

PICCOLA ENCICLOPEDIA

·115·

IBN AL-'ARABĪ  
IL LIBRO DELL'ESTINZIONE  
NELLA CONTEMPLAZIONE

TRADUZIONE DI YOUNIS TAWFIK  
E ROBERTO ROSSI TESTA  
POSTFAZIONE E NOTE DI MICHEL VÂLSAN

SE

## INDICE

IL LIBRO DELL'ESTINZIONE NELLA CONTEMPLAZIONE	9
NOTE AL TESTO	37
POSTFAZIONE <i>di Michel Vâlsan</i>	55

Titolo originale: *Kitābu-l-Fanā'i fī-l-Muṣāhada*

© 1996 SE SRL  
VIA MANIN 13 - 20121 MILANO  
ISBN 88-7710-332-9

IL LIBRO DELL'ESTINZIONE  
NELLA CONTEMPLAZIONE

## NOTA DEI TRADUTTORI

Ibn 'Arabī è uno dei maestri spirituali dell'Islam più citati e al contempo meno conosciuti, a causa della complessità e dell'audacia delle sue dottrine, e per la difficoltà della lingua dei suoi scritti, ardua per gli stessi arabi.

Tradurre Ibn 'Arabī è dunque impresa quasi disperata, per cui siamo coscienti dei limiti del nostro lavoro, malgrado il soccorso e il conforto dell'ottima edizione francese curata da Michel Vâlsan (Éditions de l'Oeuvre, Paris, 1984) di cui abbiamo ritenuto opportuno riprodurre le note (con alcune nostre integrazioni, sempre indicate) e il commento al testo.

Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso! Lode a Dio, che pronuncia globalmente un decreto immutabile e che assegna partitamente un destino a ogni cosa,<sup>1</sup> che decide e mette in atto le Proprie decisioni, che riceve e accorda soddisfazione,<sup>2</sup> che è troppo Santo nella Sua Magnificenza e nella Sua Maestà per essere controparte di ciò che Egli stesso trascende, come è troppo trascendente per essere « sostanza » o « accidente »!

Egli ha purificato i cuori dei prediletti fra i Suoi servi, e non ha instillato in essi il veleno del dubbio e dell'illusione, né ha reso costoro bersagli per le frecce della contraddizione e dell'ostilità, ma ha fatto brillare per loro, mediante l'Essenza Illuminativa, la spada sguainata della Retta Via,<sup>3</sup> affinché potessero penetrare in ogni territorio!

Tra loro ve ne sono alcuni che, avendo ricevuto vesti, se ne sono spogliati. Quelli che invece le hanno serbate considerano ciò che è stato loro accordato come un prestito, e gli altri vedono trasformarsi le proprie opere supererogatorie in obbligatorie.<sup>4</sup> Ciò costituisce per loro un titolo di gloria innanzi al Pleroma Supremo,<sup>5</sup> stabilisce la loro autorità sia sul Mondo superiore che sull'infe-

riore, e dà loro in eredità il Cielo e la Terra:<sup>6</sup> sì che essi percorrono, con l'intrepido passo della Precellenza,<sup>7</sup> la Sublimità e l'Ampiezza,<sup>8</sup> e dai loro seggi governano, legando e sciogliendo!<sup>9</sup>

E che la Preghiera dispensatrice di Grazia sia su Muḥammad, al quale fu detto: «L'altra vita ti sarà più bella della prima, e te la darà Dio e ne sarai pago»,<sup>10</sup> affinché fosse distinto da Mosè che disse: «Io son corso a Te, o Signore, affinché Ti compiacessi di me». <sup>11</sup> Che tale Preghiera permanga stabilmente sulle labbra dell'eternità e non conosca dunque mai fine, e che del pari si estenda sui membri della sua Famiglia,<sup>12</sup> i Puri, i Compagni, i favoriti della Soddisfazione divina,<sup>13</sup> come sugli altri Profeti, suoi Fratelli, i quali dalla loro stazione elevata e gradita <sup>14</sup> l'hanno riconosciuto veridico!

La Realtà Divina Essenziale è troppo elevata per poter essere contemplata dall'occhio contemplante, fin quando in esso permanga una traccia della condizione creaturale.<sup>15</sup> Ma quando «viene meno ciò che non è stato» – e che [per natura] è caduco – «e resta ciò che non ha mai cessato d'essere» – e che [per natura] è durevole <sup>16</sup> – allora si leva il Sole della prova decisiva per la Visione autentica;<sup>17</sup> allora si produce la sublimazione assoluta, nell'assoluta Bellezza,<sup>18</sup> che è l'«Occhio della Sintesi e della Realizzazione

{ per eccellenza », <sup>19</sup> e la « Stazione della Quietude e dell'Autosufficienza Immutabile ». <sup>20</sup> Tale Occhio vede allora i Numeri come un { Unico, il numero Uno, <sup>21</sup> che compie un viaggio attraverso i gradi della molteplicità, in cui rende manifeste le entità dei Numeri. È in questa stazione contemplativa che { avviene il travisamento di chi professa la dottrina dell'unificazione. <sup>22</sup> Costui, vedendo che l'Unico peregrina attraverso i gradi della molteplicità, la cui esistenza è puramente speculativa, nei quali Esso riceve dei nomi che variano di volta in volta a seconda dei gradi, non vede i Numeri come diversi dall'Uno: e allora afferma che ha avuto luogo un'unificazione. <sup>23</sup> Or dunque, l'Unico, ossia l'Uno, non compare contemporaneamente con il proprio nome e la sua essenza in gradi diversi se non in quello dell'Unità prima: <sup>24</sup> ogni volta che si mostra negli altri gradi lo fa con la sua essenza, ma non con il suo nome, poiché in tali casi gli viene attribuito un nome conforme alla realtà del grado della molteplicità in cui si è manifestato. Così il suo nome specifico si estingue, mentre la sua essenza permane: quando si dice « uno » viene meno ciò che è altro da uno, in virtù di tale nome, e quando si dice « due », la sua entità appare per la presenza dell'essenza dell'Uno che si trova a questo grado numerale, ma non evidentemente in virtù del nome dell'Uno, poiché è il nome e non l'es-

senza dell'unità a contraddire l'esistenza del grado numerale due, che è in opposizione all'entità del due, mentre non lo è la sua essenza.<sup>25</sup>

Questa specie di svelamento e di conoscenza deve restar nascosta alla maggior parte delle creature, a causa del suo contenuto troppo elevato; al di sotto di essa si spalanca un abisso profondo, cadere nel quale è cosa assai temibile. In effetti, se chi sia sprovvisto della conoscenza delle realtà proprie alle cose, chi sia ignaro dell'infinitissima continuità dei legami universali, osando accostarsi a questo grado di dottrina contemplativa, si imbattersse in qualche espressione di chi invece ne possiede la relativa conoscenza, potrebbe sentirsi autorizzato a dire, pur non avendone mai avuta diretta esperienza: «Io sono Colui che amo, Colui che amo è me».<sup>26</sup> È per questa ragione che veliamo e teniamo nascosta la conoscenza di tali verità.

Ḥasan al-Baṣrī<sup>27</sup> – che Dio gli usi misericordia! – quando, durante le sue lezioni pubbliche, voleva parlare di misteri che non devono trovarsi sul cammino di coloro che non ne son degni, chiamava da parte i soli Farqad as-Sabahī<sup>28</sup> e Mālīk Ibn Dinār<sup>29</sup> fra tutti i presenti dotati di «sapore» iniziatico,<sup>30</sup> e serrando la porta a ogni altro, trattava di tali misteri in sessione riservata. Se non fosse stato necessario serbare il segreto non

si sarebbe di certo comportato in quel modo. Anche Abū Hurayra<sup>31</sup> – che Dio si compiacca di lui! – secondo quanto riporta al-Buhārī<sup>32</sup> nella sua Raccolta di *hadīth* disse: «Dal Profeta – la benedizione e la salute di Dio siano sopra di lui! – ho ricevuto due sacchi: il contenuto dell'uno l'ho elargito a voi tutti, ma, se facessi la stessa cosa con l'altro, mi verrebbe tagliata la gola». Da parte sua Ibn 'Abbās<sup>33</sup> – che Dio si compiacca di lui! – riferendosi al versetto coranico che recita: «Dio è Colui che ha creato sette cieli e altrettante terre, e su tutti scende possente il Suo Comando»<sup>34</sup> affermava: «Se io ve ne rivelassi l'interpretazione esoterica voi mi lapidereste tacciandomi d'infedeltà».<sup>35</sup> E 'Alī Ibn Abī Tālib<sup>36</sup> – su di lui sia la pace! – battendosi il petto diceva: «Ah! In verità, qui dentro è custodita molta conoscenza! Se soltanto trovassi degli esseri degni a cui trasmetterla!». Infine, l'Inviato – che Dio preghi su di lui e gli dia salute! – diceva: «Abū Bakr<sup>37</sup> vi è superiore non per la quantità delle sue preghiere e dei suoi digiuni, ma per qualcosa che custodisce nel petto», senza peraltro spiegare di cosa si trattasse, e tacendo a tal riguardo.<sup>38</sup> Le conoscenze non devono essere divulgate da coloro che le detengono; il Profeta – che Dio preghi su di lui e gli dia salute! – diceva: «Parlate agli uomini secondo il grado della loro intelligenza».<sup>39</sup>

Pertanto, quando si trova un libro che tratta di una scienza che si ignora e di cui non si è percorso il cammino, è opportuno non aprirlo, riconsegnandolo nelle mani di coloro che sanno, senza sentirsi tenuti a credere o non credere al suo contenuto, o persino a parlarne.

Un *ḥadīth* afferma: «I possessori delle scienze religiose non sono necessariamente dei veri sapienti». E il Corano recita: «Ma essi tacciano di menzogna ciò che non possono abbracciare con la loro scienza»,<sup>40</sup> ed anche: «Perché disputate di ciò intorno a cui non avete alcuna cognizione?»<sup>41</sup> Siamo così avvertiti del fatto che gli uomini sono sottoposti a biasimo quando trattano un tema senza aver percorso la strada che conduce alla sua conoscenza.

Noi siamo stati indotti a premettere tutto questo poiché i libri di coloro che percorrono la nostra Via sono pieni di misteri e perché gli speculativi se ne appropriano, piegandoli al proprio punto di vista specifico, mentre gli esoteristi prima li interpretano secondo l'accezione più letterale e poi li condannano. Ora, se si domanda a costoro il significato preciso dei termini che, per comune accordo, gli Iniziati utilizzano nelle loro formulazioni, si può constatare che lo ignorano!<sup>42</sup> Come allora possono sentirsi autorizzati a pronunciarsi su questioni di cui non padroneggiano i fondamenti? E se

poi vedono coloro che percorrono la nostra Via tener segrete ai loro compagni molte delle loro esperienze, arrivano a dire: «Una religione nascosta è una religione maligna», mostrando così di ignorare i molteplici aspetti della Religione. Gli Iniziati celano non già la Religione, ma certe sue conseguenze, e quello che il Vero – che sia esaltato! – ha concesso loro di comprendere in vita subordinandolo all'accettazione della regola d'obbedienza, e solo nel momento in cui hanno dato prova di rispettarlo. Del pari, è possibile che gli Iniziati considerino «valido» un *ḥadīth* riguardante le regole religiose che per gli esoteristi sia invece «debole» o «di trasmissione difettosa». Infatti gli Iniziati possono averne riconosciuto la validità attraverso una comprensione intuitiva, direttamente da colui che lo ha pronunciato. Appare dunque chiaro che nelle loro pratiche spirituali gli Iniziati si comportano diversamente dai letteralisti, che li collocano per questo fra quanti si sono posti al di fuori della religione, in ciò errando, poiché la verità può essere attinta sotto molteplici aspetti, uno dei quali è appunto quello degli Iniziati. All'inverso, è possibile che un *ḥadīth* venga concordamente considerato dai letteralisti «valido», mentre non lo è affatto alla luce del discernimento intuitivo, per cui gli Iniziati non ne terranno conto nelle loro pratiche.<sup>43</sup>



Pertanto, quanto è degno di lode colui che, in tali frangenti, si astiene dall'intervenire e, cercando la Via salvifica, si concentra su se stesso, lasciando che ognuno occupi il posto che gli è proprio! Un uomo siffatto vive felice, e si assicura il favore dell'ordine totale della realtà.

