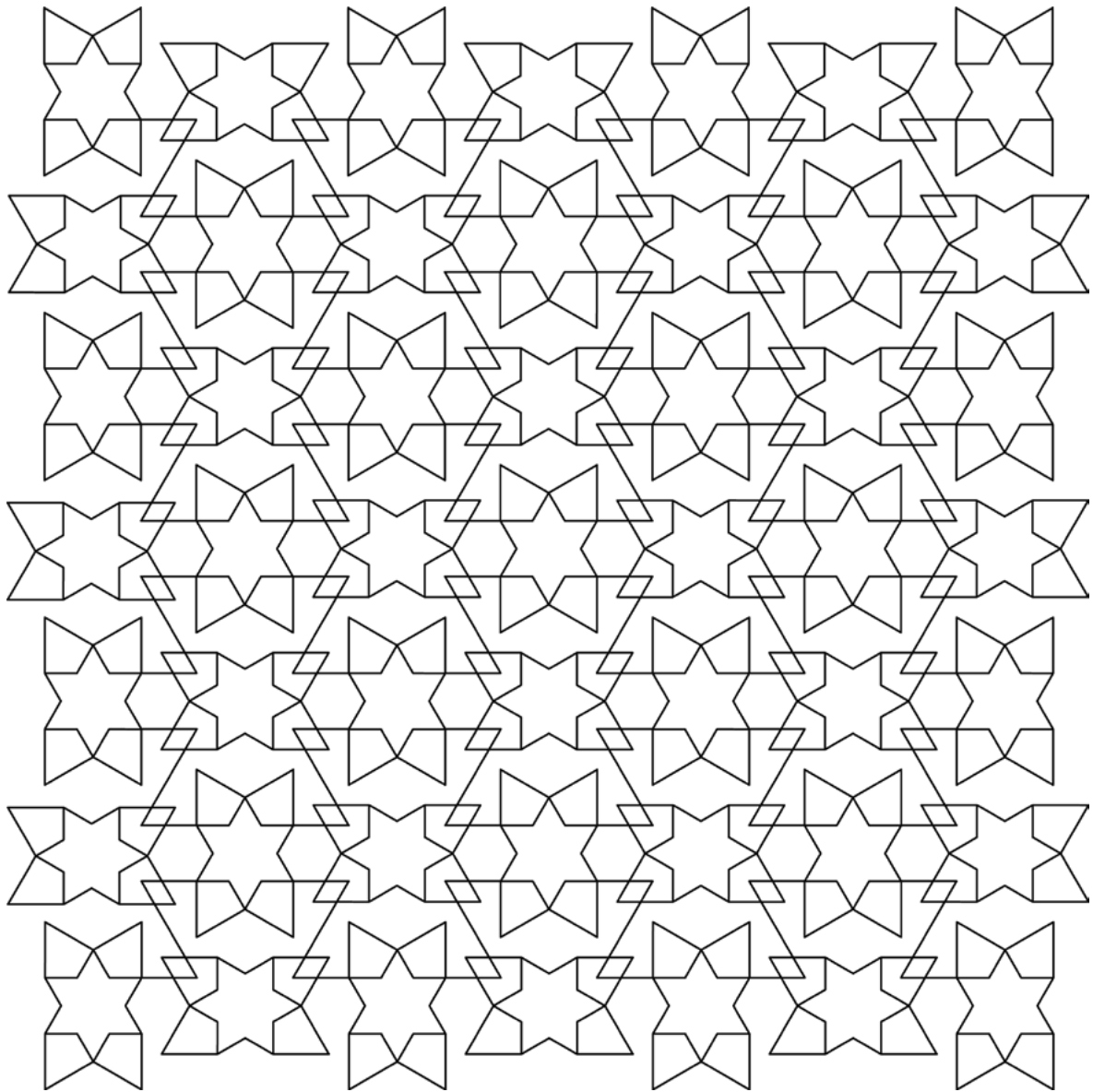




TRADUZIONE

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



Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente, e che Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* su Muḥammad.

Il nostro signore, nostro Imām e Maestro, l’Imām, il sapiente, il più che unico, il realizzato, il rivificatore della comunità e della tradizione, Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī aṭ-Ṭā’ī al-Ḥātīmī, Allah sia soddisfatto di lui, ha detto:

“La lode spetta ad Allah che ci ha guidato a questo e noi non vi saremmo arrivati se Allah non ci avesse guidato” (Cor. VII-43).

Quando Allah, sia Egli esaltato, disse al Suo Profeta, su di lui la Pace: “Ammonisci i tuoi parenti più prossimi” (Cor. XXVI-214), Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, chiamò la sua parentela, fermandosi sulla collina di aṣ-Ṣafā, e si mise ad ammonirli, dicendo ciò che gli era stato ordinato di dire, secondo quanto ha riportato Muslim nel suo *Ṣaḥīḥ* ⁽¹⁾. Nel *Ṣaḥīḥ* Muslim ha anche riferito che il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “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” ⁽²⁾.

I [parenti] più prossimi sono coloro che hanno più diritto alla buona azione (*ma‘rūf*), secondo la norma della Legge, ed essi sono di due tipi: una parentela terrena ed una parentela tradizionale ⁽³⁾, ed è quest’ultima che viene considerata nella Legge. Il Profeta, che Allah

1 L’episodio è riportato da Muslim, I-348 a 356, e anche da al-Buḥārī, LV-10 e 11, LXI-13. Nel Cap. 280 delle *Futūḥāt* [II 610.33] Ibn ‘Arabī afferma: “Da questa dimora spirituale Giacobbe, su di lui la Pace, ha detto ai suoi figli: “Io non vi sono di alcun aiuto nei confronti di Allah: invero il giudizio spetta ad Allah” (Cor. XII-67), e Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, a cui era stato rivelato: “Ammonisci i tuoi parenti più prossimi” (Cor. XXVI-214) da questa dimora parlò, mentre era fermo sulla collina di aṣ-Ṣafā e la gente accorreva a lui, e disse alla persona di più alto lignaggio per lui: “O Fāṭima, figlia di Muḥammad, bada a te stessa, poiché io non ti sono di alcun aiuto nei confronti di Allah”, e fece lo stesso discorso a tutti suoi parenti. Anche suo zio Abū Lahab era presente e, soffiandosi nelle mani, disse: “Non mi è rimasto nulla nelle mani di ciò che egli ha detto”, ed Abū Lahab disse il vero, poiché Allah non gli fece trarre alcun giovamento dalla sua ammonizione”.

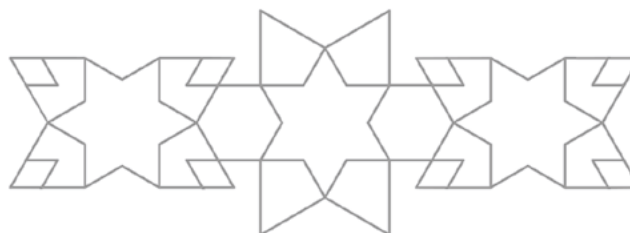
2 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-42, Muslim, I-95, at-Tirmidī, XXV-17, an-Nasā’ī, XXXIX-31, ad-Dārimī, XX-41, e da Ibn Ḥanbal, I-351, II-297, IV-102. Ibn ‘Arabī riporta per esteso questo *ḥadīṭ* nel Cap. 560 [IV 468.27 e 547.6] e lo cita nei capitoli 71 [I 658.1], 76 [II 145.4], 290 [II 650.9] e 374 [III 467.23]. A questo *ḥadīṭ* egli dedica un lungo commento nel Cap. 560 [IV 468.27 a 470.24], ove precisa: “Sappi che il “*niṣāḥī*” è il filo, il “*miṣṣāḥā*” è l’ago, il “*nāṣīḥī*” 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 (*nūṣḥī*). Il “*nāṣīḥī*” nella religione di Allah è colui che ricongiunge 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””.

3 Nel Cap. 386 [III 532.11], ove Ibn ‘Arabī afferma: “Le parentele sono due: la parentela della tradizione e la parentela terrena [letteralmente la parentela dell’argilla (*tīn*)] e chi riunisce le due parentele ha più diritto al legame (*sila*). Se uno di due parenti lo è solo per la tradizione e l’altro solo per il lignaggio si dà la precedenza

faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “La gente di due comunità religiose non si trasmette l’eredità” ⁽⁴⁾, e se non fosse per la tradizione la parentela di terra non erediterebbe nulla.

Il nostro Maestro Abū al-‘Abbās [al-‘Uraybī] ⁽⁵⁾ ha alluso a ciò in modo stupendo: un giorno ero andato a trovarlo e gli avevo detto: “I [parenti] più prossimi sono coloro che hanno più diritto alla buona azione” ed egli aveva precisato: “[i più prossimi] ad Allah” ⁽⁶⁾.

Allah, sia Egli glorificato, ha detto: “I credenti sono fratelli” (Cor. XLIX-10); quando la fede è salda c’è la fratellanza e quando c’è la fratellanza c’è la compassione e la misericordia, e la compassione e la misericordia non stanno a significare se non che tu sottrai tuo fratello dal Fuoco infernale per avviarlo al Paradiso, che lo trasporti dall’ignoranza alla scienza, dal biasimo alla lode e dall’imperfezione alla perfezione.



alla parentela tradizionale rispetto a quella terrena, come ha fatto il Vero, sia Egli esaltato, riguardo all’eredità, facendo ereditare la parentela della tradizione e non la parentela terrena quando esse divergono per la tradizione. Se uno è credente in Allah e solo in Lui e l’altro fratello non crede nell’Unità di Allah, quando uno dei due fratelli muore l’altro non ha alcuna parte nella sua eredità, ed [il Profeta] ha detto: “La gente di due comunità religiose non si trasmette l’eredità”. Quando Abū Ṭālib, lo zio dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, morì ‘Aqīl portò via ad ‘Alī, figlio di Abū Ṭālib, i beni di suo padre”. Analoghe considerazioni sono riportate nel Cap. 342 [III 168.28].

4 *Hadīṭ* 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, 195. Ibn ‘Arabī lo cita nel Cap. 386 [III 532.14] e nel *Kitāb mawāqī‘ an-nuğūm*, a pag. 199 dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, *Širkat al-quds*, il Cairo, 2016.

5 Si tratta del primo Maestro che Ibn ‘Arabī cita nella Epistola dello Spirito della Santità (*Risālat rūḥ al-quds*), attribuendogli la *kunya* Abū Ġa‘far, e di uno dei più citati, tra quelli della sua epoca, nelle stesse *Futūḥāt*: Cap. 25 [I 186.2], Cap. 36 [I 223.19], Cap. 42 [I 244.16], Cap. 67 [I 329.2], Cap. 70 [I 574.26], Cap. 92 [II 177.14], Cap. 178 [II 325.9], Cap. 298 [II 687.3], Cap. 349 [III 208.27], Cap. 386 [III 532.25], Cap. 388 [III 539.26], Cap. 464 [IV 89.13], Cap. 487 [IV 123.22], Cap. 558 [IV 241.13 e 243.29], Cap. 560 [IV 482.21 e 529.26]. Nel manoscritto autografo delle *Futūḥāt* come pure nel più antico manoscritto della Epistola dello Spirito della Santità il suo nome di origine (*nisba*) è al-‘Uraybī, ma in testi posteriori si trova al-‘Uryānī, forse per una confusione con l’appellativo al-‘Ulyānī, in quanto era originario di al-‘Ulyā, Loulé, nell’attuale Portogallo. Secondo José Garcia Domingues, che ha dedicato uno studio a al-‘Uraybī [*Portugal e o al-Andalus*, Hugin Editores, Lisboa, 1997, pagg. 213-236] egli fu discepolo di Ibn Qasī. Secondo quanto riferisce Ibn ‘Arabī stesso nel Cap. 388, al-‘Uraybī fu il suo primo Maestro “terreno”.

6 Lo stesso episodio è riportato nei capitoli 42 [I 244.16], 70 [I 574.26] e 386 [III 532.25], anche se in queste versioni non è Ibn ‘Arabī a fare l’affermazione che viene corretta dal Maestro, bensì una terza persona.

Invero il servitore non rende perfetta la fede finché non desidera per suo fratello ciò che desidera per se stesso, secondo quanto ha riportato Muslim nella sua raccolta (*musnad*): “I credenti sono una sola mano contro chi non è dei loro”⁽⁷⁾ e “Il credente è per il credente come un edificio: una parte sostiene l’altra”⁽⁸⁾.

Sappi che in base a questa regola il credente deve dare loro il buon consiglio, risvegliarli dalla noncuranza e dal sonno dell’ignoranza, ed allontanarli dall’orlo dell’abisso infernale in cui si trovano; sennonché i credenti si suddividono in molte categorie, delle quali fa parte la categoria denominata *Taşawwuf*, che riguarda un gruppo che si chiama dei *şūfī* ⁽⁹⁾, i quali hanno preferito l’aldilà a questo mondo ed hanno scelto il Vero piuttosto che le creature.

Non c’è gruppo in una categoria [di credenti] che non possa esser in quella categoria in due modi, cioè o dicendo il vero, e quindi facendone veramente parte, oppure per una pretesa senza farne veramente parte; quindi in ogni gruppo, tra quelli che seguono lo stesso cammino, la parentela può essere o solo nella forma, come nel caso di coloro che hanno pretese ma sono privi di verità, oppure sia nella forma che nello spirito, come nel caso di coloro che realizzano.

7 Non sono riuscito a trovare questo *ḥadīṭ* nella raccolta di Muslim; esso è riportato da Abū Dā’ūd, XV-147, XXXVIII-11, an-Nasā’ī, XLV-9 e 13, Ibn Māğah, XXI-31, e da Ibn Ḥanbal, I-122, II-180 e 215. Ibn ‘Arabī lo cita nel Cap. 560 [IV 464.14], ove afferma: “Imponiti il rispetto (*murā’ā*) di tutti i musulmani, in quanto musulmani, e considerali uguali tra di loro, come l’Islām li ha resi uguali nei loro esseri (*aşān*). Non dire: questo è dotato di potere, rango, ricchezza e grandezza, mentre questo è piccolo, povero e miserabile, e non tradire il patto di protezione (*ḍimma*) né verso un piccolo né verso un grande. Considera tutto l’Islām come una sola persona ed i musulmani come le membra di questa persona, poiché le cose stanno effettivamente così. Infatti l’Islām non esiste se non perché ci sono i musulmani, così come l’uomo esiste solo per le sue membra e per tutte le sue facoltà esteriori ed interiori. Ciò che abbiamo menzionato è ciò a cui si riferiva l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *şalāt* e la Pace, nel seguente *ḥadīṭ*: “Il sangue dei musulmani si equivale: il più infimo di essi si adopera in tutti i modi per proteggerli ed essi sono come una sola mano contro chi non è dei loro”. Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *şalāt* e la Pace, ha anche detto: “I musulmani sono come un solo uomo; se il suo occhio soffre, tutto di lui soffre, e se la sua testa soffre, tutto di lui soffre”. Malgrado questo paragone, tratta ognuno secondo il suo rango, così come tratti ogni tuo membro nel modo che gli si addice e per cui è stato creato [...] Ora, anche se i musulmani hanno in comune l’Islām e tu li consideri uguali tra di loro, dai al sapiente ciò che gli spetta, rispettandolo e dando il tuo assentimento a quello che egli apporta; dai all’ignorante ciò che gli è dovuto, avvisandolo e rammentandogli la ricerca della scienza e della felicità; dai al noncurante ciò che gli spetta svegliandolo dal sonno della sua noncuranza, rammentando quello che egli dimentica di ciò che sa e che non mette in pratica”.

8 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, VIII-88, LXXVIII-36, Muslim, XLV-65, at-Tirmidī, XXV-18, an-Nasā’ī, XXIII-67, e da Ibn Ḥanbal, IV-104, 405 e 409. Ibn ‘Arabī lo cita nei capitoli 69 [I 535.4], 335 [III 135.9], 508 [IV 147.9], 559 [IV 438.17] e 560 [IV 465.1 e 482.15].

9 L’affermazione che gli iniziati al *Taşawwuf* costituiscono una categoria dei credenti indica chiaramente che la base exoterica, cioè l’adesione all’Islām, è indispensabile per accedere a questa via iniziatica.



Per il loro essere parenti prossimi noi siamo tenuti ad ammonirli, per il fatto di essere musulmani siamo tenuti a dar loro il buon consiglio, e per il fatto di essere nella stazione della fratellanza siamo tenuti ad avere compassione di loro.

Sappi che questo cammino, cioè la via di Allah, che è il sentiero diritto, è la più eccelsa ed elevata delle vie, in quanto le vie sono nobili o modeste a seconda della loro meta e poiché la meta di questa via è il Vero, sia Egli glorificato, ed il Vero è il più eccelso degli esseri esistenti ed il più elevato degli oggetti della scienza, non c'è Dio se non Lui, la via verso di Lui è la più eccelsa e la più eccellente, colui che guida su di essa è il signore delle guide, il più perfetto ed il più grande, e colui che la percorre è il più felice ed il più salvo dei viandanti. Per chi è intelligente è opportuno non percorrere altra via che questa, per il suo legame con la felicità perpetua.

Sappi che la gente della via di Allah, sia Egli esaltato, è di due tipi: chi è veridico (*sādiq*) e chi è confessore (*siddīq*)⁽¹⁰⁾, cioè chi segue e chi è seguito. Chi segue è l'aspirante, il viandante ed il discepolo, e chi è seguito è il Maestro, l'istruttore spirituale (*ustād*) e colui che insegna, indipendentemente dal fatto che questo Maestro sia seguito o meno⁽¹¹⁾, poiché il senso [dell'espressione Maestro] è solo la sua qualificazione alla Maestria ed all'istruzione spirituale, per la sua padronanza di questa stazione, la sua indipendenza ed autonomia⁽¹²⁾.

