può escludere per il cap. 270 poiché esiste la copia olografa della seconda redazione delle *Futūḥāt*, ed il lapsus dell’autore può occasionalmente verificarsi, ma è inverosimile che lo stesso lapsus si verifichi in opere diverse, scritte in epoche diverse. Si potrebbe invocare l’errore del copista per quanto riguarda il *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn*, in quanto di questo testo non abbiamo copie olografe o certificate, ma tra la ventina di manoscritti esistenti in quelli che ho potuto consultare non ho trovato differenze su questo punto, per cui l’eventuale errore ricadrebbe sul testo originale dell’autore ⁽³²⁾.

Infine ‘Abd al-Bāqī Miftāḥ, nei commenti alla sua traduzione araba de *Il Re del mondo* di René Guénon, ‘Ālam al-kutub al-ḥadīṭ, Irbid, 2013, a pag. 53-55 riporta alcuni estratti riguardanti i due Imām sia del cap. 270 che del *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn*, ma per ciò che concerne i loro nomi adotta la versione delle *Futūḥāt*, senza menzionare la discordanza con l’altro testo ⁽³³⁾.

30 Ho letto questo testo solo mentre stavo redigendo queste osservazioni e dopo essere arrivato in proprio alle sue conclusioni. Avrei potuto a questo punto semplicemente rimandare il lettore al lavoro di Paolo Urizzi, a cui va riconosciuto il merito di avere per primo affrontato seriamente il problema, ma poiché nella seconda edizione, riveduta e aggiornata, di *Le Sceau des saints* [2012] il testo sui due Imām è rimasto tale e quale, ho ritenuto opportuno ribadire i termini reali del problema, con alcuni elementi aggiuntivi.

31 La diversa posizione destra o sinistra dell’Imām a seconda della prospettiva di uno spettatore rispetto alla prospettiva del Polo può invece spiegare l’apparente contraddizione tra la posizione a destra del Polo [Muḥammad] da parte di Abū Bakr ed a sinistra del Polo da parte di ‘Umar, riportate nel prologo delle *Futūḥāt* [I 2.29], e quelle riportate nel cap. 270, poiché nel primo testo Ibn ‘Arabī descrive ciò che vide come spettatore, mentre nel secondo descrive le cose come stanno oggettivamente dal punto di vista del Polo e non di uno spettatore.

32 Quest’opera costituiva originariamente un capitolo di un’opera più vasta, in quanto nel testo essa è descritta due volte come un capitolo (*bāb*), in due occasioni sono menzionati i capitoli dedicati ai Poli che si troveranno alla fine del libro ed infine viene menzionato un capitolo dedicato al Polo che si trova all’inizio di “questo libro”. Poiché nelle *Futūḥāt* si trovano sia il cap. 270, che ha un titolo sovrapponibile a quello di quest’opera, sia 92 capitoli finali dedicati ai Poli [cap. 462-553] sia un capitolo iniziale [cap. 14] dedicato al Polo unico, è molto verosimile che il *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* fosse una prima versione del cap. 270, versione che però è del tutto diversa da quella definitiva [anche nella prima redazione], e che dopo avere redatto quest’ultima Ibn ‘Arabī abbia deciso di mantenere la prima versione come libro a sé stante, includendolo nella sua *Iḡāza*, senza però modificare i riferimenti alla sua natura di semplice capitolo. Un’altra possibilità è che si tratti di un capitolo del *Kitāb mubāya‘āt al-quṭb*, di cui non si è conservato alcun manoscritto, ma contro questa ipotesi vi è il fatto che quest’opera è già menzionata come finita nel *Libro dei ponenti delle stelle*, a pag. 122, mentre nel *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn* si parla di capitoli finali che devono ancora essere scritti, e che il *Libro dei ponenti delle stelle* è certamente anteriore al *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn*, essendo menzionato in esso.