Coloro che celano i misteri sotto espressioni tecniche, le utilizzano in modo convenzionale, per cautela nei riguardi dei profani, e quelli che professano l'efficacia delle « aspirazioni/energie spirituali »<sup>44</sup> permangono sul loro cammino chiaro e retto, finché esso viene loro rischiarato da indicatori luminosi recati da Spiriti Superiori, residenti nel Grado della Prossimità alla Stazione della Parola Bocca-a-Bocca,<sup>45</sup> e su di essi sono ben tracciate sante Scritture, quasi fossero testimonianza della realizzazione da essi raggiunta,<sup>46</sup> che permettono loro il passaggio dall'una all'altra modalità, per via di sublimazione. Allora il velo è sollevato, allora ciò che era stato nascosto è rivelato! Allora il nodo è sciolto, il chiavistello è fatto scorrere, la serratura è aperta! Allora le « aspirazioni/energie » proprie ad un'altra modalità si unificano per scrutare la Realtà Unica, e l'essere non concepisce che una sola « aspirazione ».<sup>47</sup> Da tale « aspirazione » unica procedono degli effetti che influenzano la Realtà Pura. In ogni caso, sia che queste influenze provengano per astrazione dall'« aspirazione unica »,<sup>48</sup> sia che

derivino dalle aspirazioni particolari nel momento stesso in cui si producono, è sempre Lui che sotto ogni punto di vista si vede, anche se non Lo si conosce,<sup>49</sup> è sempre Lui la meta di ogni aspirazione, anche se non Lo si raggiunge, è sempre Lui che viene professato in tutte le lingue, anche se resta ineffabile! E che formidabile stupore si prova, che grande sospiro di sollievo si trae quando « il velo è sollevato, e lo sguardo si fa penetrante »,<sup>50</sup> quando « il Sole si unisce alla Luna »,<sup>51</sup> e quando l'Influente appare congiunto al suo Influsso<sup>52</sup> per essere scorto dall'Occhio dell'uomo!<sup>53</sup> Allora si mostra ai contemplanti sotto diverse Forme, allora avviene il gioco nei confronti di quelli che hanno giocato, allora chi ha fede vince e chi ne è privo perde!<sup>54</sup>

L'Eloquenza divina ha introdotto nella lingua più santa la nozione di «Purezza adorante»; colui che sa purificare la propria adorazione dal potere dell'idea di retribuzione, ponendosi lungo un giusto orientamento<sup>55</sup> e una retta via,<sup>56</sup> si libera dal dovere di conformarsi al Comandamento e, oltrepassando il «Mondo della Remunerazione», accede al «Mondo della Luce».

Il Corano dice: «Dio è la Luce dei Cieli e della Terra»;<sup>57</sup> «Essi avranno insieme la loro remunerazione e la loro Luce»;<sup>58</sup> «La loro Luce correrà innanzi ad essi»;<sup>59</sup> e un *ḥadīṭ* termina con queste parole: «La Luce dice loro: "Io sono il vostro Signore!" ed essi La seguono».

I Veri Conoscenti hanno abbandonato la remunerazione presso Dio; non è loro possibile reclamarla, poiché gliene manca il tempo, tanta cura essi hanno di Lui – che sia esaltato! Colui che si lascia sfuggire il proprio premio consistente in Dio stesso: ecco il vero perdente. Le opere, che sono i mezzi attraverso i quali ci si libera dalle obbligazioni e da quel che la tradizione profetica enuncia, attirano la ricompensa per il semplice fatto d'esser compiute: non occorre

dunque occuparsene. I moti dei corpi daranno necessariamente frutti sensibili: non ci si domandi dunque che cosa comportino in sé, poiché si sprecherebbe inutilmente il proprio tempo. Dio – che sia glorificato! – riguardo a Sé Stesso ha detto: «Ogni giorno Egli è occupato in un'opera»;<sup>60</sup> orbene, «giorno» è l'unità di tempo, e l'«opera del giorno» esiste in tua funzione, non in quella di Dio, poiché Dio non ha bisogno di nulla, e non può ottener nulla dalle Sue creature che già non abbia in Sé Stesso. Ciò che ha creato, è creato per te; mantieni dunque un intimo rapporto con Dio, e serviLo secondo le tue facoltà. Opera anche tu, ogni giorno, per il tuo Signore, proprio come il tuo Signore opera per te. Egli, in verità, «ti ha creato solo perché tu Lo adorassi»,<sup>61</sup> e perché ti realizzassi attraverso di Lui, certo non perché ti curassi di ciò che è altro da Lui. Quello che è altro da te e altro da Lui è dunque un dono che ti deve essere offerto. A proposito di Sé, Dio ha affermato: «Non voglio da essi alcun sostentamento, né che essi mi nutrano; Dio, in verità, è il solo che provvede al nutrimento per tutti».<sup>62</sup> Se Lui ti dice: «Prendi!», devi rispondere: «Sei Tu che devi prendere»; se ti dice: «Ritorna!», rispondi: «Ritornerò da Te verso Te». Se poi ti chiede: «Perché mai, quando ti dico: "Prendi!" tu mi rispondi: "Sei Tu che devi prendere!"», non avendo nulla da

prendere per me?», allora rispondiGli: «In verità io non posso "prendere", poiché prendere è un'azione, e in me non c'è azione. Sei Tu Colui che prende, poiché sei Tu l'Agente. Prendi Tu Stesso per me ciò che mi doni, e non mi dire: "Prendi, tu che non puoi prendere!", perché, parlandomi in questo modo, grazie all'idea di prendere da Te, getteresti un velo su di me. Io non posso prendere nulla, a differenza di Te, e se tentassi di prendere stringerei il nulla, e questo sarebbe il peggiore dei mali... Io chiedo piuttosto d'esser liberato e perdonato da questa pericolosa impresa, o Tu che scegli e non sei scelto, Tu che possiedi e non sei posseduto!».

Può accadere che in uno di quei «luoghi»<sup>63</sup> ti si mostri la Retta Religione, istituita d'autorità da un organo profetico, Via d'elezione e di purezza, e la Religione Non-Retta, sapienziale, ibrida, speculativa e intellettuale.<sup>64</sup> Tu farai distinzione fra le due vie considerando il fine ultimo di ciascuna di esse, che è il Vero – che sia esaltato! –, secondo quel che rappresenta il tuo bene, non il tuo male. Scegli allora la Via della Religione dell'elezione e della purezza, data per via profetica, poiché è la più elevata e la più feconda. Sebbene l'altra posseda un altissimo splendore, e sia, sotto un certo riguardo, altrettanto «vera», tuttavia la sua traccia viene cancellata dall'esistenza della via profeti-

ca. Persino il fondatore di una Via sapienziale, se fosse ancora tra i vivi, si assoggetterebbe forse alla Religione d'elezione profetica. Abbiamo già veduto che la stessa « Religione d'elezione » (formulata dai Profeti precedenti) può essere ricondotta per più versi alla « Religione d'elezione e purezza » per effetto delle abrogazioni che la sua Legge, vale a dire quella muhammadiana, ha apportato alle regole religiose che l'hanno preceduta.

Non è vero che le legislazioni su cui si fondano le comunità religiose antiche, come quelle di Mosè e di Gesù – su di loro scenda la salute! – siano state sotto un certo aspetto abrogate dalla Legge di Muhammad – che Dio preghi per lui e gli dia salute! Ma il Profeta ha detto: « Se Mosè fosse vivo non potrebbe far altro che seguirmi ». A maggior ragione questo vale per la legislazione sapienziale, che procede dall'« iniziativa personale », <sup>65</sup> per via speculativa, essendo passibile di « superamento », benché, come si è detto, per qualche aspetto sia anch'essa « vera ».

Sappi infine che la più miserabile delle creature è quella che, pur essendole stato inviato un Libro contenente la vera fede, se ne svia seguendo le proprie passioni. Qui c'è però un punto che desidero chiarire, perché è stato poco dibattuto, ed è possibile che alcuni si siano ingannati <sup>66</sup> esaminando

tale questione dal punto di vista della « possibilità di esistenza o inesistenza di ciò che si trova allo stato di potenzialità ». Se l'effettività dell'esistenza si stabilisce su una delle due soluzioni dell'alternativa che condiziona l'essere possibile, l'essere, una volta portato all'esistenza, non può più tornare allo stato di semplice potenzialità. Avviene lo stesso quando il Vero – che sia esaltato! – si rivela, poiché allora non è più celato; e parimenti quando « iscrive » la fede in un cuore, essa non si cancella mai più. Se qualcuno ha potuto affermare: « Mi si è nascosto dopo essersi rivelato », è perché Dio non gli si è realmente rivelato, ma gli ha solo mostrato qualche barlume di Sé, e costui si è solamente illuso di poter dire: « Eccolo, è Lui! ». Inoltre, poiché la creatura non è stabile, quando il suo stato varia, si dice che viene frapposto un velo. Nello stesso modo, l'« iscrizione » della Fede e l'attribuzione dei « Segni » e delle « Evidenze » non hanno mai fine quando sono doni elargiti « nei cuori », e quando in essi si levano i Testimoni della realizzazione. <sup>67</sup> Se accade che a qualcuno venga sottratto qualcosa di somigliante a tali realtà, sappia che esse non erano « iscritte » sulla Tavola del suo cuore, <sup>68</sup> e che l'essere non le avviluppava, ma ne era avviluppato come da un mantello, avendo costui ricevuto soltanto le formule operative e il diritto di pronunciarle, non le « realtà »

medesime, che possono andar perdute perché quei doni possono venir ripresi da Chi li ha elargiti. È per questo che Dio ha detto: «Recita loro la storia di colui al quale abbiamo comunicato i Nostri Segni e che però se ne distolse». <sup>69</sup> Le parole «se ne distolse» esprimono un fatto analogo allo spogliarsi degli abiti da parte dell'uomo o all'abbandono della vecchia pelle da parte del serpente. I Segni in questione erano come un abito su colui al quale il Corano fa cenno, nel senso che abbiamo precisato altrove; <sup>70</sup> costui aveva soltanto il potere di pronunciare certe formule operative, e nel pronunciarle era l'aspetto nascosto del Nome presente in tali formulazioni a mostrarsi, e similmente si mostrava il suo effetto, prodotto da una facoltà particolare. <sup>71</sup>

In presenza di mezzi straordinari, la virtù operativa non richiede alcuna condizione di purità rituale, né di santità personale, né di concentrazione, più di quanto non sia questione di fede o di mancanza di fede; si tratta semplicemente di pronunciare determinate lettere, e l'effetto si produce persino quando, nel farlo, non ci si concentra su quel che si sta dicendo. Un fatto simile accadde a un nostro compagno, il quale, recitando il Corano, si accorse che un versetto produceva in lui un effetto particolare, ed egli se ne stupì, non riuscendo a spiegarsi la circostanza. Allora riprese la recitazione



partendo dai versetti precedenti, ma giunto al versetto in questione constatò nuovamente il verificarsi di quel particolare effetto, e continuò a constatarlo ogni qual volta lo ripeteva. Così si rese conto che quel versetto, che gli si era casualmente «palesato» durante la recitazione, è uno dei punti coranici in cui si manifesta una virtù particolare, <sup>72</sup> e lo assunse come nome da invocare operativamente, riuscendo a ottenere l'effetto desiderato ogni volta che lo pronunciava. Comunque, un accadimento simile non suscita compiacimento in un Vero Conoscente, perché costui non gode che di ciò che effettivamente riesce a realizzare in sé. È per questo che quando fu chiesto a Abū Yazīd al-Bistāmī <sup>73</sup> quale fosse il Nome Supremo di Dio, costui rispose: «È la Sincerità! Sii sincero, e chiamaLo con il nome che vuoi, non importa quale!». Con una simile risposta egli incitava alla realizzazione effettiva, non alla semplice recitazione di formule.