Il mio scopo in questo breve trattato è quello di spiegare la stazione della Maestria ed i suoi requisiti, la stazione dell'aspirante ed i suoi requisiti, come deve comportarsi la gente della via di Allah e come essi devono trattare la via di Allah, sia Egli esaltato: per questo l'ho intitolato "*La regola stabilita in modo inequivocabile sulle condizioni che sono indispensabili per la gente della via di Allah*". Invero l'epoca attuale è piena di false e grandi pretese: non c'è aspirante veridico che percorra la via con piede fermo, né Maestro realizzato che gli dia il buon consiglio, lo faccia uscire dalla frivolezza (*ru'ūna*) della sua anima e dalla sua ammirazione per la sua opinione, e

10 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-ṣiddīqūn*)" (Cor. LVII-19). Il confessore è colui che crede in Allah e nel Suo Inviato sulla parola di colui che informa (*muhbir*) 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-Ġīlānī, nell'ultimo capitolo del suo *Al-gunya li ṭālibī ṭarīqat al-haqq*, precisa che "il veridico (*sādiq*) 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".

11 Mentre non si può essere padre se non si ha un figlio, si può essere Maestro anche senza un discepolo, poiché la Maestria è una funzione che viene conferita da chi già la possiede e non dal fatto di avere un discepolo, come d'altra parte verrà spiegato nel seguito del testo.

12 Quando Virgilio si commiata da Dante, avendo completato il suo ruolo di Maestro, gli dice: "*Non aspettar mio dir più né mio cenno: libero, dritto e sano è tuo arbitrio, e fallo fora non fare a suo senno: per ch'io te sovra te corono e mitrio*" (Purgatorio, XXVII, 139-142).

gli faccia capire la via del Vero ⁽¹³⁾. L'aspirante pretende di avere la Maestria e la supremazia e tutto questo è confusione e illusione.

Sappi che la stazione del chiamare ad Allah, che è la stazione della Maestria, è la stazione della Profezia e dell'Eredità perfetta, e chi vi arriva viene chiamato Profeta nell'epoca della Profezia e viene chiamato Maestro, Erede ed istruttore spirituale quando si tratta di coloro che hanno scienza di Allah senza essere dei Profeti ⁽¹⁴⁾. Ciò corrisponde a quanto hanno detto i signori della gente della via di Allah: "Chi non ha un istruttore, il suo istruttore è Satana" ⁽¹⁵⁾ e Gabriele, su di lui la Pace è l'istruttore spirituale del Profeta, su di lui la Pace.

Al-Harawī, Allah abbia misericordia di lui, nel suo *Libro dei gradi dei penitenti* (*Kitāb darağāt at-tā'ibīn*) ⁽¹⁶⁾ ha pubblicato [uno *hadīf*], che cito sull'autorità dello sceriffo (*šarīf*) Ġamāluddīn Yūnus ibn Yaḥyā ibn Abī al-Ḥasan ⁽¹⁷⁾, discendente di al-'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib, che

13 Un quadro più ampio della situazione alla sua epoca si trova nella *Risālat riḥ al-quḍs*, alle pagine 70-92 dell'edizione pubblicata nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation, testo che è stato tradotto da Roger Boase e Farid Sahnoun in *Muhyiddīn ibn 'Arabī, a commemorative volume*, Element Books, 1993, pag. 47-54. Dopo otto secoli la situazione non può che essere peggiorata, ma le regole esposte da Ibn 'Arabī in questo trattato sono un valido strumento per discriminare i veri dai falsi istruttori spirituali, ed i veri aspiranti da quelli che hanno solo delle pretese senza fondamento.

14 Conformemente allo *hadīf* non recensito nelle raccolte canoniche: "I sapienti sono gli eredi dei Profeti". Ibn 'Arabī ha dedicato ad esso il capitolo 380 delle *Futūḥāt*.

15 Non ho trovato riportata questa frase in alcun'altra delle opere di Ibn 'Arabī che ho potuto consultare. Muḥammad ibn Abū Bakr ar-Rāzī, morto nell'anno 660 dall'Egira, nel suo *Kitāb ḥadā'iq al-ḥaqā'iq*, a pag. 272 dell'edizione *Maktabat at-ṭaqāfa ad-dīniyya*, Il Cairo, 2001, la attribuisce ad Abū Yazīd.

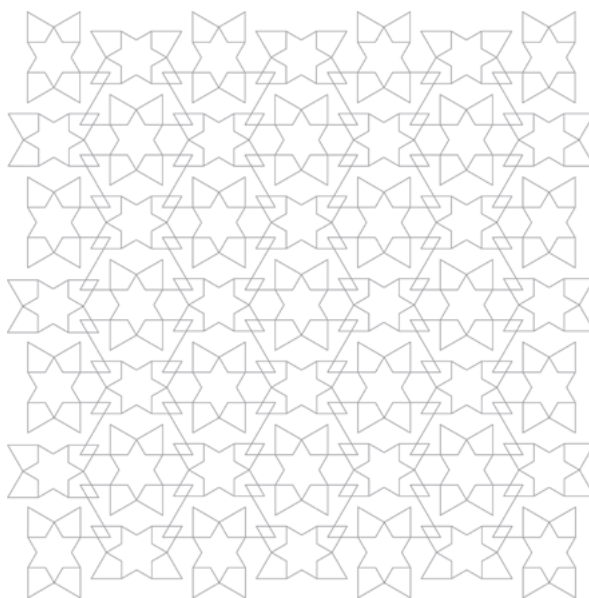
16 Quest'opera è anche menzionata nel suo *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 12 del primo volume dell'edizione Dār Sāder, Beirut, ma apparentemente non è rimasto alcun manoscritto di essa. Osman Yahya, nella sua *Histoire....* citata, a pag. 156 del primo volume la attribuisce a 'Abd Allāh al-Harawī al-Anṣārī, che Ibn 'Arabī menziona nel Cap. 167 [II 280.9] come autore del *Kitāb manāzil as-sā'irīn*, ma non risulta che 'Abd Allāh al-Anṣārī abbia mai scritto un'opera avente quel titolo. Nel *Kašf az-zunūn*, a pag. 745 dell'edizione pubblicata a Istanbul nel 1941, Ḥāğğī Ḥalīfa attribuisce quest'opera al dotto šāfi'ita Abū Muḥammad Ismā'īl ibn Ibrāhīm al-Qurrāb as-Saraḥsī al-Harawī, morto nell'anno 414 dall'Egira, ed a pag. 353 del secondo volume del *Kitāb muḥāḍarat al-abrār* il nome Ismā'īl ibn Ibrāhīm al-Harawī compare nella catena di trasmissione di una notificazione divina, seguito nell'ordine da 'Abd al-A'lā ibn 'Abd al-Wāḥid al-Mulayḥī, Abū l-Waqt 'Abd al-Awwal ibn 'Īsā as-Siğzī, e da Yūnus ibn Yaḥyā, come nell'esempio riportato nel seguito del testo. Ancora più esplicitamente, nel suo *Miškāt al-anwār*, a pag. 57 della traduzione di Stephen Hirtenstein e Martin Notcutt, *Divine Sayings*, Anqa Publishing, 2008, Ibn 'Arabī attribuisce il *Kitāb darağāt at-tā'ibīn* a Ismā'īl al-Harawī.

17 Si tratta dello Šayḥ al-Qaṣṣār, che si chiamava Ġamāluddīn Yūnus ibn Yaḥyā ibn Abī al-Ḥasan al-Hāsimī al-'Abbāsī, morto nell'anno 608 dall'Egira. Originario di Bagdād risiedeva alla Mecca all'epoca in cui Ibn 'Arabī la visitò per la prima volta e gli trasmise non solo numerosi *hadīf*, tra cui l'intero *Šaḥīḥ* di al-Buḥārī, come riferito nell'*Iğāza* [cfr. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Autobiografia de Ibn 'Arabī*, pag. 115], ma anche l'investitura iniziatica (*ḥirqa*) che a sua volta aveva ricevuto da 'Abd al-Qādir al-Ġīlī.

Nelle *Futūḥāt* egli viene menzionato nella Introduzione [I 32.8] e nei capitoli 64 [I 309.20], 178 [338.16 e 348.10 e 23], 198 [II 407.15] e 560 [IV 524.5]. Nel *Kitāb al-kawkab ad-durrī* è citato 17 volte e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār* 36 volte; l'episodio dell'investitura è riportato nel *Kitāb nasab al-ḥirqa*, a pag. 33 dell'edizione curata da

me lo ha trasmesso facendomelo recitare davanti a lui nel territorio sacro [della Mecca] di fronte all'angolo yemenita della venerata Ka'ba nell'anno 599 [dall'Egira], dicendo: "Abū al-Waqt 'Abd al-Awwal ibn 'Īsā as-Siġzī ci ha raccontato che 'Abd al-A'lā ibn 'Abd al-Wāḥid al-Mulayḥī ha riferito da parte sua [al-Harawī] che Allah, sia Egli esaltato, fece scendere un Angelo sull'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, mentre Gabriele, su di lui la Pace, si trovava con lui, e [quest'Angelo] gli disse: "O Muḥammad, Allah ti lascia la scelta tra Profeta servitore e Profeta Re". Gabriele, su di lui la Pace, gli fece cenno di essere modesto ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rispose [all'Angelo]: "Profeta servitore"."¹⁸⁾

Il nostro intento nel riportare questo *ḥadīth* è di mostrare l'insegnamento di Gabriele al Profeta, su entrambi la Pace, e come [il Profeta] ha scelto ciò che [Gabriele] ha scelto per lui. In questa occasione Gabriele ha svolto il ruolo del Maestro che insegna, mentre la stazione di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, era quella di colui che apprende.



Claude Addas, *Dār al-Qubba az-Zarqā'*, Marrakesh, 2000.

18 *Ḥadīth* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nel Cap. 560 [IV 529.10] delle *Futūḥāt*, nel *Miškāt al-anwār*, a pag. 57 della traduzione citata, nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 141 del secondo volume dell'edizione Dār Sādir, e nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 374 dell'edizione citata, ove precisa che l'Angelo disceso era Isrāfīl.

.....

Dello stesso genere è il detto di Allah, sia Egli esaltato: “Non affrettarti nel Corano prima che la sua rivelazione a te sia completata” (Cor. XX-114), il Suo detto, sia Egli esaltato: “Non muovere con esso la tua lingua per affrettarti in esso: spetta a Noi metterlo insieme e recitarlo, quindi quando Noi lo recitiamo segui la sua recitazione” (Cor. LXXV-16 a 18) ⁽¹⁹⁾, ed il suo detto, su di lui la Pace: “Invero Allah mi ha educato ed ha reso bella la mia educazione (*adab*)” ⁽²⁰⁾.

È indispensabile qualcuno che educi, cioè l'istruttore spirituale, poiché questa via, essendo la più eccelsa ed elevata, è circondata da ogni lato da pericoli, ostacoli e cose micidiali, e la può percorrere solo uno coraggioso ed intrepido accompagnato da una guida esperta: solo così la faccenda sarà profittevole. Il Maestro deve dare al suo grado ciò che gli spetta e l'aspirante deve dare alla sua via ciò che le spetta.

19 Nel Cap. 2 [I 83.6] Ibn ‘Arabī, riferendosi ai due aspetti della rivelazione (*wahy*), cioè del Libro come Sintesi (*qur’ān*) e come Criterio (*furqān*), precisa: “La rivelazione del Corano è la prima rivelazione. Per noi, per via dello svelamento, il Criterio arrivò all’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, come Corano sintetico, senza divisione in versetti e Sure. Per questo egli, su di lui la Pace, si affrettò in esso quando discese su di lui Gabriele, su di lui la Pace, con il Criterio. Gli venne detto: “Non affrettarti nel Corano” (Cor. XX-114) che è presso di te, poiché lo comunicheresti in modo sintetico e quindi non verresti compreso, “prima che la sua rivelazione” come Criterio “non sia stata completata per te”, e di: “O mio Signore, accrescimi in scienza” (Cor. *ibidem*) con l’esposizione dettagliata dei significati che hai sintetizzato in me”. E già il Vero aveva alluso segretamente a ciò dicendo: “Invero lo abbiamo fatto scendere in una notte” (Cor. XLIV-3) e non ha detto “una parte di esso”, poi ha detto: “in esso viene dettagliato ogni ordine saggio” (Cor. *ibidem*) e questa è la rivelazione del Criterio, ed è l’altro dei due aspetti”. Nel Cap. 369 [III 400.16] aggiunge: “Lo Spirito fedele, Gabriele, su di lui la Pace, è l’insegnante degli Inviati ed il loro istruttore. Quando rivelò a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, egli si affrettò nel Corano prima che la rivelazione fosse completata per lui, per far sapere (*li-yu’limu*) ad Allah la situazione, e cioè che Allah Si era incaricato del suo insegnamento tramite il volto specifico che l’Angelo non percepisce e che Allah aveva fatto dell’Angelo che discende con la rivelazione una forma che vela [la realtà]. Poi Egli, sia esaltato, gli ha ordinato riguardo a ciò che gli aveva rivelato: “Non muovere con esso la tua lingua per affrettarti in esso” (Cor. LXXV-16), per *adab* nei confronti del suo istruttore [cioè Gabriele]. Egli [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, ha detto: “Invero Allah mi ha educato ed ha reso bella la mia educazione”, e ciò conferma che Allah stesso Si è fatto carico del suo insegnamento. [...] Per questo il Profeta ha detto: “Invero Allah mi ha educato [...]” menzionando solo Allah, senza accennare a un intermediario o all’Angelo”.

20 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ‘Arabī lo menziona sedici volte nelle *Futūḥāt*, talora con la variante *ḥassana* invece di *aḥsana*. Nel Cap. 168 [II 284.29] parlando delle quattro classi di *adab* precisa: “La prima classe è l’*adab* della Legge: si tratta dell’*adab* divino che Allah Si è fatto carico di insegnare con la rivelazione e l’ispirazione. Con esso ha educato il Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, e con esso il Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, ha educato noi, ed essi [coloro che hanno imparato l’*adab*] sono educati educatori”.



Sezione

Sappi che la stazione della Maestria non è la meta, poiché anche il Maestro è uno che cerca dal suo Signore ciò che non possiede ⁽²¹⁾; Allah ha detto al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “E di: O mio Signore, accrescimi in scienza” (Cor. XX-114).

La qualità dell'istruttore spirituale è quella di riconoscere i propositi improvvisi (*hawāṭir*) psichici, satanici, angelici e dominicali⁽²²⁾; di conoscere la loro provenienza, i loro moti esteriori, le malattie ed infermità che essi comportano e che inficiano la salute dell'arrivo all'essenza della verità; conoscere i rimedi, le loro peculiarità ed i momenti in cui l'aspirante deve usarli; conoscere i temperamenti; conoscere gli ostacoli e gli attaccamenti esteriori, come i genitori, i figli, la moglie e chi detiene il potere temporale; conoscere il modo di trattarli con diplomazia e di strappare dalle loro mani l'aspirante che ne è affetto ⁽²³⁾. Tutto questo se l'aspirante nutre un sincero desiderio di seguire la via di Allah, poiché in caso contrario è inutile.

Tra le condizioni del Maestro vi è quella di non lasciar che l'aspirante abbandoni mai la sua dimora se non con la sua autorizzazione per una necessità per la quale egli lo fa partire.

Tra le sue condizioni vi è quella di punire l'aspirante per ogni sbaglio che commette: non c'è modo che egli possa perdonargli un passo falso poiché se lo fa non soddisfa ciò che esige la stazione in cui si trova, essendo in tal caso un Imām che inganna il suo gregge e non rispetta l'ordine inviolabile del suo Signore, in quanto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “A chi ci rivela il suo errore (*safḥa*) noi applicheremo la pena” ⁽²⁴⁾. Per questo è posto come condizione all'aspirante di non nascondere [al Maestro] nulla di ciò che gli viene in mente e di ciò che gli capita nel suo stato (*ḥāl*).

Il medico quando non sa distinguere le erbe e le piante medicinali e non conosce la composizione dei rimedi è fatale per il malato. La scienza senza la visione non serve ed

21 Un analogo passo si trova nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 110 del manoscritto Ḥusein Celebi 447.

22 Su questo argomento si può consultare la traduzione di Placido Fontanesi del Cap. 55, “La conoscenza dei propositi satanici”, pubblicata nel n. 58-59 della *Rivista di Studi Tradizionali*, gennaio-dicembre 1983, pag. 17-32, ora accessibile anche online sul sito della MIAS-Latina.

23 Un elenco ancora più dettagliato si trova nel Cap. 181, dedicato alla venerazione dei Maestri spirituali e tradotto da William C. Chittick in *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, 1989, pag. 271-273.

24 *Ḥadīṭ* riportato da Mālik, XLI-12. Nella traduzione pubblicata da Roberto Tottoli, *al-Muwattaʿ, manuale di legge islamica*, Einaudi, 2011, esso è riportato a pag. 636. Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 83 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, dopo averlo citato Ibn ʿArabī riporta la seguente frase del Profeta: “Se Fāṭima figlia di Muḥammad avesse rubato, le taglierei la mano”, *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXII-18, e da Muslim, XXIX-11.

è quindi indispensabile l'occhio della certezza: non vedi che se l'erborista vuol far morire l'ammalato, anche se il medico gli ha descritto il rimedio che sa essere efficace ma non ne conosce l'aspetto fisico e quindi si affida per esso all'erborista, questi gli darà ciò che farà morire l'ammalato dicendogli: "Ecco ciò che hai chiesto", ed il medico lo farà bere all'ammalato che così morirà? E la colpa sarà a carico del medico e dell'erborista, poiché è dovere del medico somministrare al paziente solo ciò di cui conosce l'aspetto e le caratteristiche fisiche. Allo stesso modo quando il Maestro non ha gusto spirituale ma ha appreso la via solo dai libri e dalla bocca degli iniziati e si mette così ad educare l'aspirante, cercando solo il rango ed il predominio, egli è letale per chi lo segue, poiché non conosce il punto di arrivo del postulante né il suo punto di partenza. È quindi indispensabile che il Maestro detenga la tradizione (*dīn*) dei Profeti, la capacità curativa dei medici e la diplomazia dei Re: solo allora si potrà chiamare istruttore spirituale.