33 Non posso escludere che altrove egli abbia affrontato l’argomento, poiché la sua immensa produzione scritta

Nei testi editi degli esponenti della cosiddetta “scuola akbariana” non ho trovato riferimenti a questo problema, in quanto in essi viene solo riportato il testo del cap. 270, e l’unica voce discordante, peraltro molto autorevole, è quella di ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī, che nella sosta 285 del suo *Kitāb al-mawāqif*, a pag. 277 del secondo volume dell’edizione critica curata da Bakri Aladdin, Dār Nīnawā, Damasco, 2014, afferma senza fare citazioni: “Tra gli Intimi di Allah vi sono gli Imām, che non sono mai più di due e che sono come i due ministri del Polo. Uno di essi è alla sua sinistra ed il suo nome è il servitore del Signore; il suo sguardo e la sua facoltà di disporre (*taṣarruf*) sono rivolti al mondo della testimonianza, il mondo degli elementi, ed alla morte del Polo è lui a prenderne il posto. L’altro sta alla destra del Polo, si chiama servitore del Re ed è quello che dispone dei Sostituti e degli altri Intimi appartenenti ai gradi inferiori. Lo sguardo di questo Imām e la sua facoltà di disporre sono rivolti agli spiriti, siano essi uomini, angeli di luce o *ġinn* di fuoco, ed egli non ha alcuna conoscenza delle scienze della Terra”.

Il problema evidentemente non sussiste per Ibn ‘Arabī, che nel cap. 270 invita il lettore a leggere il *Kitāb al-quṭb wa-l-imāmayn*, ma sussiste per noi nella misura in cui ci atteniamo al principio di non-contraddizione insito nella nostra ragione, e se non troviamo una spiegazione “razionale”, l’unica che possiamo trovare da soli, siamo portati a concludere che ci sia un errore, un errore vero, non un *lapsus calami*, e ci avviamo così verso un pendio scivoloso in cui tutto è messo in discussione. Ma quanto vale questo principio di non contraddizione ad esempio nei confronti di un’affermazione coranica come “Non c’è cosa simile a Lui ed Egli è Colui che sente e che vede” (Cor. XLII-11)? Quante volte Ibn ‘Arabī mette in guardia il lettore dai limiti del pensiero razionale? Nel cap. 177 [II 298.1] afferma: “Sappi che la scienza è senza errori solo per chi conosce le cose per mezzo della sua essenza (*dāt*), mentre chiunque conosce una cosa per mezzo di qualcosa di aggiuntivo alla sua essenza non fa che seguire l’autorità (*taqlīd*) di questo qualcosa in ciò che esso gli apporta. In tutta l’esistenza c’è Uno solo che conosce le cose per mezzo della Sua Essenza e per tutto ciò che è diverso da quell’Uno la scienza delle cose e di altro che esse non è che un seguire l’autorità. Se è dunque fermamente stabilito che per chi è diverso da Allah la scienza di una cosa non risulta valida che per un seguire l’autorità, seguiamo allora Allah, soprattutto per quanto concerne la scienza al Suo riguardo. Abbiamo detto che per chi è diverso da Allah la scienza di una cosa non si verifica se non seguendo l’autorità: l’uomo infatti non conosce nessuna cosa se non con una delle facoltà che gli ha dato Allah, e cioè i sensi e la ragione. È inevitabile che l’uomo segua l’autorità dei suoi sensi in ciò che essi gli apportano, ma può darsi che ciò che essi apportano sia sbagliato, come può darsi che corrisponda alla realtà così come essa è in se stessa, o che segua l’autorità della sua ragione per ciò che essa gli apporta con l’evidenza

.....
è articolata in decine di libri, di cui ho consultato solo una piccola parte. Allo stesso modo non posso escludere che mi siano sfuggiti testi di altri studiosi contemporanei che hanno affrontato l’argomento, e mi scuso per non averli menzionati.

.....

(*darūra*) o con la speculazione (*nazar*), ma la ragione segue il pensiero (*fikr*) e di quest'ultimo ce n'è di giusto e di sbagliato: quindi la sua scienza delle cose è mediante adeguazione (*ittifāq*), che non è altro che seguire l'autorità. Se le cose stanno così, per chi è dotato di ragione e vuole conoscere Allah è necessario che egli Lo segua in ciò che ha comunicato da Se stesso nei Suoi Libri e mediante le parole dei Suoi Inviati; e se vuole conoscere le cose, e certo non le conosce per ciò che gli apportano le sue facoltà, che dunque si sforzi, compiendo in gran quantità gli atti di obbedienza (*at-ta`at*), finché Allah non sarà il suo udito, la sua vista e tutte le sue facoltà ed egli allora conoscerà tutte le realtà per mezzo di Allah [o in Allah] e conoscerà Allah per mezzo di Allah, poiché è assolutamente necessario seguire l'autorità. E se conoscerai Allah per mezzo di Allah e tutte le cose per mezzo di Allah, allora non potranno insinuarsi in te a questo riguardo né ignoranza, né confusione, né dubbio, né incertezza”.