Dio ha detto di Sé: «Nei cuori di costoro Egli ha iscritto la Fede». <sup>74</sup> Ma il cuore ha due facce: <sup>75</sup> una esteriore, l'altra interiore. Quella interiore non può subir «cancellazione», essendo pura e saldamente «stabilita». La faccia esteriore, al contrario, può esser cancellata, essendo, propriamente, la Tavoletta della Cancellazione e dell'Iscrizione. Prima Dio vi scrive una certa cosa, poi

« cancella ciò che vuole e lo conferma; presso di Lui è la Madre del Libro ». <sup>76</sup>

Se l'uomo che ha ricevuto il Libro avesse fede nella totalità di esso non se ne allontanerebbe mai, ma nel caso in cui creda soltanto ad una sua parte e ne respinga l'altra è miscredente riguardo al vero, poiché Dio ha detto: « Quelli che affermano: "Noi crediamo in una parte e un'altra la rifiutiamo" e desiderano prendere una via intermedia sono i veri miscredenti », <sup>77</sup> ed anche: « Quelli fra le genti del Libro che in questo non credono, e gli infedeli, saranno nel fuoco della geenna in eterno, perché sono la feccia del creato ». <sup>78</sup> Dal punto di vista che qui ci interessa, questi miscredenti fra le genti del Libro sono i « letteralisti » e la maggior parte degli « speculatori razionali » fra i filosofi e i teologi, che professano soltanto una parte di ciò che i Santi di Dio sostengono come conseguenza esperienziale di quello che loro stessi hanno realizzato raggiungendo determinati stati spirituali e contemplando certi segreti. Quanto si accorda con le loro opinioni e conoscenze i letteralisti e gli speculativi lo accettano come vero, ma quanto se ne discosta lo respingono e lo contestano, dichiarando: « Ciò è falso in ragione del suo disaccordo con le prove di cui disponiamo! ». Ma è ben possibile che le prove di quei meschini non abbiano basi appropriate, per quanto le considerino perfettamente

fondate. In tali condizioni non sarebbe preferibile astenersi da ogni considerazione al riguardo e lasciarne la responsabilità all'autore, senza che peraltro questo implichi di accettarne la veridicità? Se quelli si comportassero così, raccoglierebbero certamente i frutti di aver mantenuto una posizione neutrale.

Io nutro, nel nome di Dio, un grande timore per coloro che contraddicono le genti del nostro Ordine! Uno di essi ha detto: « A chi siede con i *ṣūfī* conoscenti le realtà essenziali e li contraddice in una verità di cui essi hanno saldo possesso, Dio leva dal cuore il lume della fede ». Uno, che apparteneva al novero degli speculatori razionali e tentava di attingere la saggezza, venne a porre una questione a un Conoscente. Ero presente anch'io, seduto fra i suoi discepoli. Il Conoscente cominciò a svolgere la questione a lui posta, quando il dialettico lo interruppe: « Ciò che dici per me non ha valore. Spiegamelo meglio, può darsi che io sia in errore ». Il Conoscente intuì che ogni sua parola sarebbe stata vana, e di fronte alla contraddizione e all'ostilità dell'altro tacque, poiché gli esseri che conoscono le realtà essenziali non accettano situazioni simili, a causa dell'impurità e della privazione di Grazia che ne derivano. <sup>79</sup> (È per questo che il Profeta – che Dio preghi per lui e gli accordi salute! – ai Compagni che si trovava-

Sarakka

no presso di lui, e fra i quali era sorto un dibattito, disse: «In mia presenza le dispute non sono ammesse!». In un'altra occasione aveva affermato: «Mi era stata concessa la visione della Notte del Destino, ma proprio allora due uomini accanto a me presero a disputare, e la visione svanì». La Via dello svelamento e della contemplazione non ammette che si contraddica e si avversi colui che parla in suo nome. Un tale sacrilegio si ritorce contro il contestatore, mentre l'uomo che ha raggiunto un certo traguardo è felice di quello che gli è stato dato conoscere.) A quel punto uno dei discepoli del Conoscente si alzò e rispose all'importuno: «Ciò di cui il nostro maestro ha parlato con tanta chiarezza è certo, sebbene neppure io riesca a comprenderlo». L'altro, da giurista, replicò: «Le persone intelligenti sono in grado di comprendere immediatamente un buon discorso espresso in una buona forma. Ma se, una volta esaminato con la pietra di paragone della logica e messo a confronto con le prove a disposizione, esso si dimostra inconsistente, è palesemente falso, come l'argomento appena esposto dal maestro». Allora il Conoscente rinunciò ad aggiungere altro poiché il razionalista non aveva compreso il concetto che la sua mente aveva formulato e la sua lingua aveva espresso. Al Conoscente fu in tal modo chiaro ciò che il razionalista aveva in animo, e si rese conto

di quanto fosse opportuno astenersi dal parlare con lui di simili argomenti.

Sappi inoltre che la Fede fondata sulle opere di virtù si pone nelle Mani della Presenza Santissima, e mentre si applica al suo intento vede scaturire fra le dita di tali Mani i fiumi delle scienze e delle conoscenze, delle norme di saggezza e dei segreti; e vede ciò che tali Mani hanno in serbo per i compagni delle stazioni iniziatiche muhammadiane. È da quelle che proviene il nutrimento spirituale di colui che risiede al livello di quella Presenza, la quale è una delle quattro fondamentali; coloro che risiedono nelle differenti Presenze sono tutti uniti, sia pur secondo gradi diversi, a tale Stazione Santissima.

La prima è la summenzionata Presenza dell'Applicazione all'Intento; la seconda è la Presenza della Luce; la terza è la Presenza dell'Intelletto; la quarta è la Presenza dell'Uomo, e quest'ultima è la più completa dal punto di vista esistenziale.<sup>80</sup>

Quando il servo di Dio accede alla prima Presenza, egli beve al fiume della Permanenza,<sup>81</sup> e il dimorare in quel luogo gli permette di attingere la Stazione del «timore del Signore», ossia del timore sotto l'aspetto particolare del nome divino «il Signore»,<sup>82</sup> dal momento che la Stazione del «timore» (vale a dire del timore sotto l'aspetto del nome supremo di Dio) viene concessa

qualora si dimori in una Presenza diversa da quella qui trattata, e di cui si dirà parlando delle Dimore Iniziatiche nella nostra opera *Le Rivelazioni Meccane*. In essa tratteremo parimenti del «timore di Lui», ossia del timore sotto l'aspetto del pronome divino «Lui», non essendo possibile parlarne in questa sede.<sup>83</sup>

La Dimora iniziatica<sup>84</sup> di cui abbiamo detto nel presente scritto include le «Dimore dell'Estinzione e del Levar dei Soli»: <sup>85</sup> ad essa corrisponde il grado della quarta Presenza, ossia quella dell'Uomo, che rappresenta l'Adempimento perfetto dell'adorazione. Si tratta della Presenza dell'Uomo secondo la quale «Lui ti vede», non di quella secondo cui «tu Lo vedi». L'Angelo Gabriele – su di lui sia la salute! – chiese al Profeta – che Dio preghi per lui e gli accordi salute! –: «In che cosa consiste l'Uomo?», e quegli rispose: «Nell'adorare Dio come se tu Lo vedessi; perché, se anche tu non Lo vedi, Lui ti vede». Quest'ultima frase (*fa'in lam takun tarāHu, fa'innaHu yarāka*) ha un senso particolare per quanti sono in grado di distinguere i significati sottili, poiché, punteggiata come segue: *fa'in lam takun: tarāHu*, vuol dire: «se tu non sei: Lo vedi»,<sup>86</sup> il che equivale a dire: «la visione di Lui non ha realmente luogo se non attraverso il venir meno di te stesso».<sup>87</sup>

L'*alif*<sup>88</sup> dell'espressione *tarāHu* è stata mantenuta (mentre, punteggiando come si è visto, si sarebbe dovuto scrivere *taraHu*) perché, con l'espunzione dell'*alif*, la visione non sarebbe più stata possibile: la lettera *hā* (la *H* di *tarāHu*) è simbolo di ciò che è assente,<sup>89</sup> e ciò che è assente non lo si può vedere; espungendo l'*alif* si sarebbe dunque adombrato un «vedere senza visione», il che è un concetto contraddittorio. Per questo motivo l'*alif* è stata mantenuta.<sup>90</sup>

Quanto poi alla presenza della *hā* nella forma *tarāHu* (dal momento che si sarebbe anche potuto dire: *fa'in lam takun: tarā*, ossia: «se tu non sei, vedi»), essa sta a significare che non è possibile intendere: «vedi, e tutto avvolgi con lo sguardo», poiché Dio è troppo maestoso e glorioso per essere «avvolto»; allora la *H* (cioè: Lui), che è il pronome simboleggiante ciò che della Realtà del Vero ti sfugge, rimanendo per te come assente, durante la Visione, è lì posta proprio per dimostrare e rammentare l'illusorietà di quel presunto avvolgimento.

È Dio la Guida. Non c'è altro Dio che Lui. Qui ha termine quanto ci è stato comandato di riferire a proposito di questa Dimora iniziatica.

Il Libro si chiude con la lode del Re Elargitore di Doni.



NOTE AL TESTO

<sup>1</sup> Si tratta di due modalità dell'atto divino predestinatore, il *qaḍā'* e il *qadar* (nel testo invertiti per necessità di rima). Così nelle *Ta'rifāt* al-Gurḡānī definisce i due termini: « Il *qadar* è il passaggio dei "possibili" (*al-mumkināt*) dall'inesistenza (*al-'adam*) all'esistenza (*al-wuḡūd*), in conformità al *qaḍā'*. Il *qaḍā'* è da tutta l'eternità (*fī-l-azāl*), il *qadar* è in perpetuo (*lā yazāl*). La differenza tra le due modalità consiste nel fatto che il *qaḍā'* è la totalità delle cose come si presentano nella Tavola Custodita (*al-Lawḥu-l-Mabfūz*), mentre il *qadar* è la loro estrinsecazione distintiva nelle realtà create, quando siano soddisfatte le necessarie condizioni ».

<sup>2</sup> È una nozione che si esprime nel versetto: « Dio è soddisfatto di loro, e loro sono soddisfatti di Lui », ricorrente in numerosi luoghi coranici (5, 119; 9, 101; 58, 22 e 98, 8).

<sup>3</sup> È il gesto di un comandante di cavalleria che, brandendo la spada, indica la direzione verso cui attaccare.

<sup>4</sup> È ipotizzabile che i « vestiti » in questione simboleggino i « mezzi operativi » utilizzati nell'ordine delle funzioni tradizionali designate dalla nozione di *taṣarruf*, il « potere di reggere o d'agire ». In effetti tale simbolismo viene enunciato in questo trattato. Il senso del passo può dunque essere il seguente: coloro che hanno conservato i « vestiti » non considerano i poteri trasmessi come una proprietà personale di cui usare e abusare, ma come un prestito da restituire integro e senza averlo utilizzato in modo indegno, e coloro che hanno smesso i « vestiti », rinunciando così a far uso dei poteri trasmessi, adempiono alla loro funzione in virtù dell'energia spirituale derivante dalla loro semplice realizzazione personale. L'utilizzo della loro energia risulta « supererogatorio » in quanto essi avrebbero potuto servirsi dei « mezzi operativi » loro accordati; ma,

avendovi rinunciato, hanno reso l'azione attraverso l'energia personale « obbligatoria » ai fini dell'adempimento dei loro compiti e dei loro doveri.