Il Maestro non deve accettare un aspirante finché non lo ha messo alla prova: tra le sue condizioni vi è quella di tener conto dei respiri e dei gesti dell'aspirante e di metterlo alle strette per valutare quanto egli sia sincero nel volerlo seguire, poiché si tratta della via della durezza, e l'agio (*ruhāʿ*) non vi ha accesso.

In effetti le facilitazioni (*ruḥas*) riguardano solo la gente comune ⁽²⁵⁾, poiché essa si accontenta del fatto che le venga specificamente riconosciuta la fede e si limita a fare ciò che Allah le ha imposto come obbligo, senza alcuna aggiunta. Chi cerca ciò che è più prezioso (*anfās*) ed in più del rango della gente comune deve inevitabilmente gustare le avversità che incontrerà per ottenerlo; chi vuole vedere la perla faccia a faccia deve sopportare l'oscurità del mare in cui essa si trova e trattenere lo spirito della vita dal diffondersi. Chi si immerge nel mare non trattiene forse il suo respiro? Realizza ciò che ho menzionato.

Il nostro Imām Abū Madyan diceva: "Cosa hanno in comune l'aspirante e le facilitazioni?". Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "E coloro che si sforzano per Noi li guideremo sui Nostri sentieri" (Cor. XXIX-69) ⁽²⁶⁾.

25 Questa affermazione è attenuata da quanto Ibn 'Arabī precisa nel Cap. 73, questione IV [II 43.10]: "Quanto a colui per cui le difficoltà (*asākīr*) consistono negli obblighi severi (*ʿazāʾim*), il suo punto di arrivo (*muntahā*) sono le facilitazioni (*ruḥas*) per mezzo di due vie. La prima via è l'unità dell'amore (*maḥabba*) [divino] in entrambe e quindi il loro punto di arrivo è la contemplazione diretta di esso [amore]. È ciò a cui egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, alludeva con il suo detto: "Invero Allah ama che le Sue facilitazioni vengano compiute, così come ama che i Suoi ordini severi vengano compiuti", e quindi si risolve l'impegno (*ʿaqd*) di attenersi agli obblighi severi per questa contemplazione, perché sfugge ad esso in virtù della scienza di Allah, nella misura in cui lo elude attenendosi alla facilitazione. L'altra via li porta ad arrivare alla contemplazione diretta che il Suo essere negli obblighi severi è identico al Suo essere nelle facilitazioni, ed essi non hanno alcuna attribuzione in alcuna delle due [categorie] e quindi si risolve ciò che essi hanno pattuito per mezzo di una risoluzione (*inḥilāl*) essenziale, in cui essi non fanno alcuno sforzo (*ta'ammul*)".

26 Questa è la lettura più esteriore del versetto, e più confacente a questo testo, ma per Ibn 'Arabī vi è anche



E tu dove stai? Dopo il combattimento [interiore] diventano chiari i sentieri ed è allora che si percorrono: si tratta di un viaggio ed “il viaggio è una porzione del castigo”⁽²⁷⁾ e quindi tu passi da tormento a tormento, senza tregua.

Tra le condizioni del Maestro è quella di non sedere nella stazione della Maestria a meno che non lo abbia fatto stare in essa il suo istruttore spirituale o il suo Signore, per mezzo di ciò che Egli gli proietta nel suo segreto (*sirr*) secondo la modalità che gli è nota con il suo Signore nell'apprendere da Lui⁽²⁸⁾.

Tra le sue condizioni è che quando parla di un argomento e qualcuno solleva un'obiezione riguardo ad esso egli deve interrompere il discorso, in quanto essi [i Maestri], Allah sia soddisfatto di loro, non parlano in presenza di qualcuno che li contraddice. Le loro scienze non ammettono discussione, poiché sono un'eredità profetica, ed egli, su di lui la *ṣalāt* e la Pace, quando veniva contraddetto diceva: “Non si deve discutere con un Profeta”⁽²⁹⁾.

un'altra lettura più profonda, in cui il senso del versetto è: “E coloro che combattono in Noi...”. Nel Cap. 76 [II 148.14] egli afferma: “Poiché il motivo del combattimento sono atti che scaturiscono da coloro che ci è stato ordinato di uccidere e di combattere - e questi atti sono gli atti di Allah - noi non combattiamo se non in Lui, non contro il nemico, poiché non sarebbe un nemico se non fosse per essi. E quando noi combattiamo in Lui e ci diventa chiaro, per il Suo detto, che se combattiamo in Lui Egli ci guida sulle Sue vie, cioè ci spiega le loro [degli atti] vie, noi entriamo in esse. Allora non vediamo un altro quando combattiamo e chiediamo perdono ad Allah per ciò che ha luogo da parte nostra. Fa parte delle vie [di Allah] la contemplazione che ciò che accade da parte nostra è Lui che lo fa accadere, non noi. E noi chiediamo perdono ad Allah, cioè Gli chiediamo di non essere un ricettacolo per la manifestazione di un'opera in cui Egli descrive Se stesso come avverso ad essa. È saldamente affermato che non c'è nell'esistenza altri che Allah e quindi non combatte in Lui se non Lui, ma se non ci avesse guidato sulle Sue vie, noi non lo comprenderemmo. Per questo ha concluso il versetto dicendo: “Invero Allah è con coloro che operano bene”, e operare bene (*ihsān*) è adorare Allah come se tu Lo vedessi, e se Lo vedi sai che la guerra viene da Lui ed è in Lui”.

27 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXVI-19, LVI-136, LXX-30, Muslim, XXXIII-179, ad-Dārimī, XIX-40, Mālik, LIV-39, e da Ibn Ḥanbal, II-236, 445 e 496. Ibn 'Arabī lo riporta anche nel Cap. 559 [IV 370.11].

28 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 100 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, Ibn 'Arabī precisa: “In questa Via ciascuno ha bisogno di un segno rivelatore (*alāma*), tra lui ed il suo Signore, in ciò che apprende dal suo Signore, cioè per la via che il suo Signore ha lodato, in quanto tutto viene da Lui, sennonché Egli, sia esaltato, ha suddiviso la modalità in cui ciò avviene, facendo sì che fosse per il tramite di un'anima, di un Angelo, di un demone, o senza tramite [cioè diretta]”.

29 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, III-29, LVI-176, LVIII-6, LXIV-83, Muslim, XXV-2, e da Ibn Ḥanbal, I-222. Ibn 'Arabī lo riporta anche nei capitoli 61 [I 298.17], 198 [II 419.26] e 326 [III 98.13].

.....

Ciò perché le conoscenze divine e le sottili allusioni dominicali esulano dalle capacità della ragione in quanto facoltà di considerazione, non in quanto ricettiva ⁽³⁰⁾, e non resta riguardo ad esse [altra via] che lo svelamento (*kašf*).

Quando qualcuno comunica ciò che ha visto e contemplato non è lecito per chi ascolta mettere in discussione ciò che ha riferito, bensì è suo dovere nella norma della via di prestarvi fede, se è un aspirante, e di accettarlo se è un profano (*ağnabī*): se l'aspirante non è convinto della veridicità del Maestro in ciò che dice quando mai avrà successo?

Per questo, quando vedi che il Maestro lascia che l'aspirante gli chieda di dimostrare le questioni con gli argomenti tradizionali e razionali senza rimproverarlo ed abbandonarlo ad essi, egli viene meno alla sua funzione, poiché l'aspirante non deve parlare se non di ciò che ha contemplato e visto, altrimenti deve tacere, ed è vietato per lui pensare e gli è interdetto di esaminare le prove.

Ogni Maestro che lascia stare il suo aspirante in un simile stato non lo sta guidando, bensì si sta adoperando alla sua rovina, a raddoppiare i suoi veli e ad allontanarlo dalla porta del suo Signore. Quando il Maestro vede che l'aspirante è incline ad usare la ragione nelle questioni speculative e non ricorre al suo parere riguardo a ciò che gli ha indicato, la cosa migliore da fare è di allontanarlo dalla sua dimora, poiché egli corromperà il resto dei suoi compagni e lui stesso non prospererà.

Gli aspiranti sono le spose di Allah ⁽³¹⁾, come *hūri* custodite nei padiglioni ⁽³²⁾ ed il loro sguardo si astiene ⁽³³⁾ da ogni vista che non sia quella a cui li dirige il Maestro.

È un obbligo per il Maestro, quando sa che nel cuore dell'aspirante è venuta meno la venerazione verso di lui, allontanarlo con diplomazia dalla sua dimora poiché egli è il più grande dei suoi nemici, come è stato detto:

30 Nella prima questione del credo dell'élite, contenuto nell'Introduzione delle *Futūhāt* [I 41.4] Ibn 'Arabī afferma: "Ora, la nostra ragione ha un limite a cui si arresta, nella misura in cui essa riflette, non nella misura in cui essa è ricettiva [all'ispirazione divina]", e nel Cap. 3 [I 94.31] spiega: "Non è possibile che la ragione comprenda (*yudriku*) 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, il suo regime è solo che essa comprenda ed afferri ciò che le si presenta, e talvolta Allah le fa dono della Sua conoscenza 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, è però in grado di riceverla".

31 Questa espressione ricorre anche nel Cap. 5 [I 103.34] e nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 184 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, ma in entrambi i casi è riferita ad iniziati di grado molto elevato.

32 Riferimento a Cor. LV-72.

33 Riferimento a Cor. LV-56.

⋮

*Stai in guardia dal tuo nemico una volta e stai in guardia dal tuo amico mille volte,
poiché l'amico può allontanarsi e sapere più di altri come danneggiarti.* ⁽³⁴⁾

[Il Maestro] lo deve occupare con gli aspetti esteriori della Legge tradizionale e con la via di adorazione che è prediletta dalla gente comune, chiudendo la porta tra lui ed il resto dei suoi figli [spirituali], poiché non c'è nulla di più nocivo per l'aspirante che la compagnia di chi è ostile.

Il Maestro ha tre tipi di sessione (*mağlis*): una sessione per la gente comune, una sessione per i suoi compagni ed una sessione specifica per ogni aspirante preso da solo. Quanto alla sessione della gente comune egli non deve lasciare che nessuno degli aspiranti assista ad essa, poiché se li lascerà assistere si comporterà male nei loro confronti.

La condizione che deve rispettare nella sessione della gente comune è di non esulare dalla menzione degli effetti dei comportamenti [propri della Via] quanto a stati spirituali e carismi, dell'osservanza che hanno gli uomini di Allah riguardo all'*adab* della Legge e del loro rispetto per essa.

La condizione che deve rispettare nella sessione dell'élite [cioè dei suoi compagni] è di non esulare dalla menzione degli effetti dello *dikr*, del ritiro spirituale (*ḥalwa*) e della disciplina, e dalla spiegazione dei sentieri correlati alla Verità (*innīyya*) ⁽³⁵⁾ nel Suo detto: “Noi li guideremo sui Nostri sentieri” (Cor. XXIX-69)

La condizione che deve rispettare nella sessione dedicata singolarmente ad uno dei suoi compagni è di riprenderlo, sgridarlo e rimproverarlo, poiché lo stato in cui si presenta l'aspirante a lui è difettoso e vile, facendogli notare la bassezza e incompletezza della sua aspirazione (*himma*) e non lusingandolo per il suo stato.

34 Ibn 'Arabī riporta questi versi nel Cap. 177 [II 314.16], nel Cap. 560 [IV 550.12], ove precisa: “Abū Bakr Muḥammad ibn Ḥalaf ibn Ṣāf al-Laḥmī, mio Maestro nella recitazione [nella sua moschea] di Qaws al-Ḥaniyya a Siviglia, Allah abbia misericordia di lui, ci ha ripetuto molte volte nelle sue lezioni questi versi, a guisa di raccomandazione”, e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, Dār Ṣāder, Beirut, senza data, Vol.II, pag.309. In Italia ricorre il detto: “Dagli amici mi guardi Iddio, che dai nemici mi guardo io”.

35 I termini *innīyya*, *anāya* e *huwīyya*, quando riferiti al Principio, derivano dai pronomi usati nel Corano per indicare Allah, mediante l'aggiunta del suffisso *īyya*. *Innī*, che è composto dalla particella *inna*, corroborativa della verità del predicato, e dal pronome suffisso *ī*, ricorre ad esempio in Cor. XX-12. Nel Cap. 287 [II 636.24] Ibn 'Arabī afferma che “la *innīyya* è un'espressione che indica la Verità essenziale (*ḥaqīqa*) sotto il profilo dell'Unità (*aḥadiyya*)”, e nel Cap. 428, che è dedicato alla *innīyya*, [IV 41.2] ribadisce che “la *innīyya* di una cosa è la sua verità essenziale, nel linguaggio tecnico degli iniziati”. Inoltre, nel suo *Kitāb mašāhid al-asrār*, a pag 95 dell'edizione curata da Suad Hakim e Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, 1996, precisa che “la *innīyya* è unificata e la Personalità (*huwīyya*) è moltiplicata”, per cui quando nel Cap. 73, questione CLIII [II 130.8] alla domanda: “Che cos'è la *innīyya*?” Ibn 'Arabī risponde: “La Verità essenziale quanto alla correlazione”, la correlazione non è riferita ad “altro”, ma alla prima persona del discorso.

Il Maestro deve avere un momento da dedicare al suo Signore, necessariamente, e non fare affidamento sulla forza della presenza (*ḥudūr*)⁽³⁶⁾ che ha acquisito, poiché [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, diceva: “Vi è un momento per me in cui solo il mio Signore mi comprende”⁽³⁷⁾. Ciò è dovuto al fatto che l’anima acquisisce questa forza solo continuando nell’abito (*āda*) della presenza e lasciando da parte ciò che è altro che Allah, sia esteriormente che interiormente; ma allo stesso modo essa torna indietro in virtù dell’abito opposto, tanto più che la sua inclinazione naturale la aiuta in questo. Quando il Maestro non ricerca ogni giorno il suo stato spirituale, per mezzo di ciò che gli ha permesso di ottenere la stabilizzazione (*tamkīn*)⁽³⁸⁾ in esso, è ingannato in quanto l’abito lo deruba [della presenza] e l’indole naturale lo trascina: quando cercherà un’ora di solitudine avrà perduto la familiarità e troverà al suo posto la desolazione, e lo stesso succederà per il suo abbandono fiducioso [ad Allah (*tawakkul*)], per il suo ricordarsi [di Lui] e per ogni stato che l’anima ha acquisito ma che non corrisponde alla sua indole naturale, poiché tutto ciò se ne va rapidamente. Abbiamo visto dei Maestri che sono decaduti e chiediamo ad Allah, per noi e per loro, di esserne esentati.

Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “L’uomo è stato creato inquieto: quando lo colpisce il male è angosciato e quando lo colpisce il bene è protervo” (Cor. LXX-19 a 21) ed ha riunito in questo versetto tutti i vizi dell’anima, spiegando in esso che le virtù acquisite dall’anima non fanno parte della sua indole naturale. Pertanto è necessario fare attenzione [per conservarle].

Tra le sue condizioni, quando l’aspirante gli descrive una visione che ha avuto in sogno, o uno svelamento che ha avuto, o una contemplazione in cui ha visto qualcosa, vi è quella di

36 Come spiega Ibn ‘Arabī nel Cap. 245 [II 543.34] questo termine indica la presenza del servitore con Allah, non la Presenza di Allah. Per chiarire il significato di *ḥudūr* può essere utile l’esempio riportato nel Cap. 69 [I 415.17]: “Chi durante la *ṣalāt* vede altro [che sè ed il suo Signore] è deprivato della contemplazione del Vero [...] e chi si trova in questa condizione non sta facendo la *ṣalāt* [...] e chi non ha fatto la *ṣalāt* non ha avuto un colloquio [con il Vero], poiché il colloquio con il Vero non si fa a parole bensì soltanto mediante la presenza con Lui. Colui che dice: “La lode spetta ad Allah, il Signore dei Mondi” – quando il servitore non è presente con Allah – è la lingua del servitore, non la sua entità e la sua realtà essenziale, ed Allah dice: “Mi ha lodato la lingua del Mio servitore, non il Mio servitore che è tenuto a colloquiare con Me”. Quando invece chi parla è presente mentre parla, Allah dice: “Mi ha lodato il Mio servitore” [...] e quando il servitore è presente la sua presenza include anche quella della lingua e di tutte le sue membra”. Quindi la recitazione di chi sta pensando ad altro è un puro *flatus vocis*, e ne trae beneficio solo l’organo della parola, non colui che recita, poiché è assente. Oltre che con presenza, si potrebbe tradurre *ḥudūr* anche con partecipazione consapevole e con concentrazione.

37 *Hadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ‘Arabī lo riporta nei capitoli 70 [I 564.19], 71 [I 626.35], 148 [II 239.33], 314 [III 56.14], 369 [III 363.19] e 424 [IV 37.18].

38 Nel linguaggio tecnico del Taṣawwuf questo termine si contrappone spesso a *talwīn*, che significa colorazione, cioè il continuo passare da un colore all’altro, da uno stato ad un altro, ma per Ibn ‘Arabī la vera stabilizzazione è la stabilizzazione nella colorazione, come precisa nei capitoli 73, questione CLIII [II 131.29], 194 [II 387.6] e 212 [II 499.30].

non commentarle assolutamente, bensì di imporgli quelle opere che allontanano il danno ed il velo che tali cose comportano, o che che lo fanno salire a qualcosa di più elevato. Ogniqualvolta il Maestro commenta ciò che l'aspirante ha riportato gli arreca danno poiché nella sua anima scadrà la venerazione verso il Maestro nella misura in cui gli avrà parlato apertamente, e nella misura in cui la venerazione scadrà nel cuore dell'aspirante prenderà posto in esso la riluttanza nei confronti di ciò che questo Maestro gli indica, e quando ha luogo la riluttanza nell'apprendere viene meno la messa in opera e quando l'aspirante cessa di mettere in opera [ciò che gli è stato indicato] ha luogo il velo e l'allontanamento ed egli uscirà dal regime della Via per sempre e sarà simile ad un cane. Chiediamo ad Allah, per noi e per tutti i musulmani, di esserne esentati.