4) Rappresentazioni grafiche delle nove sfere

Aṣ-Ṣalāhī ed al-Kurdī nei loro commentari hanno raffigurato le nove sfere in modo diverso; il primo le ha rappresentate come cerchi concentrici intorno alla prima sfera dell'Islām, il secondo come sfere poste in ordine verticale, fornendo due versioni differenti: nella prima le sfere sono iscritte in cinque cerchi in parte sovrapposti tra di loro, nella seconda invece sono separate da nove cerchi.



Figura 1. Copia della figura rappresentata nel manoscritto olografo del commento di aṣ-Ṣalāhī; le scritte riproducono i titoli dei capitoli relativi alle nove sfere con la specificazione finale di corporeo, psichico o spirituale a seconda che si tratti di una sfera dell'Islām, della Fede o dell'Iḥsān.

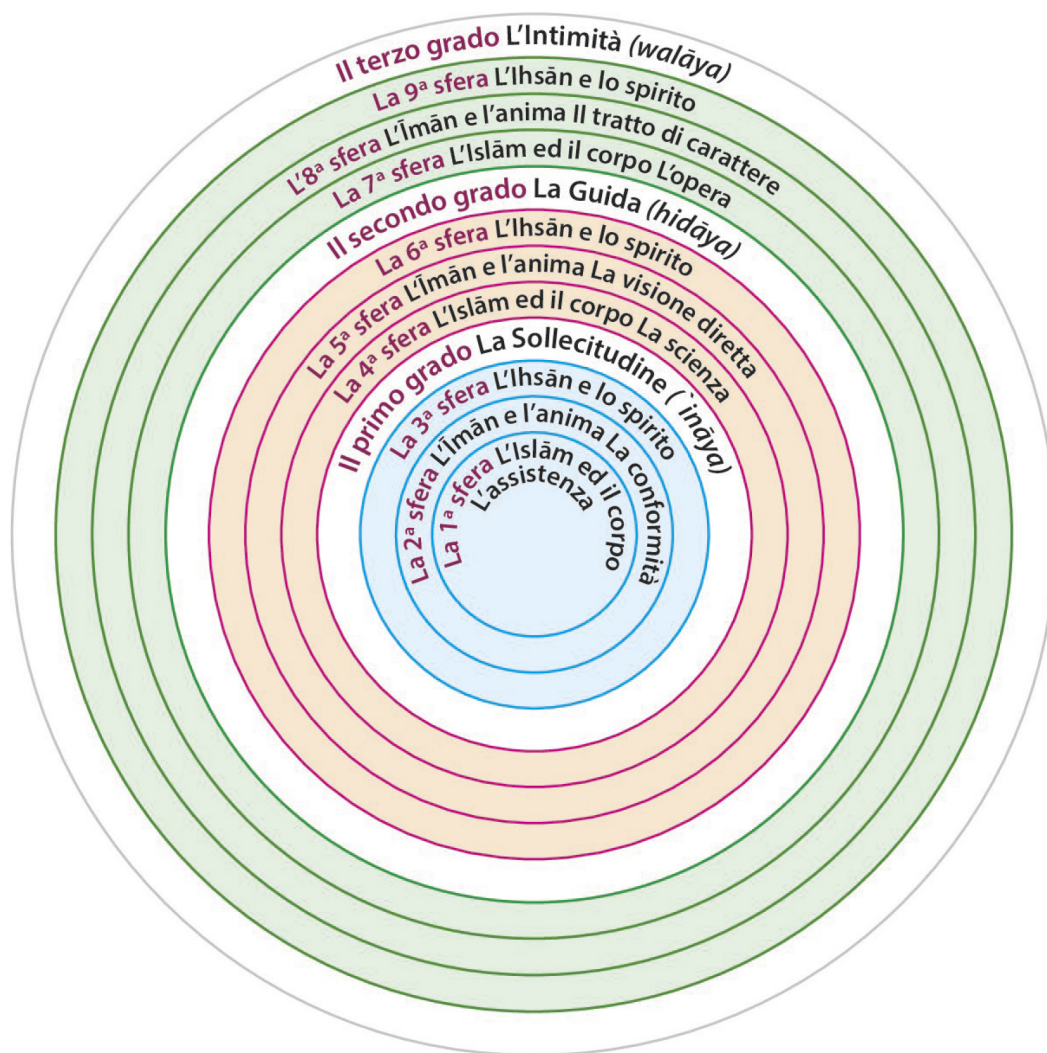


Figura 2. Rappresentazione schematica della figura precedente, in cui è stata aggiunta la suddivisione in tre gradi.