<sup>5</sup> *Al-Malā'u-l-'Alā*, la Sublime Assemblea delle entità che reggono il mondo. L'idea che Dio « si glorii » dei suoi eletti di fronte agli angeli deriva da alcuni Detti, uno dei quali, ad esempio, riguarda coloro che praticano sessioni di *dīkr* (preghiera del cuore, menzione del nome di Dio). Il Profeta, trovando una tale assemblea formata da suoi Compagni, disse loro che l'Angelo Gabriele era venuto a informarlo che Dio « si gloriava di loro di fronte ai Suoi angeli ».

<sup>6</sup> Si tratta di investiture esoteriche d'ordine elevatissimo accordate ai santi per adempiere alle funzioni spirituali e cosmiche richieste dall'economia universale della tradizione.

<sup>7</sup> Leggendo *qadamu-l-qadam* l'espressione si può tradurre « passo dell'intrepidezza », o « della precellenza »; leggendo invece *qadam-l-qidam* si dovrebbe tradurre « passo dell'eternità ».

<sup>8</sup> L'espressione letteralmente significa « lunghezza e larghezza », ma la loro trasposizione tecnica secondo un piano verticale è stabilita fin da al-Hallāḡ ed è attestata nelle opere di Ibn 'Arabī.

<sup>9</sup> Attributi del *taṣarruf* della gerarchia iniziatica.

<sup>10</sup> Corano, 93, 5.

<sup>11</sup> Corano, 20, 86.

<sup>12</sup> La Famiglia (*al-'Al*) è, secondo l'accezione più generale, la discendenza del Profeta. Dal punto di vista iniziatico questa nozione designa prima di tutto i suoi discendenti spirituali, gli eredi delle sue scienze esoteriche.

<sup>13</sup> È pratica regolare, menzionando il nome di un Compagno del Profeta, pronunciare la formula: *raḍīya-Llāhu 'an-bu*, « che Dio sia soddisfatto di lui! ». Compagni del Profeta sono considerati coloro che l'hanno conosciuto e hanno creduto in lui. Dal punto di vista iniziatico si dice che sono egualmente suoi Compagni quelli che, non importa in quale epoca, hanno avuto una sua visione in stato di veglia.

<sup>14</sup> È un'esplicita allusione al fatto che, la Notte dell'Ascensione, i profeti precedenti l'hanno accolto e accettato come *imām*. Ciò si fonda su un patto menzionato nel Corano, 3, 75: « Quando Dio strinse un patto con i Profeti disse loro: "Ecco il Libro e la Sapienza che vi ho dato. Un Inviato verrà un giorno a voi a confermare la rivelazione che già avete: credete in lui e aiutatelo" ». Secondo l'interpretazione corrente di questo versetto ciascuno dei profeti precedenti ha preso l'impegno per sé e per i propri successori nella comunità di riconoscere e sostenere l'Inviato di Dio quando si manifesterà.

<sup>15</sup> Tale occhio contemplante non è l'occhio corporeo ma l'Occhio della Conoscenza essenziale, ossia l'Occhio del Cuore, che è il centro profondo dell'essere, vale a dire la sua essenza medesima. Nella nostra Postfazione ci soffermeremo sul termine *'ayn*, che significa sia « occhio » che « essere essenziale ».

<sup>16</sup> Formula che si ritrova testualmente in *Le Perle dei Conviti (Maḥāsīnu-l-Maḡālis)* di Ibn al-'Arīf e *La Lettera Santa (Risālatu-l-Quds)* dello stesso Ibn 'Arabī.

<sup>17</sup> Si può instaurare un parallelo fra questo passaggio e il seguente brano de *La Comprensione del Sé (Atmā-Bodha)* di Shankarāchārya: « L'Occhio della Conoscenza (*Jnāna-chakshus*) contempla l'autentico Brahma, pieno di Beatitudine, onnipervadente; ma l'occhio dell'ignoranza non lo scopre né lo scorge, così come un cieco non può vedere la luce sensibile. Quando il Sole della Conoscenza spirituale si leva nel cielo del Cuore, ne scaccia le tenebre, penetra ovunque, tutto abbraccia e tutto illumina ».

<sup>18</sup> Secondo le *Istīlāḥāt* dello stesso Ibn 'Arabī la Bellezza (*al-Gamāl*) designa « gli aspetti di misericordia e di benevolenza che procedono dalla Presenza (o dalla Dignità) divina ». Nelle *Futūḥāt*, cap. 242, il nostro autore precisa che « nella contemplazione la bellezza divina produce l'estinzione ».

<sup>19</sup> *Ġam'* (sintesi o concentrazione) è « la definizione del Vero senza creatura » (*Ḥaqq bi-lā khalq*), mentre *wuḡūd* (realizzazione) è « la consumazione del Vero nell'atto estatico » (*wiḡḍānu-l-Ḥaqqi fī-l-waḡd*).

<sup>20</sup> *Al-ğumūd* (autosufficienza immutabile; letteralmente: fissazione) è termine tecnico che, ad esempio, al-Ğurğānī nelle *Ta'rifāt* definisce: «attitudine conseguita dall'anima bastante a se stessa».

<sup>21</sup> Il termine *wāhid* (unico) designa anche il numero uno. Occorrerà tener conto di questa duplice accezione, metafisica e aritmetica, per comprendere il seguito del passo. Si troverà anche *aḥad* (uno) come sinonimo di *wāhid*. A questo proposito si può fare un ulteriore raffronto con un altro brano dell'*Atmā-Bodha*: «Lo *Yogī* che ha compiutamente conseguito la separazione [fra realtà e illusione] contempla ogni cosa come se dimorasse in lui medesimo, e grazie all'Occhio della Conoscenza comprende che tutte le cose sono *Atmā*».

<sup>22</sup> L'*ittihād* (unificazione) è la parziale concezione secondo cui la suprema realizzazione è un atto di unificazione fra due essenze distinte, quella del servo e quella del Signore, che finiscono per ridursi ad una delle precedenti due. Ecco come Ibn 'Arabī stesso la definisce nelle *Futūḥāt* (cap. 73, quest. 153): «L'*ittihād* è il divenire una sola essenza da parte di due, quella del servo e quella del Signore; ora, non può darsi *ittihād* che nell'ambito della quantità e della materia, ed essa non è che uno stato». Teoreticamente tale posizione si oppone al *Tawḥīd*, la dottrina ortodossa, che sostiene che non vi è che una sola Essenza, e che la realizzazione non è un'operazione che ha per oggetto l'essenza delle cose, ma è una presa di coscienza di ciò che è l'Unica Essenza.

<sup>23</sup> L'*ittihād* nell'esempio considerato non risiede in una determinata visione dell'Uno che pervada ogni cosa ed ogni numero, in qualche modo esaurendoli, ma nell'interpretazione che ne viene data: essa si fonda sulla concezione che ogni cosa o numero abbia un'essenza propria distinta dall'Essenza Suprema dell'Uno, e che di conseguenza la visione unitaria che se ne può avere sia spiegabile solo mediante la fusione delle essenze delle cose con l'Essenza dell'Uno.

<sup>24</sup> Questo grado è nell'ordine aritmetico quello dell'unità, che è la sola a portare il «nome» dell'Uno: solo qui «essenza» e «nome» dell'Uno coincidono.

<sup>25</sup> Si è già visto che nell'ordine quantitativo (numeri o oggetti) si ammette l'*ittihād*, poiché l'operazione in tal caso non ha effetto sull'essenza delle cose. Del resto Ibn 'Arabī osserva che anche in questo ambito si deve propriamente parlare di *Tawḥīd*, e non di *ittihād*, qualora si adotti un punto di vista metafisico.

<sup>26</sup> Celebre verso di al-Ḥusāin Ibn Manṣūr al-Ḥallāğ. } Ibn 'Arabī ha di mira l'errore, non certo di al-Ḥallāğ, ma } che potrebbe commettere l'individuo meno sottile, di } scambiare il sé individuale con l'Io divino, il quale è un'affermazione immediata del Sé (*Huwa*). Al-Ḥallāğ fu poeta e *ṣūfī* assai controverso. Nato in Persia morì giustiziato (a giudizio di molti martirizzato) a Bagdad nel 922. [N.d.TT.]

<sup>27</sup> Ḥasan al-Baṣrī (643-728), figlio di un prigioniero di guerra persiano, visse a Bassora. Malgrado la sua dottrina ascetica si fondi sul distacco dal mondo, il suo impegno come uomo politico, teologo, giurista, interprete del Corano e grande predicatore fu intenso e appassionato. [N.d.TT.]

<sup>28</sup> Farqad as-Sabahī, discepolo del precedente. [N.d.TT.]

<sup>29</sup> Mālik Ibn Dinār (m. 745), *ṣūfī* che visse in estrema povertà facendo l'artigiano e il copista del Corano. [N.d.TT.]

<sup>30</sup> *Dawq*, traducibile con «sapore», «degustazione», è nella terminologia tecnica del *Taṣawwuf* «la primizia di uno svelamento iniziatico». Questo termine è anche utilizzato in un'accezione più ampia per designare genericamente la conoscenza iniziatica, soprattutto in opposizione a quella teorica. La «Gente del Sapore» (*Ablu-d-Dawq*) sono gli adepti regolarmente iniziati a un ordine di conoscenza esoterica. } \*

<sup>31</sup> Abū Hurayra (m. 680), Compagno del Profeta. [N.d.TT.]

<sup>32</sup> Abū 'Abdu-l-lā Muḥammad al-Buḥārī (m. 870), autore di una delle maggiori raccolte di *ḥadīṯ* (*Deti del Profeta*). [N.d.TT.]

<sup>33</sup> Ibn 'Abbās (m. 687), cugino del Profeta, capostipite degli Abbasidi. [N.d.TT.]

<sup>34</sup> Corano, 65, 12.

<sup>35</sup> La citazione ha un peso particolare, poiché Ibn 'Arabī era famoso come tramandatore di *ḥadīṭ* e veniva ritenuto il commentatore del Corano per eccellenza.

<sup>36</sup> 'Alī Ibn Abī Ṭālib (m. 661), cugino e genero del Profeta, quarto califfo e primo *imām* degli sciiti. [N.d.TT.]

<sup>37</sup> Abū Bakr (573-634), successore del Profeta e suo suocero, fu il primo califfo. [N.d.TT.]

<sup>38</sup> Nel *Libro sulla stazione della Prossimità (Kitābu maqāmi-l-Qurba)* Ibn 'Arabī stabilisce un rapporto fra tale segreto e il grado iniziatico della « Prossimità », che situa fra quello della Profezia (*an-Nubuwwa*) e quello della Fede veridica (*aṣ-Ṣiddīqiyya*). Quest'ultimo termine deriva da *ṣiddīq*, « colui la cui fede è spontanea e non ha bisogno di prove da parte di chi formula la verità ». Confronta i capp. 73 e 161 delle *Futūḥāt*.

<sup>39</sup> Le prove qui utilizzate per dimostrare l'esistenza regolare fin dalle origini di una via esoterica nell'Islam sono riprese e amplificate nella *Muqaddima* che Ibn 'Arabī aggiunse « a mo' di coperchio » al testo delle *Futūḥāt*.

<sup>40</sup> Corano, 10, 40.

<sup>41</sup> Corano, 3, 59.

<sup>42</sup> La questione dei termini tecnici dell'esoterismo è stata trattata dall'autore in un apposito opuscolo, *Il Libro dei Termini Tecnici dei Ṣūfī (Kitābu Iṣṭilāḥāti-ṣ-Ṣūfiyya)*, scritto nel 1218 a Mītilene.