Tra le condizioni del Maestro vi è quella di non lasciare che l'aspirante frequenti qualcuno che non sia uno dei suoi fratelli che sono insieme a lui sotto la sua giurisdizione, né che faccia delle visite o che le riceva, né che rivolga la parola a qualcuno in bene o in male, né che parli con i suoi fratelli dei carismi che gli sono capitati o di ciò che gli arriva (*wārid*)⁽³⁹⁾. Ogniqualvolta il Maestro permette che una di queste cose avvengano gli arreca danno.

Tra le sue condizioni vi è quella di non incontrare i suoi discepoli se non una sola volta, di giorno e di notte, e di avere un angolo (*zāwiya*) solo per lui, a cui non abbia accesso alcuno dei suoi figli [spirituali] ad eccezione di chi si è distinto [per eccellenza] per lui. Ancor meglio è evitare questo e far sì che nella sua *zāwiya* non veda il soffio (*nafas*) di alcuna creatura, poiché questo soffio influisce sul suo stato in proporzione alla spiritualità di chi lo emette, ed a causa di questo soffio lo stato del Maestro nel suo ritiro con il suo Signore potrebbe venire alterato. Non tutti i Maestri lo sanno: egli deve quindi avere una *zāwiya* [diversa] in cui riunirsi con i suoi compagni.

39 Nel Cap. 265 [II 566.15] Ibn 'Arabī precisa: "Secondo gli iniziati (*qawm*) ed anche secondo noi, il "*wārid*" è ciò che arriva sul cuore da ogni Nome divino. Il discorso qui verte sul fatto che esso arriva non su ciò con cui arriva. Esso può apportare sobrietà od ebbrezza, contrazione o dilatazione, terrore o familiarità, e molte altre cose, ma si tratta sempre di *wārid*, sennonché gli iniziati nel loro linguaggio tecnico applicano questo nome ai propositi improvvisi (*hawātir*) lodevoli tra quelli che abbiamo menzionato. Devi sapere, fratello mio, che il *wārid*, in quanto tale, non è vincolato né dalla novità (*hudūt*), né dall'eternità, poiché Allah ha qualificato Se stesso, malgrado la Sua Eternità, con il venire (*ityān*): l'arrivo è un venire ed il *wārid* può avere diversi stati nel suo venire. Esso può arrivare d'improvviso, come l'irruzione (*huḡūm*) e le sorprese (*bawādiḥ*), o non d'improvviso ma piuttosto con la consapevolezza da parte di colui su cui arriva, mediante i segnali e la concatenazione delle circostanze che indicano l'arrivo di una determinata cosa, richiesta dalla predisposizione del ricettacolo. Ogni *wārid* divino porta solo beneficio e non c'è che un *wārid* divino, sia esso generato nel tempo (*kawmī*) o non generato nel tempo [cioè eterno]. Il beneficio che comporta ogni *wārid* è la scienza che viene ottenuta col suo arrivo da parte di colui su cui arriva, e non fa parte dei suoi requisiti il fatto che dia gioia o dolore, poiché ciò non fa parte del regime del *wārid*: il regime del *wārid* è la scienza che viene ottenuta, e ciò che va oltre a questo dipende da ciò che apporta, non da lui stesso".

⋮

Tra le sue condizioni vi è quella di assegnare ad ogni aspirante una *zāwiya* propria, nella quale egli stia da solo e nessun'altro possa entrarvi insieme a lui. È opportuno che il Maestro, quando decide di far stare l'aspirante in una *zāwiya*, vi entri prima di lui, faccia in essa due *rak'at*, e considerando la forza della spiritualità di quell'aspirante, la sua complessione e ciò che conferisce il suo stato, riunisca in queste due *rak'at* una sintesi [di aspirazioni] confacente allo stato di quell'aspirante, dopo di che lo farà entrare in essa. Se il Maestro farà così l'apertura spirituale (*fath*) si avvicinerà per quell'aspirante ed il suo bene sarà accelerato, grazie all'influenza spirituale (*baraka*) [del Maestro].

Il Maestro non deve mai lasciare che gli aspiranti si riuniscano senza di lui, se non quando lui stesso li convoca alla sua riunione (*ḥaḍra*), e quando invece li lascia riunirsi senza di lui arreca loro danno.

Il Maestro deve far sì che l'aspirante non sappia mai uno dei suoi movimenti, né che conosca un suo segreto o che si fermi da lui mentre dorme, mangia, beve o altre cose simili: egli deve manifestarsi loro nella più perfetta forma dell'incomparabilità, poiché quando l'aspirante si ferma da lui mentre è intento in una di queste cose egli viene sminuito ai suoi occhi, per la sua debolezza ⁽⁴⁰⁾.

È condizione del Maestro di non lasciare mai che l'aspirante assista ad una sessione di *samā'* ⁽⁴¹⁾, e quando il Maestro vede che il suo discepolo esce dalla sua *zāwiya* gli deve chiedere il motivo di tale uscita: se è uscito per fare un'abluzione va bene, ma se è uscito per qualcosa che si è presentato improvvisamente alla sua anima e che voleva esporre al Maestro, allora è dovere del Maestro rimproverarlo, dicendogli: “Quando vuoi incontrarmi per qualcosa che ti è capitato non hai che da cercarmi con la tua veridicità (*ṣidq*) ⁽⁴²⁾ e con l'orientamento della

40 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 159 del manoscritto Husein Celebi 447, riferendosi a questo passo Ibn 'Arabī precisa: “Non vedi che, nella nostra raccomandazione al Maestro, [abbiamo detto che] egli non deve lasciare che l'aspirante lo osservi mentre è in ritiro spirituale (*ḥalwa*), né mentre mangia, né mentre beve, né in alcuna di queste faccende naturali, poiché in tutto ciò il Maestro ha un comportamento divino derivante da un'esistenza divina realizzata? Di questo comportamento l'aspirante non conosce se non ciò che la gente comune fa abitualmente per il benessere umano naturale, e perciò il Maestro viene sminuito agli occhi di un siffatto aspirante, e quando [il Maestro] è sminuito viene meno il beneficio che si può trarre da lui. Tra le esortazioni di questo Maestro, nella sua istruzione iniziatica, vi è quella che un aspirante non osservi [il Maestro] in alcuna delle faccende naturali che la gente comune condivide con lui nella forma, poiché tra i due comportamenti vi è, per il gusto spirituale, una differenza di cui non hanno scienza se non i suoi compagni”.

41 Sul significato di questo termine rimando il lettore all'introduzione.

42 In arabo il termine *ṣidq* può indicare sia la sincerità, intesa come coerenza tra ciò che si dice e ciò che si pensa o crede, sia la veridicità, che oltre alla sincerità implica anche la coerenza con il vero; per questo a seconda del contesto l'ho tradotto talora con sincerità e talora con veridicità. Quanto allo stato ed alla stazione spirituale della veridicità, nel Cap. 136 [II 222.20] Ibn 'Arabī precisa: “La veridicità è intensità (*ṣidda*) e forza (*ṣalāba*) nella religione (*dīn*) e lo zelo (*gayra*) per Allah è tra le sue condizioni. Colui che l'ha realizzata (*mutahaqqiq*) possiede la

tua aspirazione (*himma*) sì da farmi venire da te: non abbandonare quindi la tua *zāwiya*”, e punirlo per questo facendogli vedere che lo evita e si allontana da lui, poiché così facendo necessariamente la *himma* dell’aspirante aumenterà.

Awḥād ad-Dīn Ḥāmid ibn Abī l-Faḥr al-Karmānī ⁽⁴³⁾ ci ha raccontato nella mia dimora nella città di Qūnya nel mese di Ṣafar dell’anno 602 quanto segue: “C’era tra di noi un uomo che si chiamava Abū Yūsuf al-Hamadānī e che da più di 60 anni esercitava la funzione di Maestro, godendo di grande stima ed avendo un grado elevato. Un certo giorno, mentre era nella sua *zāwiya*, gli venne improvvisamente il proposito di muoversi, anche se era solito uscire solo in occasione del [la *ṣalāt* del] venerdì, e questo proposito divenne più intenso ed egli non sapeva dove andare”. Disse [al-Karmānī]: “Montò allora il suo asino e lasciò che Allah lo guidasse dove voleva. L’asino uscì con lui e superando la porta della città si mise a marciare nel deserto finché arrivò ad una moschea diroccata ove si fermò. Il Maestro scese dall’asino ed entrò nella moschea, ove vide una persona col capo reclinato verso la spalla. Il Maestro disse: “Ebbi soggezione di lui, poi dopo un po’ egli sollevò il capo ed era un giovane dall’aspetto venerando, che mi disse: “O Abū Yūsuf, mi è sorta una questione””. Egli la descrisse ed il Maestro si mise a discorrere con lui di essa fino ad esaurirla, poi con affabilità gli disse: “Figlio mio, quando ti capita qualcosa vieni in città e chiedi di Abū Yūsuf ed io te ne parlerò, e non disturbarmi”. Disse [Abū Yūsuf]: “Egli mi lanciò uno sguardo e mi disse: “Quando mi capita qualcosa trovo sotto ogni pietra un Abū Yūsuf come te””, ed il Maestro commentò: “Capii che l’aspirante veridico fa muovere il Maestro con la sua veridicità”” ⁽⁴⁴⁾.

Fin dall’inizio e prima di tutto il Maestro deve educare l’aspirante alla certezza per quanto riguarda il nutrimento (*qūt*) ⁽⁴⁵⁾, poiché esso è il flagello degli aspiranti essendo la maggior parte di loro schiava del proprio ventre, ed è impossibile che la certezza si sviluppi nell’aspirante

.....
 facoltà di agire per mezzo dell’aspirazione (*al-fi’l bi-l-himma*), corrispondente alla forza della fede”.

43 Coetaneo di Ibn ‘Arabī ma nativo di Karmān o Kirmān, nell’attuale Iran, dopo aver viaggiato estesamente nel vicino oriente si trasferì a Bagdād ove morì nell’anno 635 dall’Egira. Ebbe migliaia di discepoli e l’unica opera scritta che rimane di lui sono le sue quartine persiane, tradotte da Bernard Weischer e Peter Lamborn Wilson in *Heart’s Witness*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Teheran, 1978. Ibn ‘Arabī lo incontrò per la prima volta a Qunya nell’anno 602 dall’Egira, e quello fu l’inizio di una trentennale amicizia, tale che Ibn ‘Arabī affidò ad Awḥād ad-dīn il compito di istruire suo figlio adottivo Ṣadruddīn al-Qūnawī. Su di lui si può consultare Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, 1989, pag. 269-274.

44 Lo stesso episodio è riportato nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 26 del manoscritto Ḥusein Celebi 447.

45 Nel Cap. 69 [I 521.27] Ibn ‘Arabī afferma: “Allah gli ha fatto sapere che provvederà necessariamente al suo sostentamento, che sia miscredente o credente, semplicemente perché è un essere vivente, ed ha detto, sia Egli esaltato: “Non c’è animale sulla Terra senza che Allah provveda al suo sostentamento” (Cor. XI-6), ma non ha detto quando, né da dove, e quindi non ha precisato il tempo ed il mezzo”, e nel Cap. 198 [II 477.2] aggiunge: “Allah ha dato sollievo ai credenti che non hanno la certezza giurando di dare il sostentamento [(...) con il Suo detto: “Nella Terra vi sono dei segni per coloro che hanno la certezza, come pure in voi stessi. Non vedete? E nel Cielo vi è il vostro sostentamento e ciò che vi è promesso]. Per il Signore dei Cieli e della Terra, ciò è una verità come il fatto che voi parlate” (Cor. LI-20 a 23)”.

quando il Maestro provvede al suo sostentamento. Pertanto il Maestro deve proibirgli [di sostentarsi con] ciò che possiede, metterlo in un luogo di cui nessuno sia al corrente, lontano dal passaggio delle creature, e lasciarlo lì seduto con Allah, sia Egli esaltato, in spoliazione ed in stato di purezza. Il Maestro gli darà sostentamento per mezzo della *himma*, ed in mancanza di essa lo farà con diplomazia, ma non dico come poiché sarebbe nocivo se l'aspirante lo sapesse. Se l'aspirante sarà veridico durante questa sessione, inevitabilmente Allah gli darà un'apertura o direttamente nella certezza, oppure in un sostentamento alimentare, affinché in questo modo gli sopraggiunga la certezza.

Il Maestro non deve lasciare che i suoi compagni facciano visita ad un altro Maestro, né che si intrattengano con i suoi compagni, poiché il danno sarebbe molto rapido per gli aspiranti. Quanto alla frequentazione dei compagni dell'altro Maestro, la ragione per cui ciò è dannoso è la seguente: può succedere che ciò che concorda con la passione (*hawā*) di un aspirante sia in contrasto con la passione di un altro aspirante, ma il Maestro non entra dall'aspirante se non dalla porta di ciò che contrasta la sua passione; se dunque ha indicato al primo aspirante di contrastare la sua passione e ciò concorda con la passione di quest'altro aspirante, il cui Maestro gli ha indicato di contrastarla, quest'altro aspirante crederà che la sua passione sia un modo per avvicinarsi ad Allah, trascurando il fatto che essa contrasta la passione del primo aspirante e che è per questo che il Maestro gliel'ha indicata. L'anima dell'aspirante sarà allora incline a seguire quest'altro Maestro immaginando che gli assegnerà ciò che ha assegnato all'altro aspirante e che concorda con la sua passione e contrasta però con quella dell'altro aspirante. Ma quando l'aspirante prova inclinazione verso l'altro Maestro, il primo decade nel suo cuore e quando questo succede e l'aspirante lo segue malgrado ciò, anche per un solo minuto, egli è un ipocrita e manca al suo patto con Allah, patto che il suo Maestro ha contratto con lui, di non nascondergli nulla di ciò che gli capita. Abbiamo visto molti di questi casi.

Se poi questo aspirante si affilia all'altro Maestro e si tratta di un vero Maestro, questi non può fare a meno di entrare da questo aspirante dalla porta di ciò che contrasta la sua passione, come aveva fatto il primo Maestro, mostrando così all'aspirante un aspetto diverso da quello che si attendeva, allora la sua anima sarà necessariamente incline verso il primo Maestro mentre l'altro decadrà dal suo cuore. Ma il primo Maestro non lo accetterà più perché non è attendibile, né veridico, ed egli sarà perduto, privo di successo, e nulla sortirà da lui.

Tutto questo si applica al Maestro nei confronti di quegli aspiranti che sono dediti al ritiro ed allo *dikr*, che non partecipano alle sessioni del Maestro con la gente comune, come abbiamo detto, e che non si frequentano gli uni con gli altri.



Ma se si tratta di coloro che assistono alle sessioni con la gente comune e che si riuniscono gli uni con gli altri, allora tutto ciò non si applica: non c'è inconveniente per loro nel fare visita ad altri Maestri e nel partecipare alla loro *baraka*, né il Maestro è in alcun modo imputabile per questo ⁽⁴⁶⁾.

Nel caso che abbiamo descritto prima la cosa peggiore è che inevitabilmente tornerà dai figli di questo mondo e parlerà male del suo Maestro e dei suoi fratelli, dicendo: “Se avessi trovato da loro la verità non mi sarei separato da loro”, discolpando se stesso e abbellendo ai figli di questo mondo lo stato in cui si trovano. Noi non diciamo se non ciò che abbiamo visto.

Pertanto il Maestro deve precludere questa porta solo a questa categoria dei suoi aspiranti, non a coloro che sono dediti agli esercizi di disciplina iniziatica (*riyādāt*), poiché la compagnia e la frequentazione delle creature, sopportando la loro molestia e grossolanità, fa parte della disciplina, mentre il nostro discorso riguarda coloro che sono dediti ai ritiri.

Gli uomini, ed anche gli aspiranti non sinceri, si immaginano che il Maestro proibisca ai suoi compagni di far visita agli altri Maestri e di intrattenersi con i loro compagni solo per il suo desiderio di supremazia e per invidia, ma tutto ciò è falso ed è una menzogna fabbricata contro i Maestri, poiché non è questa la loro stazione spirituale, Allah sia soddisfatto di loro.

In realtà quando il Maestro vede che un altro Maestro è superiore a lui deve dare il buon consiglio a se stesso e mettersi al servizio, insieme ai suoi discepoli, di quest'altro Maestro, poiché questo è ciò che è giusto fare, per lui e per i suoi compagni. E quando egli non si comporta in questo modo non è equo, né buon consigliere di se stesso, né dotato di [forte] aspirazione (*himma*), bensì di una aspirazione debole e scadente, oppure è desideroso della supremazia e del primato, e ciò nella Via di Allah è una mancanza. Non vedi che Muḥammad, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Se Mosè fosse vivo non potrebbe fare a meno di seguirmi”? ⁽⁴⁷⁾ E d'altra parte Gesù ed Elia, su di loro la Pace, sono [ora] sottomessi alla Legge di Muḥammad ⁽⁴⁸⁾, su di lui la Pace, ed è così che si addice che facciano i Maestri di questa Via.

46 Nel Cap. 181 [II 366.14] Ibn 'Arabī precisa: “Il principio è che come il Mondo non può esistere tra due Dei, né chi è tenuto all'osservanza delle regole tra due Inviati che hanno apportato Leggi diverse, né una moglie tra due mariti, così l'aspirante non può stare tra due Maestri se si tratta di un aspirante all'insegnamento iniziatico. Se invece si tratta di compagnia e non di insegnamento iniziatico allora non c'è inconveniente per lui nel frequentare tutti i Maestri, poiché non è sotto la loro giurisdizione, e questa frequentazione si chiama compagnia della *baraka*, ma così facendo non diventerà mai un uomo nella Via di Allah”.

47 *Hadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 10 [I 135.3 e 26], 12 [I 144.19], 29 [I 198.21], 36 [I 224.30], 42 [I 244.3], 69 [I 522.16], 73, questione CLIV [II 134.26], e 337 [III 141.7].