Figura 3. Copia della figura rappresentata orizzontalmente nel testo del commento di al-Kurdī. Le scritte, dall'alto verso il basso, indicano nell'ordine l'inizio (*awwal*) dell'Islām, l'inizio della Fede e l'inizio dell'Iḥsān, poi il loro grado intermedio (*wasṭ*) ed infine il loro massimo (*gāya*).

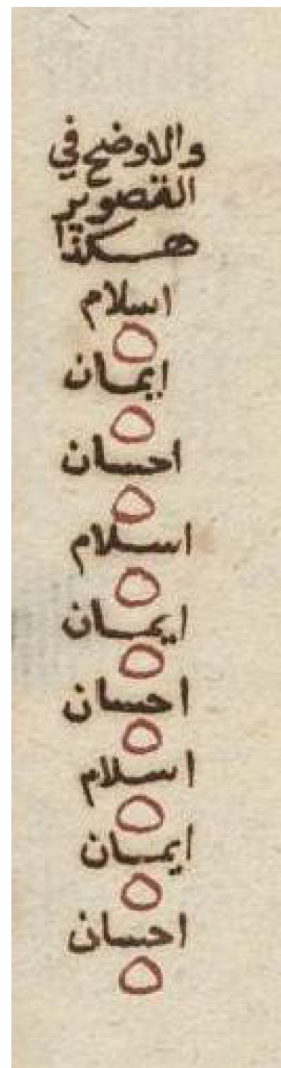


Figura 4. Copia della figura rappresentata verticalmente al margine del commento di al-Kurdī. Nell'intestazione si legge: “La rappresentazione più chiara è questa”; seguono tre coppie della sequenza Islām, Fede e Iḥsān separate da piccoli cerchi.

5) Tabella riassuntiva dei tre gradi e delle nove sfere

	IL PRIMO GRADO La Sollecitudine (<i>ʿināya</i>) L’assistenza divina (<i>tawfīq</i>)	IL SECONDO GRADO La Guida (<i>hidāya</i>) La scienza della realizzazione	IL TERZO GRADO L’Intimità (<i>walāya</i>) L’opera che fa giungere alla stazione della <i>ʿiddiqiyya</i>	
Sfere riguardanti l’Islām ed il corpo (<i>ḡism</i>)	La prima sfera L’assistenza Il primo ponente, la stella di Sollecitudine ha assalito (<i>saṭā</i>)	La quarta sfera La scienza Il secondo ponente, la stella di Guida ha condotto (<i>ahūdā</i>)	La settima sfera L’opera Il terzo ponente, la stella d’Intimità ha tormentato (<i>ʿammā</i>)	La stella scende nel cuore dell’Imām (alla sinistra del Polo) che governa il mondo della Testimonianza (<i>shāhada</i>)
Sfere riguardanti l’Imān e l’anima (<i>nafs</i>)	La seconda sfera La conformità (<i>al-wifāq</i>) Il primo levante, la falce lunare calante ha coperto (<i>gaṭā</i>)	La quinta sfera La visione diretta (<i>al-ʿyān</i>) Il secondo levante, la falce lunare calante è stata guidata (<i>ihūdā</i>)	L’ottava sfera Il tratto di carattere (<i>al- ḥuluq</i>) Il terzo levante, la falce lunare calante ha reso facile (<i>ḥannā</i>)	La falce lunare calante si leva nell’anima dell’Imām (alla destra del Polo) che governa il mondo del Gabarūt e del Malakūt.
Sfere riguardanti l’Ihsān e lo spirito (<i>rūh</i>)	La terza sfera Il primo levante divino, la falce lunare crescente ha precluso ed ha dato (<i>aḡā</i>)	La sesta sfera Il secondo levante divino, la falce lunare crescente ha sviato ed ha guidato (<i>hūdā</i>)	La nona sfera Il terzo levante divino, la falce lunare crescente ha reso povero ed ha reso ricco (<i>agṇā</i>)	La falce lunare crescente si leva nello spirito del Polo nell’istmo (<i>barzakh</i>) della Misericordia (<i>raḥamāt</i>) e della Paura (<i>rabbūt</i>).