<sup>43</sup> Ibn 'Arabī rivela altresì di avere ricevuto degli *ḥadīṭ*, o interpretazioni di *ḥadīṭ* e di versetti coranici, da parte del Profeta (*Futūḥāt*, capp. 318 e 560).

<sup>44</sup> Esistono tre tipi di tali « aspirazioni » (*himam*):

I *himmatu-l-tanabbuh*, « l'aspirazione caratteristica della presa di coscienza », che è il risveglio del cuore a ciò che prospetta l'intima realtà dell'essere; tale aspirazione produce il « denudamento » (*taḡrīd*) del cuore;

II *himmatu-l-irāda*, « l'aspirazione caratteristica della volontà (o del desiderio) », che è la sincerità iniziale del di-

scepolo; si tratta di un'aspirazione « concentrativa » delle forze interiori dell'essere, che però si può applicare a un fine qualsiasi, non unicamente spirituale;

III *himmatu-l-Ḥaḡīqa*, « l'aspirazione alla Realtà Essenziale », che è la concentrazione di tutte le aspirazioni mediante la purezza dell'aspirazione; vedi più oltre il presente trattato e *Futūḥāt*, cap. 229.

<sup>45</sup> *Al-fahwāniyya*. Il termine, che non si trova negli scritti precedenti a quelli di Ibn 'Arabī, pare derivi da *fāh-yafūbu*, parlare, o da *fab*, bocca, ma le questioni di etimologia che pone sono assai complesse. In ogni caso ecco la definizione datane nelle *Iṣṭilāḥāt*: « È il proposito di Dio espresso sul piano della Similitudine (*fī 'ālamī-l-Mithāl*) ». Tale definizione si ritrova nelle *Futūḥāt* (cap. 73, quest. 153) pressoché negli stessi termini, ma con l'indicazione che la base tradizionale di tale concetto risiede nell'insegnamento profetico: « Ciò è espresso dal Profeta – su di lui la benedizione e il saluto di Dio! – nella sua risposta alla domanda postagli dall'Angelo Gabriele intorno all'*Ihsān* (l'Adempimento perfetto delle opere e della Fede): "Che tu adori Dio come se Lo vedessi" ». Le parole « come se Lo vedessi » indicano un piano di similitudine, e la citazione illustra l'idea di « parola divina rivolta al servo » su di un piano in cui la parola può essere simultanea alla visione, la qual cosa si verifica soltanto nell'ambito delle similitudini, poiché sul piano della realtà la parola è un velo gettato sulla visione.

<sup>46</sup> *Shāhid* (pl. *shawāhid*), « testimonianza intuitiva », è la traccia lasciata nel cuore del contemplante (*al-mushāhid*) dalla contemplazione (*al-mushāhada*).

<sup>47</sup> Si tratta propriamente della *himmatu-l-Ḥaḡīqa* di cui si è già parlato (nota 44). Al riguardo, Ibn 'Arabī in altra sede (*Futūḥāt*, loc. cit.) precisa: « È l'aspirazione dei più grandi Maestri fra le Genti di Dio, che concentrano le loro aspirazioni sul Vero e le rendono "una", in ragione dell'Unità di Colui al quale si rapportano, fuggendo il molteplice e cercando l'unità di ciò che è dotato di parti (*tawḥīdu-l-kathra*) o l'Identità pura (*at-Tawḥīd*) »; i Conoscenti evitano il molteplice in quanto tale ma non la sua sintesi, sia sotto il profilo degli Attributi intrinseci (*Ṣifāt*), sia sotto quello degli Attributi estrinseci, di relazione (*Nisab*), sia sotto quello

dei Nomi (*Asmā*)». Quello che Ibn 'Arabī dice a proposito delle energie aspiratrici si ispira a un Detto del Profeta: «Colui che concentra le proprie aspirazioni in una sola, quella del ritorno a Dio, sarà oggetto delle cure di Dio, che non si curerà invece di sapere in che via si perderà colui che è pieno di affanni mondani».

<sup>48</sup> Il testo ha *taḥwīran*, «per distrazione», «per reazione».

<sup>49</sup> L'espressione è in rapporto con la dottrina di Ibn 'Arabī sulla differenza fra *Ḍāt*, l'Essenza in se medesima, e *Ulūbiyya* (o *Ulāha*), lo Statuto Divino dell'Essenza, in rapporto alla conoscenza: la prima è intuibile o contemplabile, ma non intelligibile né comprensibile, mentre il secondo non è intuibile né contemplabile, ma è intelligibile o comprensibile.

<sup>50</sup> Cfr. Corano, 50, 21: «Ora abbiamo tolto il tuo velo, sì che la tua vista oggi è penetrante».

<sup>51</sup> Cfr. Corano, 75, 9: «E verranno uniti insieme il Sole e la Luna». L'applicazione microcosmica di tale simbolismo può essere fatta sotto due aspetti:

I Il Sole è lo Spirito (*ar-Rūḥ*), fonte della luce dell'anima (*an-nafs*), che ne è il riflesso individuale; la loro unione indica il riassorbimento di questa in quello, e la rivelazione di quello in questa.

II Il Sole può inoltre simboleggiare la stessa Luce divina, poiché «Dio è la Luce dei Cieli e della Terra» (Corano, 24, 35), mentre la Luna è l'Anima creata, nel suo senso più indeterminato e universale, che riceve dal Sole la luce «in virtù della quale essa vede» (cfr. il Detto: «Il credente vede in virtù della Luce di Dio»). È a questo secondo aspetto che il contesto consiglia di attenersi; del resto, verso la fine del trattato, si parlerà del Levarsi del Sole Essenziale, il che è un'applicazione del simbolismo del Sole all'Essenza Suprema.

<sup>52</sup> Per valutare le corrispondenze microcosmiche tra questi due termini dobbiamo riferirci al secondo aspetto del simbolismo del Sole e della Luna a cui s'è fatto cenno nella nota precedente, poiché il carattere di Influyente non è riconosciuto che a Dio.

<sup>33</sup> *Bi-'ayni-l-bashar*, testo stabilito mediante comparazione di due differenti lezioni: *bi-'uyūmi-l-bashar*, «con gli occhi dell'uomo», e *bi-'ayni-l-baṣar*, «con gli occhi della vista sensibile».

<sup>34</sup> Allusione a un Detto secondo cui, al momento della Resurrezione (con la quale, nel suo senso iniziatico, questo passaggio ha un rapporto evidente), Dio si presenterà alle creature sotto «Forme» diverse; alcuni non saranno in grado di riconoscerLo, essendo radicati a un particolare concetto di Lui; si dice anche che in seguito Dio si manifesterà nella «Forma» corrispondente alle loro attese, e che allora essi Lo riconosceranno.

<sup>35</sup> Il termine coranico *ḥanīf*, «inclinato (verso la Verità)», «distolto (dall'errore)», è interpretato come attributo qualificativo del monoteista per eccellenza.

<sup>36</sup> *Quarību-l-madhbhab*, letteralmente «la via più vicina» (cioè più breve).

<sup>37</sup> Corano, 24, 35.

<sup>38</sup> Cfr. Corano, 66, 8. Come si vedrà subito dopo nel testo, la remunerazione, anche se non ricercata, verrà data insieme alla Luce.

<sup>39</sup> Corano, 57, 12.

<sup>40</sup> Corano, 55, 29.

<sup>41</sup> Cfr. Corano, 51, 56: «Non ho creato i *ḡinn* e gli uomini se non perché mi servissero».

<sup>42</sup> Corano, 51, 57-58.

<sup>43</sup> Si tratta di circostanze tradizionali diversissime tra loro (alcune possono essere di carattere puramente «intuitivo») in cui un aspirante alla conoscenza può venirsi a trovare.

<sup>44</sup> Opposizione fra «religione rivelata» e «religione dei sapienti». Ibn 'Arabī sembra riferirsi nel secondo caso soprattutto alle Vie di saggezza con cui la Saggezza propria all'Islam si trovava nel mondo mediorientale e mediterraneo storicamente in concorrenza, come i Fratelli della Pu-

rezza (*Ikhwānu-ṣ-Ṣafā'*) e gli Illuminativi (*al-Isbrāqīyyūn*), o le correnti più autonome dell'Ermetismo e del Neoplatonismo.

<sup>65</sup> Il termine qui usato, *ibtidā' ʿ*, richiama il Corano (57, 27), dove è usato in riferimento alla *Rabbāniyya* dei seguaci di Gesù. Secondo l'interpretazione più superficiale e diffusa, la *Rabbāniyya* in questione sarebbe la via monacale dei Cristiani, ma secondo un'interpretazione più approfondita, basata su una conoscenza esoterica delle diverse modalità secondo cui sono istituite le leggi tradizionali, essa può designare una determinata fonte di regole e di istituzioni tradizionali, che concorrono alla nozione complessiva di legislazione sapienziale; ma allora la sua sfera deve essere considerata come potenzialmente estendibile, in condizioni eccezionali, fino alla costituzione di forme tradizionali fondate principalmente su una rivelazione profetica propriamente detta (ciò si trova più volte enunciato nelle *Futūḥāt*, ad esempio nel cap. 369). Si tratta di un punto di notevole interesse per lo studio della costituzione e della posizione del Cristianesimo all'interno del mondo tradizionale, la cui importanza del resto va ben oltre questo accenno. Comunque nel nostro testo il termine *ibtidā' ʿ* concerne le vie sapienziali propriamente dette.

<sup>66</sup> L'allusione riguarda alcune diatribe teologiche sul grado di saldezza della Fede; se ne troveranno altre più avanti.

<sup>67</sup> Abbiamo già visto (nota 46) che *shāhid* (testimone) designa la forma del Contemplato impressa nel cuore del contemplante. Ogni *shāhid* procede da un Nome divino rivelato nel cuore del contemplante, che poi è in grado di vedere, in sé e fuori di sé, gli effetti che ne derivano. *Bayyina* (evidenza) è un messaggero di Dio che giunge da profondità insondabili e infonde nel cuore del devoto un insegnamento divino e una conoscenza certa, in virtù della quale «vede le cose quali in realtà sono» (cfr. *Futūḥāt*, cap. 286). *ʿĀya* (segno) significa anche «versetto», «miracolo», «potere miracoloso». Nel Corano si trova di frequente usato in concomitanza a *bayyina*.

<sup>68</sup> Si tratta del Cuore quale corrispondente microcosmico della Tavola Custodita, su cui sono scritte in maniera indelebile dal Calamo Supremo le cose del Mondo fino

al Giorno della Resurrezione; più precisamente, come si vedrà più avanti, si tratta della Faccia Interiore del Cuore.

<sup>69</sup> Corano, 7, 174. L'anonimo «colui» del testo è stato identificato dai commentatori con personaggi diversi, fra i quali Balaam, figlio di Beor, di cui si parla in *Numeri*, 22-24. Costui conosceva il Grande Nome segreto di Dio, in virtù del quale ogni richiesta può esser soddisfatta; cedendo alle insistenti richieste del re Balac e del suo popolo, finì per invocare Dio contro Mosè e gli Ebrei, abusando in tal modo della sua funzione teurgica e suscitando la collera di Dio, che lo privò dei suoi poteri e della possibilità di servirsi del Grande Nome. I commentatori ebrei, cristiani e musulmani non concordano sulle modalità di tale abuso: Origene, ad esempio, nelle sue *Omèlie sui Nomi* afferma che «Balaam non portava la Parola di Dio nel cuore, ma solo sulla bocca», pur aggiungendo che «le sue parole erano Parola di Dio».