48 Nel Cap. 73 [II 5.22] Ibn 'Arabī precisa: “[Poiché] l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è morto dopo aver stabilito la Tradizione che non sarà abrogata e la Legge che non verrà modificata, tutti gli Inviati [viventi] sono entrati in questa legislazione tradizionale e la osservano. La Terra non è priva quindi di un Inviato vivente con il suo corpo non grossolano (*ḡasad*), che è il Polo del mondo umano; vi

Ed è dovere del Maestro vigilare sull'aspirante in ogni suo momento e sorvegliare le sue mosse, e se, quando l'aspirante fa qualcosa, il Maestro non lo interroga e non lo esamina al riguardo gli arreca danno e si comporta in modo non conforme al rango dei Maestri.

Abbiamo così menzionato alcuni dei doveri del Maestro che guida verso la Via di Allah, sia Egli esaltato, ed ora passeremo a menzionare per quanto ci è possibile, se Allah vuole, le condizioni dell'aspirante che vuole essere guidato.

Sezione sulle condizioni dell'aspirante che vuole essere guidato

È condizione dell'aspirante di seguire come Maestro solo colui verso il quale prova venerazione nel suo cuore.

Tra [le condizioni] vi è quella di fare un patto [di obbedienza] con lui, sia per ciò che gli aggrada che per ciò che gli ripugna ⁽⁴⁹⁾.

Tra esse vi è quella di non nascondere al suo Maestro nessuno dei propositi che gli sopravvengono.

Tra esse vi è quella di non contraddirlo assolutamente in nulla di ciò che viene da lui.

Tra le condizioni indispensabili dell'aspirante vi è la veridicità nella ricerca del Maestro.

Tra esse vi è quella di non osservare gli atti del Maestro e di non imitarlo, a meno che il Maestro non glielo ordini.

.....
 fossero anche mille Inviati, è necessario che uno di essi sia l'Imâm voluto. Dopo la morte di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, Allah ha fatto restare tre degli Inviati viventi con il loro corpo nella dimora di questo mondo: di essi fa parte Idrīs, su di lui la Pace, che è restato vivo con il suo corpo e che Allah ha fatto risiedere nel quarto Cielo [...] Sulla Terra ha fatto restare anche Elia e Gesù, entrambi Inviati ed osservanti la Tradizione Pura (*ad-dīn al-ḥanīfī*) che portò Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Questi tre, cioè Idrīs, Elia e Gesù, sono tra gli Inviati su cui tutti sono d'accordo che fossero Inviati; quanto al Ḥidr, che è il quarto, vi sono opinioni discordanti al suo riguardo, ma non per noi. Costoro stanno con i loro corpi nella dimora di questo mondo. Tutti insieme sono i Pilastri (*awtād*): due di essi sono gli Imâm ed uno è il Polo, che è il luogo dello sguardo di Allah sul Mondo. Gli Inviati dunque non mancano mai, né scompariranno da questa dimora fino al giorno della Resurrezione, benché non siano Inviati con una Legge abrogante e non si conformino ad altra Legge che a quella di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; ma la maggioranza degli uomini non lo sa”.

49 In uno *ḥadīṭ* recensito da al-Buḥārī, XCIII-43, Muslim, XXXIII-41, an-Nasāʾī, XXXIX-1 a 3, e da Ibn Hanbal, V-318, viene riportata la frase: “Abbiamo fatto un patto con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, di ascoltare e di obbedire, in ciò che ci aggrada e ciò che ci ripugna”. Ibn 'Arabī sottolinea l'importanza dell'ascolto e dell'obbedienza, in ciò che aggrada e ciò che ripugna, come requisito fondamentale di un patto, nei capitoli 42 [I 242.22], 48 [I 263.30], 72 [I 759.21] e 336 [I 137.1].



Tra esse vi è quella di non trasgredire l'ordine del suo Maestro e di non interpretare il suo discorso, bensì di attenersi alla lettera fintanto che non arriva alla porta delle allusioni (*išārāt*), poiché allora si dischiuderà per lui [il senso profondo].

Tra esse vi è quella di non cercare il motivo dell'ordine che il suo Maestro gli ha impartito, bensì di affrettarsi a conformarsi ad esso indipendentemente dal fatto che ne capisca il senso o meno; egli non deve mettersi di sua iniziativa a fare qualcosa di diverso da ciò che il suo Maestro gli ha indicato, né c'è modo che possa sedersi con qualcuno ad eccezione dello *dikr* che gli ha ordinato il Maestro.

Tra esse vi è quella di considerare se stesso come il più piccolo degli uomini ed il più piccolo degli aspiranti, e di non ritenere di avere un diritto su qualcuno o che qualcuno abbia un diritto su di lui che egli deve soddisfare, bensì deve essere convinto che non c'è nell'esistenza altri che lui ed il suo Maestro e non deve occuparsi di altro che ciò che il suo Maestro gli ha prescritto.

Tra esse vi è quella di non posare il suo piede sul tappeto rituale (*sağğāda*) del suo Maestro e di non indossare un abito che ha indossato il suo Maestro se non quando il Maestro lo riveste con esso.

Tra esse vi è quella di non chiedergli riguardo a qualcosa aspettandosi che egli gli risponda, bensì di esporgli ciò che gli passa per la mente e se il Maestro gli risponde bene, e se non gli risponde non deve richiedere una risposta. Questa non è una richiesta bensì solo una descrizione di ciò che gli è capitato, ma quando l'aspirante esponendo si attende una risposta da parte del Maestro allora la fa diventare una richiesta ed in questo caso egli ha un cattivo *adab*.

Tra esse vi è quella di non ingannare il suo Maestro in nessuna delle sue faccende e di non nascondergli assolutamente nulla di ciò che capita nel suo segreto (*sirr*) poiché ciò sarà a suo detrimento, trattandosi sempre di infermità e malattie, e se mantiene il silenzio su di esse si preclude il loro rimedio e perirà per la sua malattia e per aver mancato al suo patto.

Tra esse vi è quella di dedicarsi alla venerazione del suo Maestro e di riempire il cuore con [la recitazione del] lo *dikr* che gli ha dato il suo Maestro, e quando si distrae e gli sovviene il proposito di fare qualcos'altro, per un desiderio o per un altro motivo, deve riprendere immediatamente la sua recitazione, poiché il ricettacolo [cioè il cuore] è troppo stretto per poter contenere simultaneamente due cose, e se non fosse per l'essersi distratto dallo *dikr* quel proposito biasimevole non si sarebbe presentato.

Tra esse vi è quella di rimettersi al giudizio del suo Maestro quando commette un errore.

.....

Sappi che quando il servitore è veridico con Allah, sia Egli esaltato, nell'abbandonare un desiderio a causa Sua, Egli lo fa andar via dal suo cuore ⁽⁵⁰⁾, e quando l'orientamento (*tawāḡḡuh*) dell'aspirante verso Allah, sia Egli esaltato, si fonda su un proposito fermo e completo Egli necessariamente lo dirigerà verso un Maestro di buon consiglio.

E se la *himma* dell'aspirante è superiore alla conoscenza del Maestro Allah darà necessariamente un'apertura al Maestro nella conoscenza connessa alla *himma* dell'aspirante e lo innalzerà per lui ad essa, e ciò fa parte della veridicità dell'aspirante ⁽⁵¹⁾.

Quando alla mente dell'aspirante si presenta una questione e non c'è modo di chiedere al riguardo al suo Maestro egli deve concentrare la sua *himma* su Allah, sia Egli esaltato, affinché Egli gli dia un'apertura su di essa o spinga il Maestro a parlargliene. Se Allah gli dà la risposta la deve esporre al Maestro, ma se Allah non gli dà un'apertura su di essa ed il Maestro non gliene parla sappia allora che la sua *himma* è carente e che quella questione che gli è capitata non è adatta per lui, o per la sua elevatezza, o per la mancanza di predisposizione a comprenderla, o per la sua mancanza di veridicità nell'orientarsi a trovarne la soluzione a causa dell'associarsi di altri fattori, poiché in questo caso la *himma* viene indebolita, in quanto ciò che la rafforza è l'unità [di intenti].

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di far muovere con la sua *himma* il Maestro riguardo alla sua questione, ma lo svelamento (*kašf*) non fa parte delle condizioni della Maestria e se il Maestro ottiene lo svelamento non è perché la stazione della Maestria lo esiga, bensì ottiene lo svelamento riguardo ad una certa faccenda solo per un beneficio che Allah, sia Egli esaltato, vuole conferire in questa faccenda o al Maestro stesso o ad altri che lui, ma per suo tramite, ed è solo per questo che ottiene lo svelamento.

Tra le sue condizioni vi è quella di non avere una volontà (*irāda*) [propria]: quando l'aspirante ha una volontà si tratta di passione (*hawā*) e ciò vuol dire che sta con la sua anima e non con il Maestro. È necessario che l'aspirante sia con il suo Maestro come il cadavere nelle mani del lavatore ⁽⁵²⁾, cioè non deve disporre di se stesso e non deve opporre resistenza a ciò che il

50 Riferimento ad una frase attribuita nella *Risāla* di al-Quṣayrī, a pag. 16 dell'edizione di Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, il Cairo, 1959, ad Abū Sulaymān ad-Dārānī: "Quando il servitore è sincero nel suo lasciare un desiderio a causa di Allah, Allah lo toglie dal suo cuore". Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 273 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, Ibn 'Arabī fornisce però una interpretazione più elevata di questa frase.

51 La stessa affermazione è riportata nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 13 del manoscritto Ḥusein Celebi 447.

52 Riferimento ad un detto di Sahl ibn 'Abdallāh at-Tustarī, secondo cui "la prima stazione nell'abbandono fiducioso [ad Allah] (*tawakkul*) è che il servitore stia di fronte ad Allah, quanto è Potente e Magnifico, come il morto di fronte al lavatore (*gāsil*), che lo rivoltava come vuole, mentre [il morto] non ha movimento né governo (*tadbīr*)" [al-Quṣayrī, *ar-Risāla*, Il Cairo, 1959, pag. 83]. Ibn 'Arabī cita l'esempio del morto nelle mani del lavatore, senza mai citare Sahl, nei seguenti capitoli: 69 [I 408.18], 118 [II 200.26], 146 [II 233.22] e 559 [IV 368.14]; inoltre esso è riportato anche nel capitolo finale del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 362 dell'edizione

.....

suo istruttore vuole da lui, e quindi l'aspirante deve restare con il Maestro conformemente a ciò che vuole il Maestro. Sarebbe meglio non chiamarlo neppure aspirante [(*murīd*), lett.: colui che vuole], poiché non ha una volontà [propria] nei confronti del suo Maestro, ed egli viene chiamato inizialmente aspirante solo perché cerca la perfezione per la quale è stato creato, cioè l'uniformarsi (*tašabbuh*) a Dio il più possibile. Ma la via per raggiungere questo obiettivo gli è sconosciuta e a causa di questa ignoranza è necessario che egli cerchi uno che abbia la scienza di Allah che gli faccia conoscere la via, e per questo è tenuto a rimettersi e ad obbedire al Maestro, astenendosi dal contraddirlo, e non cesserà di trovarsi nel mare della tribolazione finché non gli arriverà l'apertura.

E quando il Maestro si rende conto che l'aspirante può fare a meno di lui, avendo completato la sua istruzione ed essendo giunto il momento di svezzarlo, ha il dovere di tagliargli i viveri da parte sua e di lasciarlo solo con il suo Signore; se vuole il Maestro lo farà restare ma non avrà più alcuna giurisdizione su di lui, e l'aspirante è tenuto, anche se eguaglia o supera il suo Maestro, a mantenere l'*adab* nei suoi confronti e a venerarlo per essere stato il suo Maestro. L'aspirante non si metterà a guidare [altri aspiranti] se non con la sua autorizzazione, a meno che non glielo ordini Allah, nel qual caso il Maestro non ha alcuna presa su di lui.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di attenersi assiduamente al digiuno, alla veglia, al silenzio ed alla solitudine, dopo aver perfezionato il pentimento, e se non è in grado di fare il ritiro (*halwa*) deve trovare un compagno pio.

Tra le sue condizioni vi è quella di essere sincero in ciò che chiede ad Allah e nel mettere in opera i mezzi atti per l'obbedienza. Fintanto che l'aspirante non conosce lo stato della sua anima è indispensabile che segua un sapiente per Allah che lo diriga. Egli deve valutare attentamente il boccone quotidiano che gli è indispensabile, in modo da prenderlo secondo le prescrizioni della Legge, e se ciò è difficile perché non trova modo di soddisfare queste prescrizioni, allora mangi per la necessità che glielo permette la carne dell'animale morto e ciò che altrimenti gli è proibito.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di non contraddire le parole del suo Maestro, anche se stesse dalla parte del vero, poiché il Maestro non gli dice se non ciò che è vantaggioso per lui. Egli deve quindi attenersi al suo discorso e non contestarlo, né discutere con lui, né opporsi a lui, ed ogni volta che cade in una di queste cose o gli sovviene il proposito di contestarlo – poiché la contestazione anche solo interiore equivale ad opporsi ed agli aspiranti è vietato opporsi ai Maestri – questo aspirante è uno zimbello di Satana ed uno che persegue la passione della sua anima, e la sua turpitudine è chiaramente visibile ai signori della gente della Via di Allah.

È un segno nefasto per l'aspirante, quando fa qualcosa di lecito – poiché non può fare qualcosa di illecito – ed il Maestro glielo proibisce, quello di protestare con lui adducendo gli argomenti dei sapienti a favore di ciò; egli non avrà successo e può essere certo che in questo modo non fa che retrocedere: chiediamo ad Allah di esserne esentati.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di evitare ciò su cui vi è divergenza e di attenersi a ciò su cui vi è accordo, e se in una questione non lo trova deve seguire ciò che è più sicuro, più degno e più duro, poiché se è incline alla facilitazione sta seguendo la passione della sua anima.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di sottostare al comando di colui che il suo Maestro gli ha preposto, anche se ha meno scienza di lui.

L'aspirante deve necessariamente staccarsi dalla ricchezza e dal prestigio, ed è più difficile per lui staccarsi dal prestigio che dalla ricchezza.

Tra le sue condizioni vi è il convincimento che la sua via è quella più nobile, poiché se non è convinto di ciò la sua anima cercherà ardentemente qualcosa di più nobile che in realtà non c'è, in quanto essa è la via degli Angeli, dei Califfi tra i Profeti, gli Inviati ed i servitori pii di Allah, e l'ornamento (*hibya*) degli Angeli approssimati, e queste categorie sono quelle che conoscono più di ogni altra creatura le scienze divine, le quali sono le scienze più nobili ed illustri.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di abbassare gli occhi, evitando di gettare sguardi distratti e superflui, poiché [la gente della Via] ha disgusto dello sguardo superfluo così come ha disgusto del discorso superfluo, al punto che se ad uno di loro venisse chiesto di descrivere chi è seduto con lui non sarebbe in grado di farlo, ed a maggior ragione se gli venisse chiesto di descrivere il suo Maestro.

In effetti gli aspiranti devono stare di fronte ai loro Maestri come se fossero dei ladri sorpresi dall'autorità e temessero il castigo, come ha detto [il poeta]:

[immobili] come coloro che hanno un uccello sulla loro testa ⁽⁵³⁾,
non per timore di un torto, ma per timore reverenziale (*hawf iġlāl*) ⁽⁵⁴⁾

e allo stesso modo nelle loro parole e nei loro moti essi non sono mossi se da una prescrizione divina o da una virtù, e da nient'altro.

53 Con questa espressione viene descritta l'attitudine dei Compagni di fronte al Profeta in uno *ḥadīth* riportato da al-Buḥārī, LVI-37, Abū Dā'ūd, XXVII-1 e XXXIX-24, an-Nasā'ī, Ibn Māḡah, e da Ibn Ḥanbal. I lessicografi arabi spiegano questa espressione con il fatto che i cammelli, quando un corvo si pone sulla loro testa per nutrirsi degli insetti che ne infestano il pelo, restano immobili per evitare che volino via.

54 Gli stessi versi, sempre in riferimento al timore riverenziale (*hayba*), sono riportati da Ibn 'Arabī nei capitoli 8 [I 130.11], 73 [II 12.31], 73, questione CIX [III 105.17], 558 [IV 241.22] e 559 [IV 393.19] delle *Futūḥāt*.

Se capita all'aspirante di partecipare con il Maestro ad una [sessione di] *samā'* – nel qual caso il Maestro si è comportato male con lui partecipando con lui a questa sessione – e se durante l'ascolto gli arriva qualcosa ⁽⁵⁵⁾ è indispensabile che egli non faccia assolutamente alcun movimento, fintanto che perdura in lui un residuo della sua anima; se invece viene sottratto alla sua anima, il che si configura con il fatto che egli non ha più coscienza di essa, né della riunione e della gente che vi partecipa, né del murmuro del cantore (*qawwāl*), e non ha alcuna conoscenza di ciò che accade, ed in questo stato si muove, il suo movimento non dipende da lui ma da altro, cioè da ciò che gli è arrivato e non dalla sua anima, e non è responsabile del suo movimento. Tuttavia egli è tenuto, quando rientra in sé, a sedersi immediatamente, poiché se non lo fa e persiste a muoversi è un ipocrita ⁽⁵⁶⁾.

Quanto a ciò che gli cade di dosso mentre è in piedi in questo stato, non è questione per lui né di accettazione né di rifiuto, e la faccenda va gestita specificamente dal suo Maestro, che da parte sua non deve restituirgli ciò che gli è caduto di dosso, né lasciare che i presenti si appropriino del mantello (*hirqa*) dell'aspirante per riceverne la *baraka*, poiché ciò sarebbe dannoso per lui, bensì deve rimettere il suo mantello al cantore. È inoltre suo dovere rimproverare l'aspirante per il suo movimento, malgrado sia stato compiuto in uno stato di estinzione, poiché questo rimprovero rafforza la concentrazione (*ḥudūr*) dell'aspirante e la sua *himma*, in modo che egli sublimi ciò che gli arriva (*wārid*) con l'elevatezza della sua predisposizione (*isti'dād*).