6) Tabella riassuntiva delle corrispondenze delle otto luci

Luci	Stazioni	Significati	Tenebre	Sfere	Rotazione	Moti	Orienti	Meridiani	Occidenti
Sole	La conoscenza	gli attributi dell'idea	l'anima	la contemplazione	Ovest-Est	la purezza d'intenzione	l'estinzione	la permanenza	la saggezza
Crescente	la vigilanza	l'Inferno minore	il dubbio	il prestare attenzione ai limiti	Est-Ovest	il rispettare i patti	il trattenere le membra	il trattenere l'anima	il trattenere il cuore
Luna	la trasposizione	l'Inferno maggiore	la noncuranza	le bilance degli atti	Est-Ovest	l'esaminare l'anima	il viaggiare nei paesi	il fuggire sulle alture	l'esistere dovunque
Luna Piena	il colloquio notturno	il basso mondo maggiore	la slealtà	la ponderazione	Est-Ovest	il prepararsi alla recitazione	la veridicità nel vegliare	il godere all'ascolto	la Sua recitazione su di te
Stella	l'osservanza	il basso mondo minore	l'ignoranza	la classificazione dei comportamenti	Est-Ovest	l'affrettarsi a conoscere i momenti	la supplica nella richiesta	il rispondere alla risposta	l'adab
Lampada	i riti	il Paradiso maggiore	la suggestione	il premunirsi contro le calamità	Est-Ovest	la corsa verso le sessioni	il chinare la testa	la gioia nel ritirarsi	la familiarità
Fuoco	i combattimenti	il Paradiso minore	la frivolezza	la conoscenza dei difetti dell'anima	Ovest-Est	l'affrettarsi verso le opere buone	il dimagrimento	il silenzio	l'essere muto
Lampo	la scienza	gli attributi dell'anima	l'incomparabilità	il Tawhīd		la quiete continua	l'intimità	la Profeczia	la Missione