<sup>70</sup> Nelle *Futūḥāt* (cap. 73, quest. 135) Ibn 'Arabī precisa che «l'uomo di Mosè [Balaam] portava i suoi poteri come un abito, proprio come la "lettera" riveste il "senso"; avendoli però utilizzati contro la volontà di Dio, Dio gli inviò la sventura. [...] Nelle comunità tradizionali del passato erano depositari del Senso del Grande Nome soltanto gli Inviati e i Profeti, che al contempo ne possedevano le Lettere. Questo accadde anche nella generazione di Muhammad, in cui però vi furono alcuni che conoscevano il Senso e ignoravano le Lettere. Non si è invece mai verificato nella nostra comunità il caso di qualcuno cui fossero state comunicate solo le Lettere e non il Senso del Grande Nome».

<sup>71</sup> Si potrebbe avvicinare questa espressione alla formula «ex opere operato» della dottrina sacramentale cristiana, ma è appena il caso di notare che ivi l'ordine di applicazione è assai diverso.

<sup>72</sup> È qui opportuno precisare che, nel caso di versetti coranici di cui particolari formule sono entrate nell'uso generale, sono necessarie determinate condizioni preliminari o soggiacenti, poiché diversamente ogni persona che recitasse il Corano potrebbe fare constatazioni analoghe; e non si spiegherebbe per qual motivo il compagno di Ibn 'Arabī non sia stato in grado di farlo durante le sue recite precedenti. Nell'esempio che qui viene sviluppato, ci si riferisce

soprattutto all'assenza d'intenzione da parte del recitante e al carattere automatico dell'effetto della sua preghiera. D'altra parte, nel caso di Balaam, occorre sottolineare che si trattava di un'operazione derivante da certi mezzi segretissimi e d'uso riservato, basati sull'impiego del Grande Nome, « ineffabile » in condizioni ordinarie (tratto, questo, caratteristico soprattutto delle forme tradizionali dell'epoca, così come spiegava Ibn 'Arabī nel passo delle *Futūḥāt* riportato nella nota 70). Sotto questo aspetto si potrebbe instaurare un'analogia con la situazione particolare del Nome Supremo (*al-Isim al-'Azam*) nell'esoterismo islamico. Ecco in proposito un riferimento fra gli altri possibili: « Il Profeta – che Dio preghi su di lui! – che peraltro aveva indicato la presenza del Nome Supremo in questo o in quel versetto e nella tale o talaltra formula contenente Nomi divini ordinari, disse alla sua sposa 'Ā'isha: « Sai che Dio mi ha svelato il Suo Nome Supremo in virtù del quale, quanto Gli si chiede, Egli accorda, e quando Lo si invoca, Egli risponde? ». E volendo la donna che le rivelasse quel Nome, il Profeta disse: « Il conoscerlo non ti è permesso, perché tu lo useresti per cose relative a questo mondo ». Tale Nome operativo è rimasto così in una tradizione totalmente occulta e circondata da difese eccezionali. A tale proposito citiamo ancora Ibn 'Arabī, il quale, rispondendo al Questionario di at-Tirmidhī, nelle *Futūḥāt* (cap. 73, quest. 131), riguardo al « Supremo dei Nomi divini », che opera « per virtù speciale » e « che fu nascosto a tutte le creature tranne che ai Suoi favoriti », afferma che tale Nome non può essere divulgato.

<sup>73</sup> Abū Yazīd al-Bistāmī, detto Bayazīd (m. 877). Si attribuisce a lui l'aver per primo parlato pubblicamente di « estinzione in Dio » e di « sussistenza mediante Dio ». Le sue espressioni teopatiche indussero alcuni a condannarlo come eterodosso. [N.d.TT.]

<sup>74</sup> Corano, 58, 22: « Non troverai gente che creda in Dio e che ami, nell'Ultimo Giorno, quanti si oppongono a Dio e al Suo Inviato, anche se questi fossero i loro padri o i loro fratelli o i loro parenti ».

<sup>75</sup> Secondo altri testi le « facce » del cuore possono essere più numerose (ad esempio sono sei nelle *Futūḥāt* del medesimo Ibn 'Arabī, e sono cinque per Ṣadru-ḍ-Ḍīn al-

Qūnāwī); ma secondo il punto di vista più elevato, nel più perfetto stato di realizzazione, « il cuore ha un'Unica Faccia ».

<sup>76</sup> Corano, 13, 39 (Madre del Libro – archetipo celeste del Corano). Ora si comprenderà meglio la situazione delle diverse scuole teologiche sulla questione del grado di stabilità della Fede. L'*imām* Abū Hanīfa aveva affermato che la Fede è uguale in tutti i credenti, e che non è soggetta ad aumentare o a diminuire. È evidente che esprimendosi in questo modo costui parlava della Fede « inscritta » sulla Faccia Interiore del Cuore, e sotto tale profilo la sua dottrina è inconfutabile. E nello stesso modo bisogna poi intenderlo quando precisa che le opere sono distinte dalla Fede. Ma, quando ci si fonda su questo per affermare che il grado di osservanza o inosservanza delle opere non influisce sulla maggiore o minore intensità della fede nell'anima della creatura, si dimentica che le opere possono agire sulla situazione della fede inscritta sulla Faccia Esteriore del Cuore. Ecco perché la dottrina di al-Aṣ'arī ristabilisce l'equilibrio, affermando che la fede aumenta e diminuisce in funzione delle opere.

<sup>77</sup> Corano, 4, 149-150.

<sup>78</sup> Corano, 98, 5.

X <sup>79</sup> *Baraka* (qui tradotto con *Grazia*) è, generalmente parlando, un « influsso sottile di prosperità » che può giungere dal cielo o dalla terra (cfr. Corano, 7, 96). In un senso più specifico è un'influenza benefica che può esser richiamata e poi diffusa per affinità da esseri spirituali, oppure da luoghi, da oggetti sacri o da riti. Ma l'intromissione di qualche elemento eterogeneo od ostile può contrastare i suoi benefici effetti, ed è questo evidentemente il caso contemplato dal nostro testo.

<sup>80</sup> Si tratta in effetti della Dignità dell'Uomo Universale (*al-Insān al-Kāmil*) in cui sono realizzati tutti i gradi esistenziali, e che rappresenta la Forma intelligibile della Realtà universale. A seconda del punto di vista che si assume, esistono diverse gerarchie delle Presenze (*Ḥaḍarāt*), e lo stesso Ibn 'Arabī, altrove, ne presenta altre.

La prima Presenza corrisponde più propriamente alla nozione di *Islām*, la sottomissione a Dio secondo le pre-



scrizioni della Legge, ciò che in ordine ascendente è il primo grado del *Dīn* (Religione); *al-Imān*, la Fede, pur essendo necessaria, qui non è esplicitamente contemplata.

La seconda Presenza ha un rapporto più diretto con le virtù della Fede, secondo grado del *Dīn*, la cui sostanza è definita come « un lume di grazia »; è in questo senso che si parla di « lume della Fede » (*nūru-l-Imān*). Inoltre qui si tratta della fede attiva sviluppata per mezzo delle opere.

La terza e quarta Presenza corrisponderanno allora al terzo grado del *Dīn*, che è *al-Ihsān*, la Virtù Perfetta nell'adempimento delle Opere e della Fede. Va sottolineato che si distinguono due gradi di *Ihsān*, di cui sarà trattato più avanti, e che possono entrambi essere posti in relazione rispettivamente con la terza e la quarta Presenza: il primo è uno sforzo di concezione (adorare Dio « come se » Lo si vedesse), e in quanto tale può essere associato all'Intelletto che caratterizza la terza Presenza; il secondo implica l'« estinzione » dell'essere contingente e la « permanenza » dell'Essere Assoluto, e in questo consiste lo stato essenziale dell'Uomo Universale.

<sup>81</sup> Queste nozioni si possono spiegare come segue. La prima Presenza è la *iqāma*, l'adesione al compito prescritto e l'adempimento delle opere. Lungo il cammino della perfezione la *iqāma* si completa con la *idāma*, cioè la « perpetuazione » dell'orientamento fondamentale al di fuori delle forme sancite per le opere specifiche. Nella Preghiera legale (*aṣ-ṣalāt*) coesistono sia la *iqāma* che la *idāma*, ma quest'ultima dura ancora, dopo il « saluto » finale con cui l'autentico adoratore, a differenza del fedele comune, non esce dallo stato interiore di preghiera per fare ritorno nel mondo, ma si mantiene nel centro della preghiera; costui saluta a destra e a sinistra i mondi superiore e inferiore che lo chiamano alle loro gioie e delizie, ma senza fermarsi in essi. *Daymūmiyya* (Permanenza) ha la stessa radice di *idāma*, e sembra quindi che possa riferirsi al medesimo concetto. Quanto poi alla nozione del fiume della Permanenza, sembra aver rapporto con i fiumi dell'Eden di cui parla il passo coranico citato alla nota seguente.

<sup>82</sup> Tutti questi concetti, con le loro relazioni d'insieme, si trovano contenuti nel seguente passo della *Sura della Prova Evidente* (Corano, 98, 6-8): « Quelli che credono e operano il bene sono i migliori fra gli esseri creati e avran-

no come ricompensa, presso il loro Signore, i giardini dell'Eden, sotto cui scorrono i fiumi, e nei quali rimarranno eternamente. Dio è soddisfatto di loro, e loro son soddisfatti di Dio: questo per chi ama il suo Signore ». Del resto il presente trattato si ispira in ogni sua parte a questa breve *Sura*.

<sup>83</sup> La parte delle *Futūḥāt* che tratta delle Dimore Iniziatrici si estende per centoquattordici capitoli (dal 270 al 383). I punti riguardo ai quali vien fatto il rimando non vi sono trattati come argomenti distinti, ma sono disseminati nell'intera opera e presentano sviluppi assai differenziati.

<sup>84</sup> Secondo la definizione di Ibn 'Arabī (*Futūḥāt*, cap. 271) il termine « dimora (*manzil*) designa la stazione (*maqām*) nella quale Dio (il Vero, *al-Haqq*) discende verso di te, o nella quale tu Lo avvicini ».

<sup>85</sup> La causa dell'uso di questa terminologia può essere individuata nella seconda frase del trattato propriamente detto (cioè dopo il prologo), dove l'autore parla del levarsi del Sole della prova decisiva in conseguenza del venir meno di ciò che non è stato, e del permanere di ciò che non ha mai cessato di essere.

<sup>86</sup> Cfr. ultima parte della nota 80. Qui il secondo grado dell'*Ihsān*, riferendosi a una visione reale e completa, mostra con chiarezza la sua radicale differenza dal primo grado, che era semplice similitudine (« come se » Lo vedessi).

<sup>87</sup> Il ragionamento potrebbe essere inteso come segue: « Se tu non sei, Lo vedi; allora, in verità, è Lui che vede te ». Da ciò si evince che nel secondo grado dell'*Ihsān* le due « visioni » sono simultanee e coincidenti, convertendosi l'una nell'altra.

<sup>88</sup> L'*alif*, a lunga o consonantica, traslitterando si rende con un tratto orizzontale sovrascritto o con un accento circonflesso sulla *a*. [N.d.TT.]

<sup>89</sup> Questa *hā* è in effetti il pronome enclitico di terza persona, che è grammaticalmente quella di cui si parla, e perciò assente.

<sup>90</sup> Si potrebbe ancora notare che l'*alif* appare come « strumento » e « luogo » della visione reciproca; ma poiché essa si situa a un grado in cui l'essere distintivo non

esiste più, e in uno stato dove la conoscenza non comporta più la distinzione tra soggetto e oggetto, si tratta in realtà di una Visione unica e immediata che si confonde con la Luce dell'Essere Puro, immutabilmente identico a Se Stesso in eterno.