Tra le condizioni dell'aspirante vi è il convincimento che il suo Maestro si basa [nei suoi atti] su una Legge ed un'evidenza da parte del suo Signore, e quindi non deve valutare i suoi stati spirituali con la sua propria bilancia: può succedere infatti che il Maestro si manifesti in una forma esteriormente biasimevole, mentre interiormente ed in realtà essa è lodevole ed esige quindi l'accettazione. Quante volte un uomo ha preso una coppa di vino in mano, portandola alla sua bocca, ed Allah lo ha tramutato in miele nella sua bocca! Chi guarda vede che egli beve

55 Si tratta del *wārid*, di cui si è parlato in una precedente nota.

56 Allo stesso modo, nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 382 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, Ibn 'Arabī afferma: “Guardati dal partecipare alle sessioni di *samā'*, e se il tuo Maestro ti indica di parteciparvi fallo, ma non ascoltare ed occupati esclusivamente del [tuo] *dīkr*, poiché ascoltare il tuo *dīkr* è molto meglio che ascoltare le poesie, soprattutto se il cantore intona dei versi riguardanti l'amore ed il desiderio e l'anima si mette a fremere [...] Se uno stato ha il sopravvento su di te, ti fa perdere i sensi e tu ti alzi in piedi, il tuo alzarti non dipende da te ma solo da ciò che ti è arrivato. Appena riprendi i sensi siediti immediatamente e ritorna al tuo equilibrio, poiché il movimento occorso nel *samā'* è uno scostarsi dall'equilibrio, ed è di vari tipi a seconda della direzione presa da esso. Se ti muovi e sei cosciente di muoverti allora il tuo movimento è diretto verso il basso [...] Se ti muovi essendoti estinto dalla tua anima e dai tuoi sensi, se questa estinzione è in Allah, sia Egli esaltato, [...] il tuo è un movimento di elevazione fino a stabilirti nei gradi più alti; ma se ti sei estinto in un oggetto di desiderio, come una donna od un giovane, allora il tuo movimento è diretto verso la Gehenna, nelle prigioni infernali, ed anche se ti sei estinto ed il tuo stato è autentico ciò è a tuo detrimento, mentre la gente si immagina che ti sia estinto in Allah. Guardati dunque dal partecipare alle sessioni di *samā'*”.

del vino, mentre in realtà si tratta di miele, e di questi casi ce ne sono tanti ⁽⁵⁷⁾. Abbiamo visto uno che dava corpo ad una realtà spirituale in una forma identica alla sua per poi farle compiere certi atti e coloro che assistevano ad essi dicevano: “Abbiamo visto un tale fare così e così”, mentre egli stava in disparte da quegli atti.

Questa era la condizione di Abū ‘Abdallāh al-Mawṣilī, noto come Qaḍīb al-Bān ⁽⁵⁸⁾, ma abbiamo assistito a questo più volte anche in altre persone.

I segreti di Allah nel Mondo sono immensi ed insondabili, tuttavia se il giudice commina una pena conforme alla Legge a colui che fa mostra di questo stato, il giudice non ha nessuna colpa né deve rispondere ad Allah per questo; senonché, nella maggioranza dei casi, colui che ha questo stato ha un dominio sulle creature tale che esse non possono recargli danno. Questo è il caso prevalente, ma stati simili non li manifesta se non chi è debole, mentre l’uomo perfetto, che è colui che si comporta con le creature secondo le norme abituali, non manifesta mai qualcosa che sia biasimato dalla Legge o sia estraneo al corso abituale delle cose.

Vi sono uomini di Allah a cui Allah fa conoscere gli atti che Egli ha decretato per loro nel resto della loro esistenza, siano essi atti di obbedienza o di disobbedienza, ed essi si affrettano a compierli in base ad una certezza. Se non fosse perché il tempo stringe ci dilungheremmo a parlare di questo grado, affinché diventino chiari alla gente comune il rango degli Intimi di Allah, sia Egli esaltato, in questa stazione spirituale, i segreti di questi assiomi che la gente comune ed i dottori della Legge usano come bilance, ed il fatto che per coloro che hanno realizzato vi sono bilance che i dottori della Legge ignorano. Per questo è stato detto di accettare i loro stati, come abbiamo menzionato a proposito di colui che beveva del vino che era in realtà miele. Dove sta la bilancia della Legge in questo caso?

Tra le condizioni dell’aspirante, quando il suo Maestro lo invia a fare una cosa, vi è quella di andare a compierla senza esitare e senza interpretarla, e nulla deve distoglierlo da ciò, al punto che uno dei Maestri chiese ad un aspirante: “Cosa ne pensi se il tuo Maestro ti inviasse

57 Lo stesso esempio, insieme ad altri, è riportato nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 66 del manoscritto manoscritto Husein Celebi 447.

58 Abū ‘Abdallāh al-Ḥasan al-Mawṣilī, denominato Qaḍīb al-Bān, di origini curde, nacque nell’anno 471 dall’Egira a Mossul, ove morì nell’anno 570 o 573. Fu compagno di ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, a cui diede in sposa una figlia di nome Ḥadiġa. Ibn ‘Arabī lo cita più volte nelle *Futūḥāt*: Cap. 23 [I 182.7], ove gli riconosce il grado di *malāmī*; Cap. 25 [I 187.1]; Cap. 47 [I 259.34]; Cap. 71 [I 621.3], in cui precisa: “Un solo spirito governa numerosi corpi (*aḡṣād*) se gli è stato dato potere di farlo: in questo mondo ciò costituisce una rottura del corso abituale degli eventi per l’Intimo, mentre nell’aldilà ciò è implicito nella costituzione (*naṣʿa*) dell’uomo. Qaḍīb al-Bān fu tra coloro che ebbero questo potere, come pure Dū n-Nūn al-Miṣrī”; Cap. 73, [II 14.7], in cui gli riconosce il dominio del *Malakūt*; Cap. 73, questione XXXVI [II 65.31]; Cap. 178 [II 333.33]; Cap. 285 [II 632.7] in cui afferma che egli era tra coloro che ricevevano l’ispirazione (*wahy*) in forma scritta; Cap. 311 [III 42.25] e Cap. 414 [IV 19.20].

a fare una commissione e durante il cammino incontrassi una moschea al momento della *ṣalāt*? Cosa faresti?”. L’aspirante rispose: “Andrei a fare la commissione del Maestro e farei la *ṣalāt* solo dopo essere tornato” ed il Maestro commentò: “Faresti bene”, ed essi al riguardo si basano su una notificazione [profetica] ⁽⁵⁹⁾.

Tra le condizioni dell’aspirante vi è l’alacrità ed il fervore; egli non deve buttarsi nella fiacchezza e nell’indolenza, e non deve camminare sul suo sedere: quando è seduto e vuole prendere una cosa, che però è troppo distante perché la sua mano la possa raggiungere senza che egli perda l’equilibrio della sua posizione [non deve avanzare sul suo sedere] poiché sarebbe indolenza, bensì deve alzarsi per prenderla. Allo stesso modo se gli viene detto: “Porta questo ad un tale” o “al mercato” o “compra una certa cosa” ed egli dice [tra di sé]: “Vediamo se c’è qualche altra bisogna, così da uscire una volta sola” o dice: “Aspetterò di dover uscire per fare la *ṣalāt* o altro, e durante il cammino farò anche questo”, per noi costui è un indolente, fiacco ed associatore, e fintanto che si comporta in questo modo non avrà alcun sentore della dottrina dell’Unità (*tawḥīd*). In effetti le realtà essenziali (*ḥaqā’iq*) implicano che una concezione dell’Unità non sia possibile se non per colui il cui gesto è uno, connesso ad un solo obiettivo ⁽⁶⁰⁾, e fintanto che l’aspirante esce una volta sola per fare la *ṣalāt* e nel contempo comprare ciò di cui ha bisogno o vendere qualcosa non può provare alcun sentore della dottrina dell’Unità.

Tra le condizioni dell’aspirante vi è quella di ottemperare a tutto ciò che il suo Maestro gli impone, indipendentemente dal fatto che sia difficile per lui o facile, poiché la Via di Allah è una via di combattimento e di avversità, non una via di riposo. D’altra parte l’aspirante non può porre alcuna condizione al Maestro, poiché il cadavere non può imporre nulla al suo lavatore e non c’è differenza tra il cadavere e colui che ha rinunciato alla sua volontà.

59 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 27 del manoscritto Husein Celebi 447, Ibn ‘Arabī precisa: “Se il suo procedere ed il suo camminare verso la casa del Maestro dipendono dalla direttiva datagli dal Maestro di recarsi da lui, non vi è divergenza nel gruppo degli iniziati sul fatto di non fare la *ṣalāt*, né altre cose, se non di recarsi dal Maestro. Il loro fondamento in quello è l’episodio riguardo a cui è stato rivelato “O voi che credete, rispondete ad Allah ed all’Inviato quando vi chiamano a ciò che vi dà vita” (Cor. VIII-24). Per noi è noto che il Maestro non chiede all’aspirante di venire da lui per sé stesso, bensì per il beneficio dell’aspirante, e se il bisogno fosse del Maestro, egli non farebbe venire l’aspirante per esso e per soddisfarlo tramite lui, se non per un beneficio divino che in quello ritornerebbe a lui, vivificando con esso il suo cuore ed essendovi in esso un avvicinamento ad Allah. L’uomo riguardo a cui è stato rivelato questo versetto stava facendo la *ṣalāt* e l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, lo chiamò e la *ṣalāt* gli impedì di rispondere, e quindi discese il versetto”.

60 René Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Les Éditions Vêga, 1979, pag. 60: “L’homme doit tendre avant tout et constamment à réaliser l’unité en lui-même, dans tout ce qui le constitue, selon toutes les modalités de sa manifestation humaine: unité de la pensée, unité de l’action, et aussi, ce qui est peut-être le plus difficile, unité entre la pensée et l’action”.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di non incaricare nessuno di fare qualcosa che lui stesso può fare o ottenere, di sollevare per quanto gli è possibile le creature dal suo fardello, e di non fare alcun gesto senza prima avere scrutato quanto di esso sia fatto per soddisfare Allah e quanto per la quota dell'anima, eliminando in esso la quota dell'anima, correggendo il suo proposito e dando al gesto tutto ciò che esso esige quanto ad *adab* e presenza [o: partecipazione cosciente].

Quando l'aspirante lascia che la gente cerchi la sua *baraka* e lo osservi con sguardo di magnificazione, sia testimone della sua mancanza di successo. Per questo, secondo noi, la più dura imprecazione che si possa fare contro qualcuno è quella di dirgli: “Che Allah ti faccia gustare il sapore della tua anima!”⁽⁶¹⁾. Non c'è infatti speranza di successo per chi gusta il sapore della sua anima, che consiste nel trovare piacere quando la gente ti osserva con sguardo di magnificazione e cerca la tua *baraka*: stai in guardia da questo.

L'aspirante deve avere la ferma convinzione che il suo Maestro ha la scienza di Allah e la funzione di dare il buon consiglio alle creature di Allah, ma non è necessario che sia convinto dell'impeccabilità (*ʿiṣma*) del Maestro nei suoi stati: come potrebbe essere necessario che egli sia convinto di questo quando ha sentito dire ad Allah, sia Egli esaltato: “Adamo disobbedì al suo Signore e trasgredì” (Cor. XX-119)? Uno dei signori della Via, a cui era stato chiesto se il conoscitore disobbediva, recitò: “E il Comando di Allah è una misura destinata” (Cor. XXXIII-38)⁽⁶²⁾.

61 Nella *Epistola* di al-Quṣayrī, a pag. 24 dell'edizione di Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, il Cairo, 1959 è riportato che Yūsuf ibn al-Ḥusayn scrisse a al-Gunayd: “Che Allah non ti faccia gustare il sapore della tua anima, poiché se lo gusterai dopo di ciò non gusterai più alcun bene”.

62 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 ʿArabī precisa: “Se dici: “È possibile che [il conoscitore] disobbedisca durante lo svelamento (*kaṣf*)?””, 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 (*qadar maqdūr*)” (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 (*hiṣāb*), come ha detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Quando Allah vuole il compimento del Suo Decreto (*qadāʾ*) 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”, 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 (*taʾwīl*) 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 avuto luogo da lui ciò che è destinato, Allah gli fa apparire la falsità di quell'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'esteriore (*lisān aḏ-ḏāhir*) giudica che egli è stato disobbediente, ed egli

Un discepolo che seguiva un Maestro un giorno lo vide commettere adulterio con una donna, ma ciò non cambiò la sua attitudine di servizio nei confronti del Maestro ed egli continuò ad adempiere alle sue indicazioni, senza mostrare alcuna diminuzione nella venerazione verso di lui. Il Maestro sapeva che egli lo aveva visto ed un giorno gli disse: “Figlio mio, so che mi hai visto mentre peccavo con quella donna e mi aspettavo che saresti fuggito da me per questo”, ed il discepolo gli rispose: “Mio signore, l’uomo è esposto alle vicissitudini delle misure che Allah ha decretato per lui, ma io, dal momento in cui sono entrato al tuo servizio, non ti ho servito perché sei impeccabile, ma solo perché conosci la Via di Allah ed il modo per percorrerla, ed è questo che io cerco. Il fatto che tu disobbedisca o non disobbedisca [ad Allah] è qualcosa che riguarda te e Lui, e nulla di questo ricade su di me. Non ti è quindi capitato nulla che esiga da parte mia di fuggire e di allontanarmi da te: questo è il mio credo”. Il Maestro allora gli disse: “Sei stato aiutato [da Allah] e sei stato fortunato: così è, altrimenti no”. Dopo di ciò questo discepolo continuò ad essere valente ed ottenne ciò che allietta la vista quanto alla bellezza del suo stato ed all’elevatezza della sua stazione spirituale ⁽⁶³⁾.

Tra le condizioni dell’aspirante, quando entra nella casa del Maestro, vi è quella di considerarla come la sua tomba e di non pensare di uscire da essa se non alla morte. Ogni aspirante che vede un difetto nel suo Maestro e ciò nonostante sta da lui è un ipocrita che dovrà rendere conto ad Allah.

Ogni aspirante che lava il suo abito per un motivo diverso da un’impurità rituale lo fa per una infermità della sua anima, e lo stesso vale se si tinge le palpebre, si pettina o abbellisce la sua apparenza esteriore senza che ciò sia necessario o che glielo abbia ordinato un Maestro.

Tra le condizioni dell’aspirante vi è il riserbo e la fedeltà, poiché si trova nella Via in cui vengono donati i segreti, e questi non vengono accordati se non a chi è degno di fede; per questo tra le sue condizioni vi è quella di mantenere il riserbo su un segreto, a meno che chi glielo ha trasmesso gli ordini di divulgarlo. Si racconta al riguardo che un Maestro aveva un discepolo che pretendeva di essere degno di fede, ma il Maestro sapeva che non lo era. Egli controbatteva al Maestro pretendendo di essere affidabile e gli chiedeva di accordargli

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, come il giurisperito al momento del suo responso riguardo ad una certa faccenda, per convinzione da parte sua che esso corrisponde al giudizio prescritto dalla Legge riguardo alla questione; ed in un secondo momento gli appare, per mezzo della prova, che egli ha sbagliato e la lingua dell’esteriore lo accusa di avere sbagliato nel tempo dell’apparizione della prova, non prima di quello. 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’esteriore lo giudica colpevole di disobbedienza poiché non comprende l’abrogazione di essa per mezzo della legittimazione da parte del Legislatore”.

63 Lo stesso episodio è riportato nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 37 del manoscritto Husein Celebi 447.

uno dei segreti di Allah. Un giorno il Maestro prese uno dei suoi discepoli e lo nascose in una casa, poi cercò un montone, lo sacrificò e lo mise in un sacco. In quel mentre arrivò il discepolo che pretendeva di essere affidabile e vedendo il Maestro imbrattato di sangue che teneva in mano un coltello di fronte ad un sacco gli disse: “O mio signore, cosa hai fatto?”, ed il Maestro gli rispose: “Un tale mi ha fatto adirare ed io l’ho ucciso”, riferendosi al discepolo che aveva nascosto, ma intendendo con la frase: “l’ho ucciso” che aveva contrastato la sua passione, in modo da non mentire. Ma il discepolo si immaginò che ci fosse lui nel sacco ed il Maestro gli disse: “Questo è un segreto che devi serbare per me; aiutami a seppellire chi è stato sgozzato e che si trova in questo sacco”, e lo seppellì con lui nella casa. Poi il Maestro continuò a prefiggersi di indispettare quel discepolo e fece in modo da metterlo alle strette. [Nel frattempo] il padre del discepolo nascosto venne a cercare suo figlio ed il Maestro gli rispose: “Egli è da me”, e l’uomo se ne andò. Quando i dispetti del Maestro verso il discepolo [pretenzioso] si moltiplicarono, questi si recò dal padre del discepolo nascosto e lo informò che il Maestro lo aveva ucciso e lo aveva seppellito insieme a lui. Inoltrò poi la denuncia al Sultano, che esitò ad intervenire direttamente in questa faccenda per ciò che sapeva dell’onorabilità del Maestro, per cui mandò da lui il Qādī ed i dottori della Legge. Il discepolo si mise allora a fingere di non conoscere il Maestro, vennero sentiti i testimoni e poi venne dissotterrato il sacco, sì che essi videro che si trattava di un montone; poi venne fatto uscire il discepolo nascosto ed egli [il discepolo pretenzioso] fu disonorato pubblicamente e si pentì quando il suo pentimento era ormai vano.

Tra le condizioni dell’aspirante vi è quella di non far restare spazio nella sua anima a nulla se non al suo Maestro, e non c’è modo per l’aspirante di accettare gentilezze da alcuno.

Ciò che sintetizza la stazione dell’aspirante è di non agire e di non restare immobile se non per ordine del suo Maestro: questa è la sintesi della faccenda.