INDICE GENERALE DELLA TRADUZIONE DELL'OPERA E DELLI ANNESSI

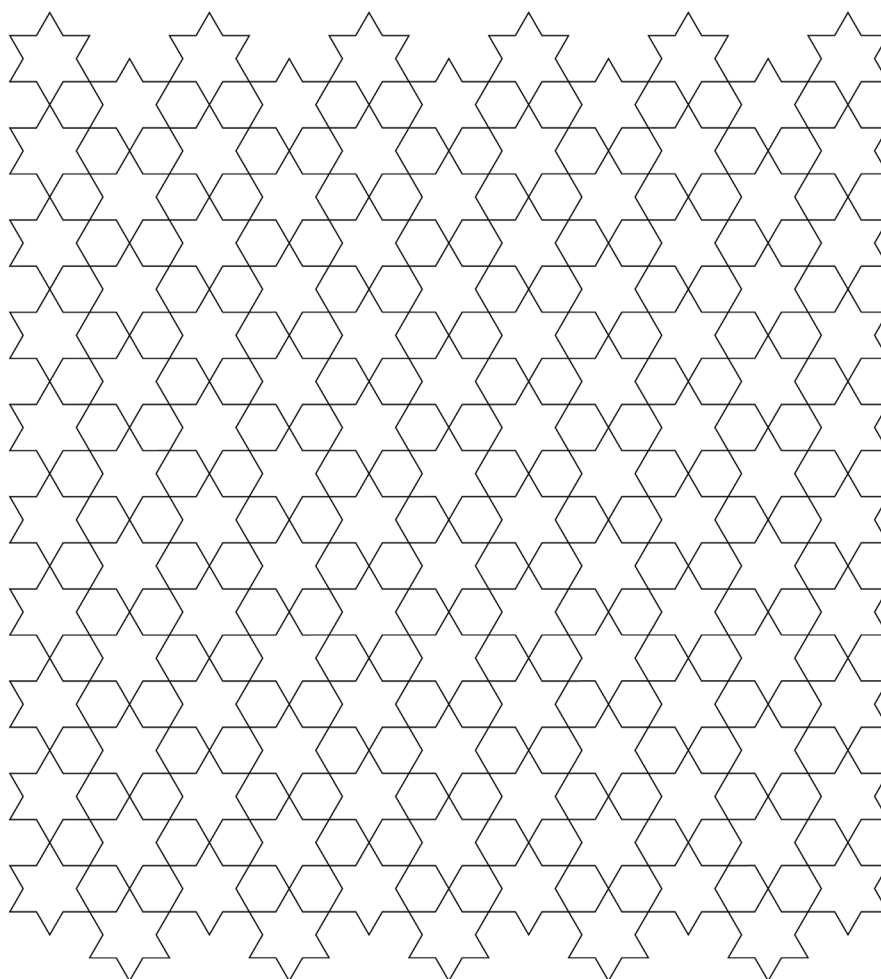
INDICE GENERALE DELL'OPERA

Prologo	pag. 70
Il motivo della redazione di questo libro.....	pag. 74
L'indice del libro	pag. 79
Il primo grado, riguardante l'assistenza della Sollecitudine	
La prima sfera, riguardante l'Islām	pag. 82
La seconda sfera, riguardante la Fede	pag. 101
La terza sfera, riguardante l'Iḥsān.....	pag. 104
La roccaforte della sua familiarità	pag. 109
Il secondo grado, riguardante la scienza della Guida	
La quarta sfera, riguardante l'Islām	pag. 113
La quinta sfera, riguardante la Fede.....	pag. 136
La sesta sfera, riguardante l'Iḥsān	pag. 147
La roccaforte della sua familiarità	pag. 151
Il terzo grado, riguardante l'opera dell'Intimità	
La settima sfera, riguardante l'Islām	pag. 154
La sfera della vista	pag. 168
La sfera dell'udito	pag. 182
La sfera della lingua	pag. 191
La sfera della mano destra.....	pag. 212
La sfera del ventre	pag. 230
La sfera dell'organo riproduttivo.....	pag. 253
La sfera del piede.....	pag. 265
La sfera del cuore	pag. 280
L'ottava sfera, riguardante la Fede	pag. 331
La nona sfera, riguardante l'Iḥsān	pag. 340
La roccaforte della sua familiarità	pag. 344
La conclusione del libro	pag. 347
Le sezioni dell'eccellente raccomandazione.....	pag. 363

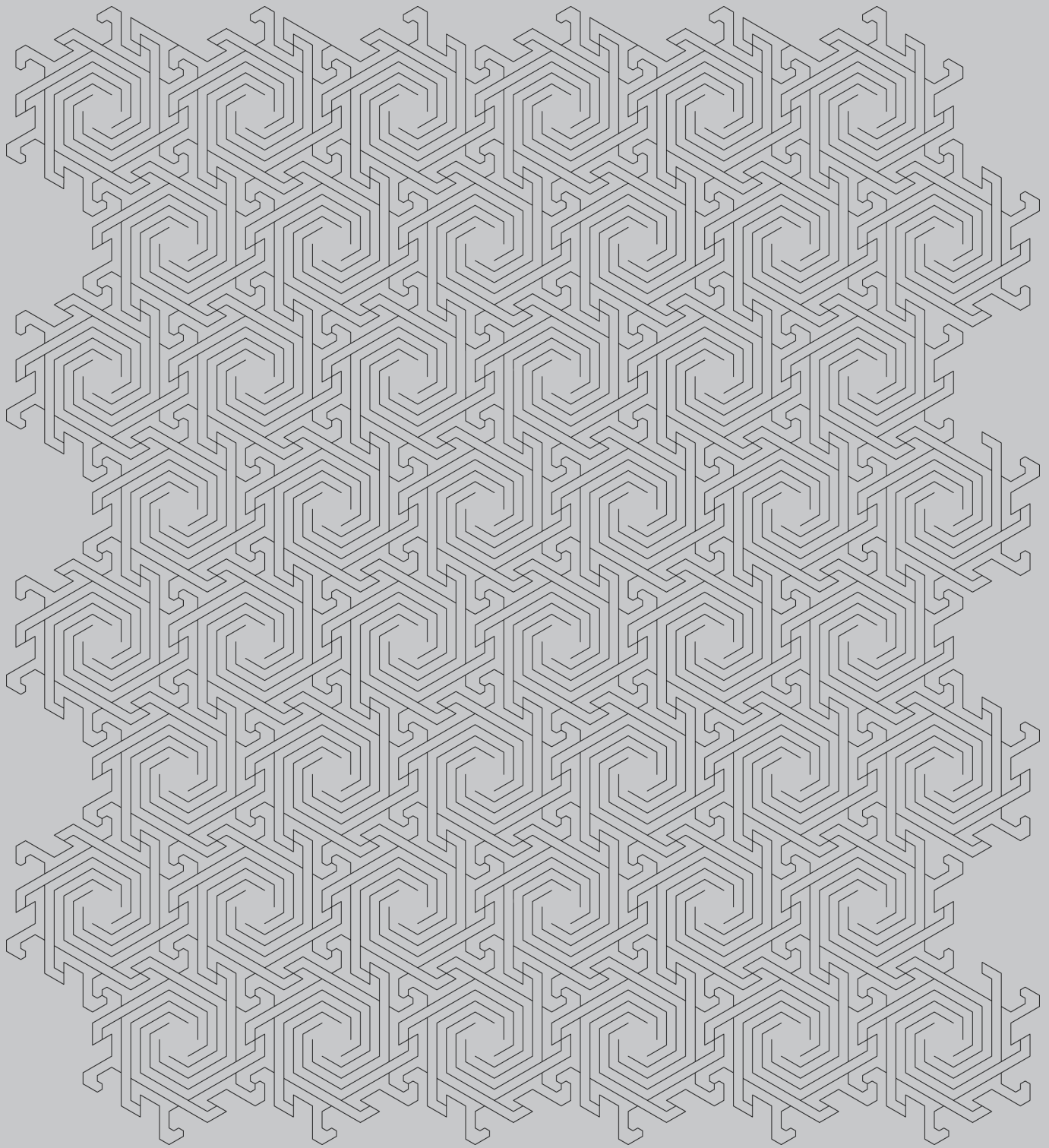
.....