POSTFAZIONE  
DI MICHEL VÂLSAN

*Il Libro dell'Estinzione nella Contemplazione (Kitābu-l-Fanā'ī fī-l-Muṣābada)* è uno dei numerosi trattati brevi di Ibn 'Arabī, lo « Shaikh al-Akbar » (nato nel 1165 a Murcia, in Spagna, e morto nel 1240 a Damasco), che si situano spesso ai margini delle sue opere maggiori. Tale è appunto il caso di questo scritto, che si richiama esplicitamente alle *Futūbāt (Le Rivelazioni Meccane)*, il capolavoro di Ibn 'Arabī, la cui composizione durò per quasi tutto il tempo che egli visse in Medio Oriente, e precisamente dal 1201 fino alla morte. Nelle ultime righe del *Libro dell'Estinzione*, ad esempio, l'autore rinvia alla parte delle *Futūbāt* che tratterà delle *Manāzil*, le Dimore Iniziatiche, e questo in effetti accade nel capitolo 286 dell'opera (che ne contiene complessivamente 560), dove, del resto, il *Libro dell'Estinzione* è menzionato come già scritto.

Non ci sarà possibile procedere all'analisi dettagliata e al commento approfondito che un testo così concentrato e pieno di allusioni richiederebbe; ci limiteremo a evidenziare le tesi dell'autore e le sue idee-guida sulle quali ci riserviamo di ritornare in altra sede. Le note alla traduzione hanno aggiunto precisazioni tecniche, ma la loro funzione è stata soprattutto quella di rendere comprensibile la concatenazione argomentativa del testo.

In generale, e nonostante il suo titolo, questo trattato potrebbe essere considerato come un'in-

introduzione allo studio della via esoterica e della conoscenza metafisica nell'Islam; ma è soprattutto una difesa di tale via e dei mezzi ad essa propri, come lo « svelamento » o illuminazione intuitiva (*kashf*), contro gli attacchi ad opera dell'essoterismo e del razionalismo filosofico.

Il prologo, dopo le dossologie in prosa rimata, enuncia alcuni principi fondamentali che illustrano l'importanza del soggetto che si è in procinto di affrontare. Si tratta, più precisamente, di una specie di apoteosi dell'élite spirituale e del suo ruolo provvidenziale nell'economia tradizionale e cosmica complessiva.

Il libro entra nel vivo della trattazione con la tesi seguente: la Realtà Essenziale Divina, che è la meta della via della conoscenza metafisica, può essere contemplata soltanto attraverso una realizzazione che è, da una parte, estinzione (*fanā'*) di quanto nell'essere o nell'occhio contemplante vi è di contingente e relativo, e dall'altra permanenza (*baqā'*) di quanto vi è in esso di assoluto e necessario. Tutto questo non implica alcun cambiamento di natura, alcuna alterazione o soppressione d'essenza, e non conduce ad alcun risultato che già non fosse preesistente. Quello che viene meno è per definizione caduco e in via di estinzione da sempre, ciò che permane è immutabilmente identico da tutta l'eternità. La sola Visione appare, o si annuncia, come nuova all'« occhio » contemplante. Va sottolineato che il termine '*ayn*' (dai molteplici significati: occhio, fonte, individuo, essenza, ipseità) si presta naturalmente ad applicazioni correlative che si spiegano in maniera davvero esaustiva solo attraverso quell'identità finale che il termine serve ad af-

fermare sotto molteplici aspetti: così esso designerà, contemporaneamente o volta a volta, il contemplante relativamente al suo occhio e al suo essere, la Visione contemplativa, ed infine la Stazione metafisica attinta. Tale Visione è qui definita con un'espressione traducibile come « Occhio dell'Unione e dell'Essere Puro » o « Occhio della Sintesi e della Realizzazione », o in altri modi ancora. Essa è l'attributo proprio di quel vertice della realizzazione metafisica detto « Stazione della Quietude e della Sussistenza Immutabile ». L'autore esplicita la natura di tale visione servendosi del simbolismo della successione dei numeri. L'Occhio, egli sostiene, vede che tutti i numeri non sono che un « unico » che si propaga per tutte le gradazioni del numerabile, manifestando in tale processo le entità dei singoli numeri. È in relazione a questa visione essenziale e a questa propagazione universale dell'Identità che si produce l'errore di quanti professano la dottrina o la concezione dell'*ittihād*, ossia l'« unificazione » o anche l'« unione ». L'autore non fornisce qui una definizione esplicita di tale termine, rintracciabile invece nelle *Futūḥāt* (cap. 73, quest. 153): « L'*ittihād* è il divenire una sola essenza da parte di due, quella del servo e quella del Signore; ora, non può darsi *ittihād* che nell'ambito della quantità e della materia, ed essa non è che un unico stato ». In quanto concezione della realizzazione suprema, l'errore dell'*ittihād* consiste nel considerare, dapprima, che l'essere umano, ad esempio, riposi su di un'essenza ultima distinta dall'Essenza divina, concludendo che l'Unità finale è il risultato della fusione delle due essenze. La concezione corret-

ta a tal riguardo è invece quella del *Tawhīd*, che è la dottrina ortodossa sia dal punto di vista esoterico sia da quello esoterico. Essa attesta l'Identità Suprema sul piano metafisico e iniziatico, affermando che il principio del Tutto è una Realtà essenziale unica, la Realtà in senso assoluto, e che di conseguenza la realizzazione suprema è la presa di coscienza, o la conoscenza, o meglio la contemplazione di ciò che immutabilmente è dall'eternità, senza alterazione alcuna quanto all'essenza.

Condannata dagli essoteristi come sacrilega poiché afferma la confusione delle essenze, la divinizzazione delle creature e l'incarnazione del Trascendente, l'*ittihād* è egualmente respinta, e per gli stessi motivi, dagli esoteristi, che le oppongono una dottrina assimilabile al *Tawhīd* ortodosso, ma con un grado di complessità di gran lunga superiore. In sintesi essa sostiene che l'*ittihād* non è soltanto logicamente impossibile, ma è soprattutto inutile: l'unità tra l'essere relativo e l'Essere assoluto cui si pretende di giungere è già realizzata da sempre, poiché l'essenza di tutti gli esseri è unica, ed è precisamente quella dell'Essere Puro. Esiste virtualmente Identità Suprema fra ogni essere e l'Essere Supremo, dal quale nulla può esser separato sotto il profilo dell'essenza. La realizzazione metafisica non è altro che la Visione effettiva di tale Realtà dimenticata e nascosta nel mistero profondo dell'essere. Analogamente, questa realizzazione si applicherà soltanto alla soppressione dei caratteri contingenti e limitati dell'essere per approdare a ciò che è in sé assoluto e illimitato. Ecco perché Ibn 'Arabī, nel definire la *Ḥaqīqa*,

la Realtà assoluta, offre questa risposta implicita: « Si tratta dell'abolizione, in te, delle tracce dei tuoi attributi, sostituiti dai Suoi, essendo Lui l'Agente che opera per te, in te e con te: la realizzazione è un mutamento d'attributi, non già d'essenza ».

Nel nostro trattato, in mancanza di una definizione dell'*ittihād*, è per mezzo della successione dei numeri che dobbiamo comprendere quale sia l'errore di una tale dottrina. In effetti la questione centrale è incontestabile: la Visione assicura che è l'Uno a costituire la realtà di tutte le cose, proprio come l'intera serie dei numeri non è costituita che dall'infinita ripetizione della medesima unità primitiva. Ma se tale constatazione coesiste accanto alla concezione che i numeri hanno un'essenza propria distinta da quella dell'Uno, si deve concludere che sia avvenuta un'unificazione fra l'Uno e il Molteplice. Per dimostrare che dal punto di vista dell'essenza l'unica soluzione possibile è quella indicata dalla dottrina del *Tawhīd*, l'autore farà notare che l'Uno si manifesta come numero in due aspetti: attraverso la sua essenza e attraverso il suo nome. Attraverso la sua essenza esso è sempre presente in tutti i numeri, e a tutti i gradi del numerabile; attraverso il suo nome proprio non appare che al grado dell'unità primigenia, dove del resto vi è coincidenza fra essenza e nome dell'Uno. In tutti gli altri gradi non è presente con il suo nome proprio, poiché gli altri numeri portano nomi diversi, che variano a seconda dei rispettivi gradi del numerabile: « Di conseguenza, » dice l'autore facendo uso di un linguaggio ambivalente « attraverso il suo nome l'Uno pro-

duce l'estinzione [di tutti gli altri nomi numerali], mentre attraverso la sua essenza assicura la permanenza [di tutti i numeri]. Quando tu dici: "Uno", viene meno tutto ciò che è diverso da uno, e ciò per la virtù di tale nome; e quando dici: "Due", il due si mostra al grado numerale della dualità grazie alla presenza dell'essenza dell'Uno, non già per la presenza del nome dell'Uno, dal momento che questo nome è in contraddizione con il grado numerale della dualità, mentre la sua essenza [universalmente presente e necessaria] non lo è affatto».

A nostro avviso, questa analisi viene condotta non tanto per mostrare la differenza di concezione fra *ittihād* e *Tawhīd* (quest'ultimo non viene peraltro neppure menzionato nel testo), quanto per suggerire che in realtà si tratta di una questione di interpretazione e di formulazione di un fatto comunque attestato. Da tale analisi possiamo comunque enucleare un punto suscettibile di un'interessante applicazione iniziatica. È necessario notare preliminarmente che il « nome » di un numero, considerato in rapporto all'« essenza » assoluta e unica di tutti i numeri, rappresenta simbolicamente tutto ciò che è determinato, distinto, particolarizzato e relativizzato in un essere, a qualsiasi grado del numerabile attualizzato, la qual cosa sintetizza, per alcuni versi, la nozione di « io » individuale. Da quello che afferma Ibn 'Arabī risulta che un essere particolare non potrà dire veracemente una parola il cui senso sia: « Io sono il Principio » senza trovarsi in uno stato in cui la coscienza dell'io individuale sia del tutto annullata in quella dell'Io Primigenio. Se questa condizio-

ne si realizza, allora una simile formula è pronunciabile. Fu questo il caso di Abū Yazīd al-Bisṭāmī, che esclamava: « Io sono Dio! », oppure: « Gloria a me! », e di Husayn al-Hallāg che affermava: « Io sono la Verità! ». In uno stato diverso da quello descritto simili affermazioni sarebbero necessariamente blasfeme. È ovvio che il profano non ammetterà mai la realtà di un simile stato spirituale. Costui penserà sempre che si tratti di panteismo, di sacrilegio, d'impostura o di possessione diabolica. Ciò che complica le cose, per i profani, è il fatto che si verificano realmente casi d'impostura o di possessione diabolica che assumono le apparenze di eventi genuinamente spirituali, e che non a tutti è dato smascherare.

D'altra parte, tra i fenomeni iniziatici, l'*ittihād*, intesa come fenomeno spirituale, non è certo una concezione meramente teorica. In quanto tale, viene non soltanto spiegata, ma quasi giustificata, se non legittimata. È lo stesso Ibn 'Arabī a esprimersi in tal senso.