Sezione su come è necessario che si comportino tra di loro coloro che seguono la Via di Allah e su come devono trattare la loro Via

Sappi che la Via di Allah, sia Egli esaltato, è lungi dall’essere contaminata dalla discussione, dalla disputa, dalla controversia e dall’ostentazione dell’anima: in essa non c’è scusa per nessuno né indulgenza per qualcosa che comporti l’uscita dalla Via. Essi [la gente della Via] biasimano la negligenza e non perdonano gli errori per i quali la Legge non prevede indulgenza, mentre sono indulgenti per ciò che attiene ai loro diritti ed a ciò che riguarda loro individualmente.

Tra le condizioni della gente di questa Via vi è quella di rispettare il diritto degli altri nei loro confronti e di non reclamare il loro diritto da parte degli altri; essi accettano le scuse da parte degli estranei ma non si scusano mai, aiutano gli altri ma non chiedono aiuto, e trattano la gente con misericordia e compassione. Per quanto concerne i rapporti tra di loro essi si danno il buon consiglio, si rimproverano e si evitano, e nessuno di loro accetta da parte del suo compagno qualcosa che sia in contrasto con la loro Via, a meno che non si tratti di un superiore, nel qual caso l'accettazione è obbligatoria, ma qui stiamo parlando solo di relazioni tra pari.

Tra gli iniziati non c'è odio, né rancore, né invidia riguardo ai doni di Allah, e nella loro Via non c'è chi dica "mio", "per me", "il mio oggetto", "il mio sandalo" né "il mio abito", bensì essi sono uguali per ciò che viene dischiuso loro [da Allah] e nessuno di loro ha una proprietà ad esclusione del suo compagno.

Fa parte della loro Via l'astenersi dalla gentilezza delle donne, dalla loro compagnia e dal fraternizzare con esse ⁽⁶⁴⁾, e non si addice alla loro condizione, Allah sia soddisfatto di loro, lo stare in compagnia ed il conversare con i giovani (*aḥdāt*) ⁽⁶⁵⁾, né l'ascoltare lo *dīkr* col testimone

64 Nel Cap. 108 [II 192.4] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che i Maestri hanno messo in guardia dall'accettare le gentilezze dalle donne e dalla compagnia dei giovani, per l'inclinazione naturale che abbiamo menzionato. Non si addice all'aspirante di accettare una gentilezza (*rifq*) dalle donne finché lui stesso non diventa, in se stesso, donna. E quando è diventato donna ed ha raggiunto il mondo più basso, e vede l'amore ardente per esso da parte del mondo più alto e contempla se stesso in ogni stato, istante e arrivo (*wārid*) [da parte di Allah] perennemente accoppiato (*mankūh*) e non vede se stesso, nel suo svelamento formale e nel suo stato, come maschio né come uomo, bensì vede se stesso come pura femminilità (*umūta*), e resta gravido di questo accoppiamento e genera figli - allora gli è lecito accettare la gentilezza delle donne e non lo danneggia l'inclinazione verso di esse e l'amore per esse".

65 Nella lingua araba vi sono molti termini per indicare i giovani, tra cui *šabb-šubbān*, *gulām-gilmān*, *fatā-fityān*, *ṣagīr-ṣigār*, e *ḥadat-ḥudtān* o *aḥdāt*. Quest'ultimo termine, che deriva da una radice che significa essere nuovo, ha anche il significato di innovazione, accidente ed impurità rituale. Nel Cap. 108 [I 190.1] Ibn 'Arabī precisa: "Quanto alla compagnia dei giovani (*aḥdāt*), essi sono gli imberbi (*murdān*) e la gente delle innovazioni (*bida'*), che porta innovazioni nella religione usando della facoltà lodata, che il Legislatore ci ha accordato, di stabilire regole. Il conoscitore considera l'imberbe, in quanto è liscio [glabro] e nulla resta fermo su di lui, come la pietra sdruciolevole. Invero l'imberbe è colui che non ha vegetazione sulle guance e la terra spoglia (*marḍā'*) è quella su cui non crescono piante. Questo spettacolo gli ricorda la stazione della spoliamento (*taḡrīd*) ed il fatto che il giovane ha fatto più recentemente conoscenza con il suo Signore rispetto al vecchio. [...] Se si considera il loro essere giovani in questo senso, in quanto essi hanno fatto più recentemente conoscenza con il loro Signore, e nella loro compagnia ci si ricorda del loro recente evento (*ḥadat*), per distinguerlo dalla Sua Eternità (*qidam*), sia Egli esaltato, questa è una considerazione (*ʿtibār*) valida e una via che conduce [allo scopo]. Quanto al caso in cui l'espressione *ḥadat* sia fatta derivare dall'innovazione (*iḥdāt*) implicita nella formulazione di buone regole (*tasnīn*), ciò è corroborato dal Suo detto, sia Egli esaltato: "non arriva mai loro un nuovo (*muḥdat*) monito da parte del loro Signore..." (Cor. XXI-2) e "Non scende alcun nuovo avvertimento del Misericordioso." (Cor. XXVI-5), in cui Egli ha biasimato chi non lo accoglie con accettazione. Questa è la considerazione del conoscitore. Quanto agli aspiranti ed ai *ṣūfī*, è loro proibita la compagnia dei giovani, in quanto il desiderio animale si impadronisce di loro a causa della ragione (*ʿaql*) che Allah gli ha contrapposto. Se non fosse per la ragione, il desiderio naturale sarebbe lodevole [...] È doveroso per ogni credente ed obbligatorio per ogni postulante nella via di Allah, se non fa parte della gente dello svelamento, della realizzazione e del discorso

(*šāhid*)⁽⁶⁶⁾, come voi fate in questi tempi, poiché non si addice agli iniziati. In effetti ciò è stato introdotto solo recentemente da gente perversa, che è entrata a far parte della Via per pura pretesa, senza parteciparvi né formalmente, né realmente, a causa dei lasciti (*awqāf*) destinati alla gente della Via di Allah negli edifici a loro assegnati⁽⁶⁷⁾, e questa è gente corrotta, pigra ed indolente, priva di religione, di aspirazione (*himma*) e di virilità.

Essi si vestono a guisa dei signori [della Via], sentendosi a loro agio ed indossando vesti corte⁽⁶⁸⁾, e grazie a questo abbigliamento con l'aggiunta del mantello entrano negli edifici destinati agli iniziati (*hawāniq*), per il desiderio di ciò che di lecito ed illecito arriva in essi, e prendono il *samā'* come un atto di adorazione e di culto; in realtà essi prendono la tradizione come un gioco ed un passatempo⁽⁶⁹⁾, ed usano i giovani imberbi (*murḍān*) per i loro cattivi intenti e per il male che li caratterizza. Di questi tempi un musulmano non deve seguire il loro esempio, né quello di un Maestro che pratica il *samā'* e lo professa, anche se fosse veridico nel suo stato, poiché ciò riguarda lui.

I tempi sono corrotti ed impongono ad ogni credente di attenersi al punto di vista più sicuro; in effetti le persone si dedicano inizialmente al *samā'* perché esso soddisfa i loro appetiti, ma

divino, e di coloro in cui la luce della conoscenza non ha estinto la luce dello scrupolo, evitare ogni cosa che porti ad occupare il cuore con altro che Allah. Ciò è una tentazione nei suoi riguardi e si impone a lui che la sua ragione abbia il dominio sul suo desiderio. Egli deve sforzarsi di rompere le abitudini ed abbandonare ciò che è dettato da considerazioni di ordine naturale e ciò verso cui propende l'indole umana; evitare i luoghi sospetti e la compagnia di coloro che apportano nella religione innovazioni che Allah non ha autorizzato, ed essi sono gli innovatori (*ahḍāt*). Analogamente deve evitare la compagnia degli imberbi dal bell'aspetto e la frequentazione delle donne e l'accettare gentilezze da esse. Invero i cuori propendono verso chiunque sia gentile con essi, e l'indole [umana] lo cerca, ma la forza divina nel respingere i desideri dell'anima qui non c'è; e la conoscenza è assente in questa categoria di uomini [...] Se questo desiderio [accidentale] si collega con la frequentazione in Allah, sia Egli esaltato, della gente delle innovazioni, cioè gli innovatori, e con la frequentazione dei giovani dal bel volto e delle donne, in quanto sembra al servitore che questa compagnia sia in Allah, sia Egli esaltato, allora nella piega di questa connessione vi è una astuzia divina nascosta [...] Ciò che egli deve fare è pesare il suo stato, nella sua asserzione di stare in compagnia dei giovani e delle donne solo per Allah, e valutare se prova dolore e tristezza quando non li trova, foga di incontrarli e contentezza quando li trova. In questo modo egli saprà che la compagnia di quel genere è una debolezza e non è per Allah, e anche se chi sta in sua compagnia trae beneficio da lui ed è felice, questo amante è due volte infelice: la prima per la perdita dell'amato, la seconda per l'ignoranza e la mancanza di scienza riguardo a ciò che si immaginava di sapere e cioè che egli stava in quella compagnia per Allah ed in Allah".

66 Come spiegherà nel seguito, il testimone era un giovane imberbe di bell'aspetto che stava nel cerchio e che testimoniava l'attributo della Bellezza divina.

67 Nel testo arabo si trovano i due termini *hawāniq* e *ribātāt*, plurali rispettivamente di *ḥanqa* e di *ribāt*, che vengono usualmente tradotti impropriamente come conventi o ostelli. Su di essi si possono consultare gli articoli omonimi di Jacqueline Chabbi nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, E.J. Brill, Leyden, Vol. IV, 1978, pag. 1057-1058 e Vol. VIII, 1995, pag. 510-523.

68 Conformandosi alla regola di non indossare abiti lunghi che si trascinano al suolo. Cfr gli *ahādīṭ* riportati da al-Buḥārī, LXXVII-4, an-Nasā'ī, XLVIII-122, Ibn Māğah, XXXII-7, e da Ibn Ḥanbal, I-380 ecc.

69 Riferimento a Cor. VI-70 e VII-51.

questa pratica non faceva parte della Via dei confessori (*siddīqūn*) e degli Imām, al punto che Abū Yazīd il maggiore ⁽⁷⁰⁾, in uno dei suoi colloqui con il suo Signore, disse che coloro che praticano il *samāʿ* sono una terra arida, “ed io non Ti ho cercato per questo”, aborrendo ciò.

Un altro Maestro ⁽⁷¹⁾ ha detto al riguardo: “Mi basta uscire dal *samāʿ* alla pari, cioè senza danno né profitto”, ed allo stesso modo le allusioni di tutti gli iniziati, dal primo all’ultimo, indicano che essa in realtà fa parte dei dilette dell’anima e che dal punto di vista giuridico è un atto lecito; ma gli uomini di Allah arricciano il naso e si attengono nei loro atti solo a ciò che è obbligatorio e virtuoso. Quanto all’uso del testimone, cioè del giovane, esso è tra i più gravi errori e le più grandi iniquità.

L’Imām e signore Abū l-Qāsim al-Quṣayrī ⁽⁷²⁾, Allah sia soddisfatto di lui, in un capitolo della sua *Epistola* dedicato alle raccomandazioni all’aspirante ⁽⁷³⁾, ha detto a questo riguardo: “Tra le calamità più ardue da sventare in questa Via vi è la compagnia dei giovani, ed i Maestri sono unanimi nell’affermare che colui che Allah ha messo alla prova in questo modo è un servitore che Allah disprezza ed ha abbandonato, anzi lo ha distolto da Se stesso, anche se lo avesse messo in grado di avere mille carismi. Supponi che egli abbia raggiunto il rango di coloro che contemplan (*ṣuhadāʿ*), essendovi al riguardo un accenno nella notificazione: quel cuore non si è forse occupato di una creatura? ⁽⁷⁴⁾. Ancora più grave è quando ciò viene presentato al cuore come una cosa insignificante, al punto che [l’aspirante] la considera di poco conto; Egli, sia esaltato, ha detto: “Voi lo considerate insignificante, mentre per

70 Abū Yazīd, celebre *ṣūfī* del III secolo dall’Egira, è certamente il Maestro più citato da Ibn ‘Arabī nelle *Futūḥāt*, ove il suo nome ricorre quasi 150 volte. Visse la maggior parte della sua vita a Biṣṭām, e non lasciò nulla di scritto, ma un suo nipote raccolse circa 500 tra detti ed aneddoti, a cui Ibn ‘Arabī dedicò un’opera di cui non è rimasto alcun manoscritto.

71 Nel Cap. 183 [II 369.30] Ibn ‘Arabī attribuisce questo detto ad Ibn Ğarīġ. Nel capitolo della sua *Epistola* dedicato al *samāʿ*, a pag. 169 dell’edizione citata, al-Quṣayrī lo attribuisce ad Abū ‘Alī r-Rūḍabārī.

72 Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Quṣayrī, nacque nell’anno 376 dall’Egira a Ustuwā, nel Ḥurāsān, e morì a Naysābūr, ove trascorse la maggior parte della sua vita, nell’anno 465. Oltre alla celebre *Epistola (risāla) sul Tasawwuf*, redatta nell’anno 437 dall’Egira, scrisse anche un Commento del Corano, intitolato *Latāʾif al-iṣārāt*, ed un Commento ai Nomi più belli di Allah, intitolato *Kitāb at-taḥbīr fī t-tadkīr*, di cui Faḥruddīn ar-Rāzī redasse un sunto.

73 Il capitolo finale dell’*Epistola* include le pag. 197-203 dell’edizione citata ed i brani di seguito riportati si trovano alla fine della pag. 201 ed all’inizio della seguente.

74 Zakariyya b. Muḥammad al-Anṣārī nel suo *Kitāb natāʾiġ al-afkār al-quḍsiyya*, a pag. 375 del IV volume dell’edizione Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2007, commentando questo passo afferma: “Supponi che egli abbia raggiunto il rango di coloro che contemplan – cioè coloro che contemplan il Produttore nella loro contemplazione della Sua produzione, come nella loro visione dei giovani – essendovi al riguardo un accenno nella notificazione – come la notificazione: “Ed il Mio servitore non cessa di avvicinarsi a Me con gli atti supererogatori finché Io lo amo” – quel cuore non si è forse occupato di una creatura? – ammirandola”.

Allah è enorme” (Cor. XXIV-15). Al-Wāsiṭī ⁽⁷⁵⁾, Allah abbia misericordia di lui, ha detto a questo riguardo: “Quando Allah vuole umiliare un servitore lo getta tra queste carogne e cadaveri”. Ho sentito Abū ‘Abdallah as-Šūfī dire: ho sentito Muḥammad an-Nağğār dire: ho sentito Abū ‘Abdallah al-Ḥuṣrī dire: ho sentito Faḥ al-Mawṣilī ⁽⁷⁶⁾ dire: “Ho seguito trenta Maestri, considerati tra i Sostituti (*abdāl*), ed ognuno di loro al momento di lasciarlo mi ha raccomandato di guardarmi dalla compagnia dei giovani”.”.

Al-Quṣayrī ha aggiunto: “Quanto a coloro che ritengono di essere al di sopra di una condizione di dissolutezza in questo campo, affermando che ciò fa parte delle prove a cui sono soggetti gli spiriti e che non c’è alcun male in esso, riferendosi alle tentazioni di coloro che professano il ricorso al testimone ed adducendo come prova i racconti dei Maestri riguardo ai loro difetti ed alle loro pecche, sui quali sarebbe meglio invece gettare un velo, tutto ciò è simile all’associazione. L’aspirante deve quindi guardarsi dallo stare insieme ai giovani e dal frequentarli, poiché anche la minima frequentazione comporta l’apertura della porta del fallimento e l’inizio dell’allontanamento: cerchiamo rifugio in Allah dal Decreto del male!”. Qui termina il discorso di al-Quṣayrī riguardo a questo argomento.

Quanto alle loro regole di *adab* nel *samā’* vi è quella che tra di loro non vi sia qualcuno che non appartenga alla loro via, o che pur appartenendo alla loro via non ammetta il *samā’*, poiché questi li terrebbe stretti con la sua alterità (*tagayyur*), essendo più forte di loro in quanto all’anima non ripugna l’udire (*samā’*), che la sua natura anzi esige, se non per la sua contemplazione di uno stato superiore al *samā’*, ed in questo caso essa, per la sua elevatezza, esercita un potere ed un’autorità sulle anime di coloro che òdono. È pertanto indispensabile che coloro che praticano il *samā’* si riuniscano in modo unanime e concorde, e se è possibile che il cantore sia uno di loro o che abbia delle buone intenzioni nei loro riguardi, va bene; se invece il cantore fa parte della gente comune allora devono colmarlo di doni, rendergli comoda la vita e trattarlo con gentilezza di modo che il suo cuore possa provare simpatia per il gruppo, poiché le anime sono per natura portate ad amare chi le tratta bene. Essi non devono esigere nulla di specifico dal cantore, e se durante la riunione si accorgono che egli dà segni di stanchezza o svogliatezza devono farlo tacere e far riposare il suo intimo, occupandosi nel frattempo di loro stessi e del loro bene. Se nel gruppo c’è qualcuno in grado di prendere il suo posto bene, altrimenti devono mettersi a recitare lo *dīkr* all’unisono ed

75 Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā al-Wāsiṭī, originario di Fargāna, fu discepolo di al-Ġunayd e morì a Marv nell’anno 320 dall’Egira. Viene citato una trentina di volte nell’*Epistola* di al-Quṣayrī. Su di lui si può consultare lo studio di Richard Gramlich, *Alle Vorbilder des Sufitum. Zweiter Teil: Scheiche des Ostens*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1966, pag. 267-411.

76 Abū Naṣr Faḥ b. Sa‘īd al-Mawṣilī, compagno di Biṣr al-Ḥāfi e di Sarī al-Saqatī morì a Bagdād nell’anno 220 dall’Egira. Su di lui si può consultare l’articolo omonimo di Laury Silvers in *Encyclopaedia of Islam Three*, E. J. Brill 2013.



in modo ritmico, poiché secondo coloro che hanno realizzato ciò è meglio della parola del cantore ed i suoi effetti sono superiori e migliori “per chi ha cuore o presta ascolto ed è testimone” (Cor. L-37).