INDICE DELLI ANNESSI

1. Riferimenti al *Libro dei ponenti delle stelle* in altre opere di Ibn ‘Arabī
 - 1.1. Estratti dalle *Futūḥāt al-Makkiyya* pag. 375
 - 1.2. Estratti da altre opere pag. 382
2. La spiegazione di termini del linguaggio tecnico menzionato nel
libro dei ponenti delle stelle pag. 384
3. I due Imām del Polo ed il “problema” dei loro nomi pag. 386
4. Rappresentazioni grafiche delle nove sfere pag. 393
5. Tabella riassuntiva dei tre gradi e delle nove sfere pag. 396
6. Tabella riassuntiva delle corrispondenze delle otto luci pag. 397



RESEÑAS



JACOB BÖHME, *MYSTERIUM MAGNUM*. EL GRAN MISTERIO. PREFACIO DE ISIDORO REGUERA. TRADUCCIÓN DE FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN. EDICIONES ATALANTA, GIRONA, 2024.

Reseña de José Antonio Antón Pacheco

Jacob Böhme (1575-1624) es una figura clave para entender gran parte de la teosofía, la mística y la filosofía modernas de occidente. Influyó en Schelling, Saint-Martin, Hegel, Baader, Goethe y Unamuno, entre muchos otros. El romanticismo alemán sería difícilmente comprensible sin él. De la misma manera, Böhme supuso un alimento espiritual para la piedad protestante, necesitada de referencias y determinaciones más allá de la ética y del fideísmo. La transmisión del pensamiento visionario del autor silesio significa la transmisión de Paracelso, de la cábala, del hermetismo y de la mística alemana del siglo XVI. Pero la experiencia mística de Böhme no conduce a ningún apofatismo ni a un sistema de identidad absoluta donde todo se disuelva en un ámbito de indeterminación abstracta. Por el contrario, el pensamiento y la experiencia böhmanos se desenvuelve a través de categorías representativas y figurativas (*imaginables*, diría Henry Corbin, otro de sus más lúcidos exégetas), y en este sentido Böhme se acerca a un ámbito propio de Emanuel Swedenborg (aunque luego existan diferencias entre ambos).