Ricordiamo in primo luogo che nella sua definizione di *ittihād* citata poc'anzi le ultime parole erano state: « ed essa non è che un unico stato ». Quest'ultima espressione rinvia a una nozione tecnica, quella di « stato » (*ḥāl*), che si oppone sotto il rapporto della durata e della stabilità alla nozione di « stazione » (*maqām*): il primo è transitorio, la seconda è stabile e definitiva. Ora, l'*ittihād* in quanto stato si manifesta in una condizione spirituale eccezionale chiamata *ḡars*. Questa parola, che comunemente significa « bisbiglio », « mormorio », tecnicamente designa « un contrarsi della volontà per la pressione esercitata

dalla forza dell'evento spirituale (che interessa il cuore) ». Ecco a questo proposito, e per esteso, un passo delle *Futūḥāt* (cap. 73, quest. 153), già parzialmente citato: dopo aver menzionato esseri appartenenti a una categoria spirituale superiore, gli *Ilāhiyyūn*, letteralmente « i Divini », si dice: « Se tu domandi che cosa sia il Carattere divino, ti risponderemo che è ogni Nome divino al quale è congiunto un essere umano, come accade ad esempio, per rimanere nel comune ordine onomastico, quando uno si chiama 'Abdu-*Llāb* (servo di Dio) o 'Abdu-*r-Raḥmān* (servo del Misericordioso). Costoro sono esseri immuni da grossolanità. E se tu chiedi cosa sia la grossolanità, ti risponderemo che è il rimanere fissati al livello della natura brutta, e questo è l'esatto opposto di quel che contraddistingue le genti dell'Essere-Io Supremo, perché costoro dimorano presso la Realtà divina. E se tu chiedi che cosa sia l'Essere-Io Supremo, ti risponderemo che è la Realtà per eccellenza in quanto riferita alla prima persona del discorso. Le sunnominate genti dell'Essere-Io Supremo stanno presso la Tavola, contemplanò il Calamo, guardano il Calamaio, intingono nell'inchiostro del Sé Supremo e parlano attraverso l'Io personale, esprimendosi in termini di Unificazione (*ittihād*) in ragione del *ḡars* ».

Nondimeno, l'*ittihād* è ben lungi dall'essere un fatto altrettanto eccezionale del verificarsi del *ḡars*. Un altro passo delle *Futūḥāt* (cap. 399) attesta: « Dalla condizione erronea dell'*ittihād* non sfugge nessuno, neppure i veri Sapienti di Dio che, pur sapendo quale sia la situazione reale, hanno parlato di "unione": uno l'ha procla-

mata per [un asserito] comandamento divino, un altro in ragione di ciò che gli hanno conferito il "grado spirituale" e lo stato iniziatico, un altro ancora lo ha fatto senza rendersene ben conto. D'altra parte i razionalisti hanno affermato che l'*ittihād* è impossibile, avendo per loro il significato di due essenze che diventano una, la qual cosa è evidentemente impossibile. Ma quanto a noi e ai nostri pari, non riconosciamo che un'unica essenza; la divergenza procede dai "rapporti concettuali" e dagli "aspetti speculativi", laddove l'Entità essenziale è unica nell'intero dominio dell'Essere. I "rapporti concettuali" sono sprovvisti di realtà sostanziale, ed è a proposito di tali strutture concettuali che nascono le divergenze di opinioni ».

Questo passo mostra con chiarezza che nel processo di realizzazione iniziatica deve intervenire qualche cosa di veramente ineluttabile, e ciò non può essere che una certa evidenza intuitiva, che ha luogo quando si supera un determinato limite esistenziale consistente in una inadeguata concezione di base.

Inoltre questo passo dimostra che Ibn 'Arabī imputa ai razionalisti la fissazione del senso di *ittihād* all'unione fra due enti essenzialmente distinti. Questa osservazione riveste un certo interesse poiché, considerando il suo senso proprio, il termine *ittihād* dovrebbe avere la stessa accezione del greco *enosis*, del latino *unio*, e soprattutto dal sanscrito *yoga* che, come è noto, esprime « l'unione intima ed essenziale dell'essere con il Principio divino ». A questo proposito René Guenon afferma: « Il senso proprio della parola *yoga* è infatti "unione" e non altro (la ra-

)\*

dice di questa parola si ritrova, appena alterata, nel latino *jungere* e nei suoi derivati), malgrado le molteplici interpretazioni, una più fantasiosa dell'altra, proposte dagli orientalisti e dai teosofisti. È necessario notare che questa realizzazione non dev'essere considerata come una "effettuazione", o come "la produzione di un risultato non preesistente", secondo l'espressione di Shankarāchārya, poiché l'unione di cui si tratta, anche se non realizzata attualmente nel senso in cui noi qui l'intendiamo, esiste pur sempre potenzialmente, o meglio virtualmente; si tratta dunque soltanto, per l'essere individuale (perché non si può parlare di "realizzazione" che in rapporto all'individuo), di prendere effettivamente coscienza di ciò che è realmente e fin dall'eternità» (*L'uomo e il suo divenire secondo il Vēdānta*, cap. III).

La via di questa conoscenza suprema è esoterica, riservata a coloro che hanno attitudini adeguate, e vietata ai profani, soprattutto ai letteralisti, ai giuristi, agli speculatori razionali e ai filosofi, le cui mentalità specialistiche sono comunque dei tramiti di squalificazione spirituale. Si tratta dunque non di semplici essoteristi e d'ignoranti, ma di dotti che aspirano alla saggezza, nei quali la naturale incomprendimento dei profani si somma allo spirito di sistema e si ammantava d'intolleranza nei confronti di tutto ciò che esula dalla loro capacità d'intendere, e che contrasta i loro metodi di indagine. Pertanto, questa via di conoscenza, insieme ai mezzi che le sono connaturali, è autenticamente muhammadiana, ed è compresa sin dall'origine nella definizione

e nella realtà del *Dīn* (scienza religiosa) islamico nel suo complesso.

L'autore del resto cita a questo proposito le parole del Profeta e dei suoi Compagni, ed illustra la sua tesi richiamandosi a un'autorità religiosa come Hasan al-Baṣrī, il quale, quando voleva trattare di argomenti d'ordine iniziatico, si appartava con i Conoscenti, la « Gente del Sapore ».

Coloro che non sono fatti per questa via, o ne ignorano la natura e la meta, dovrebbero astenersi dal giudicarla o anche solo dal parlare d'essa e dei suoi adepti.

La difficoltà che incontrano i profani nel comprendere i concetti iniziatici si manifesta innanzitutto nella loro ignoranza dei termini tecnici stabiliti dagli esoteristi per la formulazione dei loro insegnamenti. E questo non è che un primo ostacolo, poiché l'autentico metodo di penetrazione dei misteri è comunque la tensione profonda e incessante dell'essere verso la meta prefissata, la concentrazione totale e costante verso la Realtà Unica. Le realizzazioni che ne conseguono sono allora delle soluzioni d'enigmi e delle rivelazioni del tutto inattese. Questo orientamento fondamentale della via metafisica è designato nell'insegnamento delle cose sacre dalla nozione di *ikehlās*, ossia purificazione, sincerità; questo termine e le espressioni specifiche che lo comprendono si applicano essenzialmente al culto puro di Dio, all'adorazione affrancata da qualsivoglia idea di retribuzione, e il cui unico fine è Dio. Tale è la Via Diretta degli *Hunafā'*, gli Unitaristi Assoluti, secondo la quale la meta finale non è il frutto delle opere — che, di-



morando presso Dio, non va comunque perduto – ma la Luce Suprema, ossia Dio stesso. E così profonda è la purezza di questa sublime osservanza che, se Dio offre un dono a uno dei suoi autentici fedeli, costui Gli chiede di prenderlo Lui stesso, affinché il gesto di prendere non getti un velo sulla sua Visione Essenziale.

Dopo tale illustrazione della meta che egli stesso persegue e della via che pratica, Ibn 'Arabī segnala l'esistenza di due indirizzi che, in particolari circostanze, possono essere proposti al neofita. Il primo è « la Retta Religione, via d'elezione e di purezza, istituita d'autorità da un organo profetico », l'altro « la Religione Non-Retta, sapienziale, ibrida, speculativa e intellettuale ». La via più elevata e più feconda è la prima. L'autorità del messaggio profetico muhammadiano si estende alle altre religioni rivelate, su cui opera sia « abrogazioni » che « attestazioni », e a fortiori si esercita sulle vie « sapienziali », termine con cui probabilmente si indicano in primo luogo scuole iniziatiche come quelle degli *Ikhwānu-s-Ṣafā'* (i Fratelli della Purezza) e degli *Isbrāqīyyūn* (gli Illuminativi). Qui Ibn 'Arabī tocca un argomento di particolare importanza, sia dal punto di vista del significato ciclico delle legislazioni sacre che da quello delle « tecniche » spirituali, ma si limita a un'enunciazione della sua tesi che verrà illustrata, sia pur parzialmente, in altri suoi scritti, sia in piccoli trattati che nelle *Futūḥāt* medesime.

L'autore precisa poi che l'eccellenza della religione rivelata, e particolarmente di quella musulmana, è legata all'accettazione integrale del Libro attraverso la Fede. Egli afferma questo

concetto dapprima indirettamente, menzionando il caso del « più miserabile degli esseri », di colui che, pur disponendo di un Libro rivelato, presta fede solo a una parte di esso rifiutando il resto. A questo punto si situa una digressione di rilevante importanza in evidente rapporto con le diatribe dei teologi sul carattere d'immutabilità della fede nei credenti. La fede realmente « iscritta nei cuori » non viene mai meno. Ma il cuore ha due facce: una, interiore, che è la Tavola Custodita, sulla quale quel che viene scritto non può più esser cancellato, l'altra, esteriore, che è la Tavoletta della Cancellazione e dell'Iscrizione, su cui si può scrivere, cancellare e nuovamente scrivere. Per rendere maggiormente comprensibile la situazione della fede scritta su quest'ultima Tavoletta, Ibn 'Arabī cita il caso del personaggio senza nome di cui si parla nel Corano (7, 174), al quale i commenti fanno corrispondere diversi personaggi della storia sacra, fra cui Balaam, figlio di Beor, contemporaneo di Mosè, di cui si parla in *Numeri*, 22-24. I « segni » o « poteri profetici operativi » attribuiti al personaggio senza nome del versetto si trovavano sulla parte esteriore del suo cuore, e non erano stabiliti nel suo intimo in virtù di una completa realizzazione personale: ecco perché costui li poté perdere. Ibn 'Arabī fornisce inoltre qualche precisazione sulle formule dalla « virtù operativa automatica » e oppone ad esse la virtù della realizzazione effettiva e la forza della fede. Tornando al caso di quelli che credono soltanto ad una parte del Libro, Ibn 'Arabī cita dei versetti coranici in cui si afferma che « costoro sono i veri miscredenti » e che « quelli che non

credono fra le genti del Libro... fra tutti gli esseri del creato sono i peggiori»; viene qui fatta una sorprendente analogia con i letteralisti e gli speculatori razionali fra i teologi e i giuristi dell'Islam, i quali riconoscono solo una parte delle realizzazioni e delle scoperte spirituali dei Santi di Dio, e che respingono tutto ciò che non si accorda con le loro opinioni preconcepite e con i loro limitati criteri di verità. Costoro, secondo Ibn 'Arabī, non dovrebbero dunque occuparsi di ciò che non li riguarda, perché quelli che contraddicono i *Muḥaqqiqūn* (i Maestri Verificatori o Certificatori) su argomenti di loro pertinenza rischiano di perdere il lume della fede. A questo proposito viene riportato un aneddoto che mostra il diverso atteggiamento di uno di tali Maestri e di un giurista, durante una discussione su un argomento esoterico.

Ibn 'Arabī affronta poi direttamente il problema del ruolo della Fede fondata sulle opere: essa diventa il mezzo per avvalersi dell'intera ricchezza delle conoscenze muhammadiane che hanno il loro supremo coronamento nella Dignità dell'Uomo per eccellenza. In tale contesto viene sommariamente indicata una gerarchia di quattro Presenze (ambiti o piani di realtà), di cui abbiamo tentato di rendere conto in funzione delle fondamentali nozioni di *Islām* (Sottomissione alle prescrizioni legali), di *Imān* (Fede) e di *Iḥsān* (Perfezionamento dei due gradi precedenti), quest'ultimo nelle due varianti di « similitudine » e « realizzazione effettiva » della Visione Suprema.

Ibn 'Arabī termina così il trattato dimostrando che le verità più alte della Via iniziatica sono

contenute nelle formule stesse dell'insegnamento rivolto a tutti, poiché la meta dell'estremo *Iḥsān* legale è la Visione Suprema: visione che è conseguente all'Estinzione metafisica e coincidente con il Levarsi del Sole Essenziale.