Con la publicación de *Mysterium Magnum* asistimos a la posibilidad de conocer en nuestra lengua uno de los libros más importantes y decisivos de Jacob Böhme, pues se trata de una obra de madurez donde recoge como una sistematización de todo su pensamiento y visiones. De hecho, *Mysterium Magnum* se plantea a modo de una interpretación del Génesis bíblico, lo que indica a las claras el interés teológico de su autor. Y esto hace que podamos insertar a Böhme en una tradición patristica de exégesis simbólica de la Biblia.

Esta edición de *Mysterium Magnum* la encabeza un estupendo prólogo de Isidoro Reguera, gran conocedor de Böhme, y quien ya había publicado una excelente monografía sobre nuestro autor (Ed. Siruela, Madrid, 2003). Especial relevancia tiene la traducción de Francisco Martínez Albarracín, quien lleva años dedicándose al estudio de Böhme. Destacamos esta traducción no solo por su valía intrínseca sino también por las abundantes notas (576) que acompañan al texto dándonos cumplida explicación del complejo léxico alemán de Böhme. Esto motiva que podamos considerar la traducción de Martínez Albarracín como una edición crítica. Para que seamos conscientes de lo que supone la publicación del *Mysterium Magnum*, hemos de tener en cuenta que hasta ahora solo existían una traducción al inglés de 1654 y otra al francés de 1945. Por tanto, esta edición va a cubrir una importante laguna para favorecer el conocimiento de un autor difícil como Jacob Böhme y valorar así todo lo que supuso su legado y, lo que es más importante, todo lo que hoy día puede aún aportarnos.

JOAQUÍN RODRÍGUEZ VARGAS, *EL RENACIMIENTO LITERARIO DE PERSIA. TRAS DOS SIGLOS DE SILENCIO*, MANDALA, MADRID, 2024.

Reseña de José Antonio Antón Pacheco

Creo que no es necesario insistir sobre la gran laguna que existe en nuestro país sobre estudios de literatura persa y de iranología en general. Por eso creo que es de especial importancia la publicación de este libro. En efecto, se trata de una pormenorizada historia de la rica literatura que emerge en tierras iránicas desde la época sasánida hasta la caída de los samaníes en el siglo XI, en plena etapa musulmana, pues. Por tanto, la obra que comentamos se ocupa de la literatura en lengua pahlaví, con su especial importancia en textos religiosos y filosóficos zoroastrianos, así como en creaciones de corte sapiencial, épico y narrativo (recordemos tan solo el *Calila y Dimna* y el *Sendbadnamé*, de tanta importancia para la literatura medieval española). Pero, sin duda, el grueso de este libro (tanto cuantitativa como cualitativamente) lo ocupa la literatura persa, escrita ya en persa, de época musulmana (aunque todavía se escriben en pahlaví obras zoroastrianas tan importantes como el *Denkard*, el *Bundahism* y el *Skand Gumnik Vischar*) hasta el siglo XI. Significa esta literatura un auténtico renacimiento de Persia y la afloración del amplio panorama poético que se convertirá en un despliegue esplendoroso de lo más granado de la poesía de todos los tiempos. Esto nos plantea la cuestión, siempre debatida, de la conexión, simbiosis o coexistencia de la lengua y cultura árabes y persas en la Edad Media, así como la presencia y continuidad de complejo iraní a través del tiempo y su proyección tanto en Europa como en Oriente. Una extensa antología de poetas persas, en versiones bilingües, enriquece de forma extraordinaria el libro; al mismo tiempo que otra más breve crestomatía de textos en prosa, la inmensa mayoría inéditos en nuestra lengua. Cierran el libro una actualizada bibliografía y un glosario de términos.

Joaquín Rodríguez Vargas, el autor del libro que comentamos, posee una larga experiencia como estudioso y traductor de la literatura persa, tanto clásica como moderna. Doctor en Árabe y Estudios Islámicos por la Universidad Complutense, ha sido profesor de persa en las universidades de Sevilla y Barcelona y, en la actualidad, en la Consejería Cultural de la Embajada de Irán en España. Es autor de una *Gramática general de persa moderno* (Almuzara, 2011) y ha recibido el Premio Libro del Año de la R. I. de Irán (2017) a la mejor traducción de una obra persa a una lengua extranjera.

El renacimiento literario de Persia puede interesar tanto al estudioso de la literatura persa en particular como a la literatura en general; al historiador, al orientalista, al estudioso del comparativismo en diversas modalidades o simplemente a cualquier persona culta, dada la vocación universal de la cultura iraní.