Quando il cantore si mette all’opera e gli stati pervadono le anime di coloro che ascoltano, ed il potere del *wağd* ⁽⁷⁷⁾ che cerca la realizzazione (*wuğūd*) li domina, e questi corpi si muovono per il desiderio delle loro spiritualità di vedere il Pleroma Supremo ⁽⁷⁸⁾ e ciò che è al di sopra di esso, ciascuno nella misura della sua forza e della sua stazione spirituale, chi ha avuto uno stato, dopo che è finito, deve considerare ciò che lo ha mosso. Se ciò che lo ha mosso è un significato che ha colto dalle parole del cantore e gli è caduto qualcosa di dosso, questo spetta specificamente al cantore, poiché il bottino di chi è stato ucciso in guerra spetta a colui che lo ha ucciso. Se il cantore fa parte di coloro i cui cuori sono stati rabboniti è dovere del gruppo prendergli l’abito [che gli spetterebbe], lasciandogli scegliere per primo ciò che vuole senza che qualcuno si alteri con lui o lo tratti con avarizia per ciò che egli sceglie, poiché il gruppo deve manifestare generosità e benevolenza; quando poi hanno accontentato il cantore essi si devono dividere l’abito tra di loro con l’intenzione di riceverne la *baraka*.

Se invece il movimento è dipeso da un significato che egli non ha appreso dalle parole del cantore, allora l’abito appartiene al gruppo ed il cantore fa parte del gruppo, e colui che ha avuto lo stato è veridico e non mendace in ciò che asserisce riguardo a ciò che lo ha mosso, poiché tra gli iniziati il sospetto è abolito.

Se colui che si muove è chi dirige (*sayyid*) il gruppo e gli cade qualcosa di dosso spetta a lui decidere cosa farne poiché gli altri non possono disporre a piacimento del mantello del loro signore; è doveroso però che egli lo distribuisca agli altri, poiché se lo tiene per sé e non lascia loro disporre di esso, non distribuendolo, allora non è un signore e non fa parte della via degli iniziati, ed il gruppo deve evitarlo e nessun aspirante deve prenderlo come esempio né seguirlo. Il fatto che egli trattenga per sé il suo mantello può dipendere da due fattori: o la sua avarizia o il desiderio di nascondere il suo stato con quel cattivo comportamento, al punto da decadere agli occhi del gruppo, e quale che sia la ragione l’aspirante non potrà avere successo seguendolo. Se egli è avaro è il più abietto degli abietti: un *ṣūfī* turchio; e se voleva nascondere [altro] con quel gesto, ciò è per una infermità che non può conoscere altri che lui, ma l’aspirante trae vantaggio dal signore solo per ciò che vede del suo *adab* e dei suoi tratti di carattere nei gesti che compie, non per le sue parole, come Egli, sia esaltato, ha detto: “Voi

77 Per il significato di questo termine rimando all’Introduzione.

78 Quest’espressione ricorre due volte nel Corano, XXXVII-8 e XXXVIII-69, e nel Cap. 387 [III 537.19] Ibn ‘Arabī precisa che essa indica tutto ciò che è stato prodotto dalla Luce, mentre il Pleroma inferiore indica tutto ciò che è stato prodotto dalla Natura.

avete nell’Inviato di Allah un bell’esempio” (Cor. XXXIII-21) ⁽⁷⁹⁾. Ed [il Profeta], su di lui la Pace ha detto: “Fate la *ṣalāt* come mi avete visto farla” ⁽⁸⁰⁾ e non ha detto: “Fate la *ṣalāt* come vi ho detto di farla”; il gesto ha maggior peso della parola nell’anima di colui che segue e che prende come modello, come è stato detto:

*Se metti sulla bilancia il discorso insieme alle azioni
le azioni peseranno di più ed ogni discorso sarà di poco peso* ⁽⁸¹⁾.

Quando [nel *samāʿ*] qualcuno si alza in piedi perché dominato [dal *wağd*] il gruppo deve alzarsi con lui, a meno che in costui permanga un residuo di sensibilità e di coscienza, poiché in questo caso gli è vietato alzarsi e se lo fa disobbedisce ed è un ipocrita che mostra le

79 Nel Cap. 108 [II 190.22] Ibn ‘Arabī precisa: “Quanto agli aspiranti, che sono sotto la giurisdizione dei Maestri, essi sono in conformità a come i loro Maestri sono con loro. Se si tratta di Maestri veri, preposti da parte di Allah, essi [i Maestri] sono gli uomini di miglior consiglio verso i servitori di Allah; se invece non lo sono, su di essi e sui loro seguaci arriverà l’angustia (*harāğ*) da parte di Allah, poiché Allah ha posto la bilancia legale nel mondo per pesare con essa le opere dei servitori. I Maestri vanno interrogati e le loro opere non vanno imitate a meno che essi non lo ordinino riguardo ad azioni determinate. Egli, sia esaltato, ha detto: “Interrogate la gente dell’invocazione [se non sapete]” (Cor. XVI-43 e XXI-7), cioè la gente del Corano, la gente di Allah e la sua élite. La gente del Corano è costituita da coloro che lo mettono in pratica ed esso è la bilancia di cui parlavamo. Non si conviene che si imiti l’opera di qualcuno piuttosto che quella dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Infatti gli stati degli uomini sono differenti: la stessa cosa che può essere di beneficio all’uno può essere di detrimento all’altro, se la mette in pratica. I sapienti che temono Allah sono i medici del culto (*dīn*) di Allah, che allontanano le sue malattie e le sue infermità e che conoscono i rimedi. Gli uomini già sono divisi sulle opere dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, se esse siano obbligatorie o no. Che dire di altri? E questo malgrado il detto di Allah, sia Egli esaltato: “Voi avete nell’Inviato di Allah un bell’esempio” (Cor. XXXIII-21) ed il Suo detto: “Seguitemi, Allah vi amerà” (Cor. III-31). Tutto ciò non è però un testo (*naṣṣ*) da parte Sua che affermi l’obbligo di imitare le sue azioni, poiché egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è stato caratterizzato da cose in cui non ci è concesso imitarlo, e se lo imitiamo in esse siamo disobbedienti e colpevoli”; e nel Cap. 560 [IV 456.17] aggiunge: ““Voi avete nell’Inviato di Allah un bell’esempio”: questo versetto conferma l’impeccabilità (*iṣma*) dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, poiché se non fosse impeccabile non sarebbe giusto imitarlo. Noi imitiamo l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in tutti i suoi movimenti, soste, atti, stati e parole, salvo ciò che è stato proibito di fare in modo esplicito nel Libro o nella Sunna, come il matrimonio di colei che si concede in dono (*hiba*) - “un privilegio per te solo, non per i credenti” (Cor. XXXIII-50) - e come l’obbligo per lui di vegliare la notte per pregare (*tahağğud*). Ora, egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, osservava ciò come un obbligo di istituzione divina, mentre noi lo osserviamo per imitazione e per delega (*nadab*), e ci associamo così nell’osservanza”.

80 *Hadīṭ* riportato da al-Buḥārī, X-18, LXXVIII-27, XCV-1, ad-Dārimī, II-42, e da Ibn Ḥanbal, V-53. Ibn ‘Arabī lo cita nel Cap. 69 [I 412.6, 431.23, 433.6, 437.7 e 518.22], nel Cap. 73, questione CLIV [II 136.22], nel Cap. 88 [II 165.9], e nel Cap. 380 [III 502.5].

81 Gli stessi versi sono riportati nel Cap. 560 [IV 485.10], preceduti dalla seguente raccomandazione: “Se affermi un bene o indichi un bene, sii tu il primo a farlo e ad essere incitato a farlo, consigliando bene la tua anima: invero la considerazione delle creature per l’atto dell’individuo è maggiore della loro considerazione per le sue parole e la guida data con l’atto è più grande della guida data a parole”.

apparenze dei confessori senza esserlo realmente; a meno che si alzi per trovare il *wağd* e faccia conoscere al gruppo la sua intenzione dichiarando apertamente che in quel modo cerca di ottenere il *wağd*: in questo caso il gruppo deve alzarsi con lui, poiché fa parte della loro regola di condotta prestare aiuto ed adesione, ed egli è veridico nella sua asserzione. È comunque preferibile, in questo caso come per chiunque si alzi in piedi durante il *samā'*, che si alzi solo in uno stato di estinzione e di sopraffazione.

In nessun caso un mantello va venduto, poiché ciò comporta il disprezzo della stazione spirituale che viene così avvilita, in quanto la merce che viene messa all'asta si sporca passando di mano in mano e la Via di Allah viene sminuita agli occhi dei cantori e degli estranei che lo vengono a sapere.

Essi [quelli del gruppo] non devono disporre del mantello di chi non fa parte della loro Via, né del mantello di chi non approva questa pratica da parte loro, come i devoti e gli asceti quando si uniscono a loro in una riunione; e se essi si impossessano di qualcosa di ciò escono dalla Via di Allah e vengono ascritti a coloro che si nutrono iniquamente dei beni degli altri ⁽⁸²⁾.

Noi abbiamo concesso che lo facciano tra di loro solo perché essi sono tutti d'accordo su questo, che è diventata una pratica usuale tra di loro, e sono contenti di farlo, al punto che se ad uno di loro venisse restituito il mantello si altererebbe, si rifiuterebbe assolutamente di tenerlo e se ne sbarazzerebbe.

Tra le condizioni di coloro che sono dotati di cuore e di stati spirituali (*aḥwāl*), cioè coloro che non sono arrivati al grado degli uomini che hanno ottenuto la perfezione, vi è quella di non far partecipare alle loro riunioni di *samā'* e di *dīkr* qualcuno che sia avverso [a loro], né di avere appresso qualcosa che appartenga ad uno avverso, che si tratti di un sandalo, di un abito o di un boccale, che sia poco o tanto, poiché questo comporterebbe un'oscurità per loro ed un'alterazione del loro momento (*waqt*). Abū Yazīd il maggiore, mentre aveva uno stato spirituale, disse: “Provo un senso di avversione: cercatene il motivo”. [I suoi compagni] rovistarono la casa e trovarono il sandalo di una persona che aveva scambiato nella moschea il proprio sandalo con quello di uno dei compagni di Abū Yazīd; cercarono allora il possessore del sandalo finché lo trovarono, ed ecco che apparteneva ad uno che era avverso a loro.

Tra le condizioni di tutti coloro che hanno un momento vi è quella di occuparlo solo con ciò che è pertinente ad esso, ed ogniqualevolta subentra in un momento qualcosa che è attinente ad un altro momento esso viene turbato, come capitò ad uno dei signori [della Via], il cui momento era la spoliazione (*tağrīd*) assoluta. Una notte, avendo provato turbamento ed avversione nel suo momento, egli disse [ai suoi discepoli]: “Cercate la causa che turba il mio momento” ed essi trovarono nella casa un grappolo d'uva, al che egli commentò: “La nostra

...
 casa è diventata la casa dei verdurieri!”, ed il suo turbamento cessò ⁽⁸³⁾. E come capitò ad un altro di loro, il cui momento era l'accuratezza nello scrupolo, il quale disse: “La lampada turba il mio momento: cercatela”, al che uno dei suoi compagni disse: “Abbiamo chiesto in prestito una bottiglia per trasportare in essa l'olio una volta, e l'abbiamo trasportato in essa due volte” ⁽⁸⁴⁾. Mantenere puri i momenti fa parte del loro rango.

Tra le loro condizioni vi è quella di non fare promesse e colui che sbaglia e fa una promessa è tenuto a rispettarla ed a chiedere perdono ad Allah.

La veridicità nel riferire fa parte delle loro condizioni, soprattutto in ciò che riferiscono da parte dell'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed essi non devono fare affidamento sulla loro buona opinione degli uomini in ciò che riportano da parte del Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, anzi in ciò che riportano da parte di chiunque, e devono accordare il loro stato con la scienza. Il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Per mentire basta che l'uomo riferisca tutto ciò che sente” ⁽⁸⁵⁾; questo *ḥadīṭ* è stato riportato da Muslim all'inizio del suo *Ṣaḥīḥ*. Quindi lo scrupolo in ciò che si dice è obbligatorio per loro, come per ogni musulmano, e lo stesso vale per lo sguardo, per ciò che si mangia ecc.

Tra le loro condizioni vi è l'assenza di ipocrisia e l'osservanza delle regole di comportamento della Legge, siano esse piccole o grandi, se uno le conosce, e se non le conosce deve chiedere riguardo ad ogni situazione in cui si trova quale sia la norma della Legge, poiché se l'uomo viene meno alle regole della Legge a maggior ragione verrà meno ai segreti divini ed Allah, sia Egli esaltato, non accorda i Suoi segreti se non a coloro che sono degni di fede tra i Suoi servitori.

Tra le loro condizioni vi è quella di preferire per se stessi ciò che ha preferito per loro nel Suo Libro e tramite la lingua del Suo Inviato, e colui che si comporta diversamente antepone la sua passione alla sua vita tradizionale.

Tra le loro condizioni vi è quella di non attardarsi in ciò che è lecito, poiché è una perdita di tempo.

Chi entra in questa Via avendo una moglie non deve divorziare, e se è celibe non deve sposarsi fintanto che non arriva alla perfezione, e quando è perfetto farà al riguardo ciò che gli proietta il suo Signore.

83 L'episodio è riportato nel Cap. 69 [I 480.15], ove è attribuito ad Abū Yazīd.

84 Anche questo episodio, riportato nel Cap. 69 [I 480.13], è attribuito ad Abū Yazīd, che ingiunse ai suoi compagni di informare del fatto il verduriere a cui avevano chiesto in prestito la bottiglia e di dargli soddisfazione, e quando essi lo fecero il suo turbamento cessò.

85 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, Introduzione, e da Abū Dā'ūd, XL-80.



Tra le condizioni di colui che percorre la Via (*sālik*) vi è quella di non tenere nulla per sé fosse anche per una notte ed essendo stato scrupoloso al massimo nel prendere, e chi percorre la Via non deve prendere per dare ad un altro, poiché ciò sarebbe un velo per lui ⁽⁸⁶⁾. Colui che è perfetto invece può prendere e tenere, se vuole, oppure dare, se vuole, poiché egli agisce conformemente a ciò che viene proiettato in lui, e il rapporto tra colui che è perfetto e ciò che viene proiettato in lui è come il rapporto del discepolo col Maestro. E come non si obietta al discepolo l'atto che gli ha ordinato il suo Maestro, né al Compagno ciò che gli ha ordinato il suo Profeta, su di lui la Pace, così non si obietta al Maestro ciò che egli fa, poiché è ispirato da Allah se è un vero Maestro. Allo stesso modo non si obietta al Profeta, su di lui la Pace, ciò che fa poiché egli è guidato da Allah, sia Egli esaltato; il Maestro è come il Profeta, ed il falso Maestro è come il falso Profeta.

Il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “Io seguo solo ciò che mi viene rivelato” (Cor. VI-50) ed il Maestro ⁽⁸⁷⁾ ha detto a Mosè, su di lui la Pace: “Non l'ho fatto per mia iniziativa” (Cor. XVIII-82), ed il Maestro si basa sull'autorità di Colui su cui si basa il Profeta.

Tra le condizioni della gente di questa Via vi è quella di non obiettare, a meno che colui che obietta sia un superiore, poiché in questo caso si tratta di insegnamento e non di obiezione. Quanto a colui che è inferiore egli nega solo per la sua mancanza di gusto spirituale, ed è suo dovere tacere e non negare ciò che non conosce; e se nega vanifica uno dei fondamenti del patto della sua via, in quanto una delle loro regole fondamentali è la veridicità ed essi non devono parlare se non di ciò che hanno contemplato.

Se uno di loro sente dire da un suo fratello qualcosa che non è in grado di comprendere deve capire immediatamente che il grado di contemplazione del suo fratello è maggiore e che egli si trova in uno stato inferiore al suo, e deve chiedergli gentilmente la spiegazione [di ciò che ha detto], se è possibile. Sarebbe tuttavia meglio che egli diriga la sua *himma* verso Allah, sia

86 Nella *Risālat rūh al-quds*, a pag. 370 dell'edizione citata Ibn 'Arabī afferma: “Io faccio visita e ricevo visite, vado dagli uni e dagli altri ed essi vengono da me. Questo è lo stato del Profeta: egli faceva visita e riceveva visite, portava il suo fardello, aiutava il debole e lo accoglieva ospitalmente, non teneva nulla per sé, fosse anche per una notte, e non si preoccupava della povertà. [...] Per questo l'anima cerca di ingannarci e dice: “Io tengo questa cosa solo per un altro, non per me stessa”, ed Allah la smentisce dicendo: “Io non voglio da loro il sostentamento e non voglio che Mi nutrano: invero Allah è Colui che provvede al sostentamento” (Cor. LI-57 e 58), e poiché è impossibile che Allah Si nutra non resta se non il fatto di venire nutriti a causa Sua. Egli ha vietato ciò [l'accumulo di beni] ai grandi signori [della Via] e lo ha concesso alla gente comune e debole. E poiché la mia anima vuole essere al di fuori della gente comune, per questo è indispensabile che cessi di sforzarsi e di risparmiare per gli altri”, ed a pag. 380 aggiunge: “Abbiamo già riferito che quando Allah dischiuse ad alcuni Compagni e seguaci [del Profeta] i tesori di Cosroe e dell'Imperatore bizantino, Salmān al-Fārisī affermò che Allah non aveva scelto ciò per il Suo Profeta, bensì lo aveva eletto povero, ed egli non tenne nulla per sé, fosse anche per una notte, fino alla sua morte”.

87 Cioè il Ḥiḍr, il cui rapporto con Mosè equivale al rapporto Maestro-discepolo.

.....

Egli esaltato, affinché gli elargisca ciò che ha elargito al suo compagno, oppure che diventi suo discepolo e si metta al suo servizio per trarre beneficio da lui: questa è la regola della Via.

Coloro che cercano, quando fanno visita al Maestro, devono entrare da lui dopo aver svuotato il loro cuore da tutte le loro opinioni ed averlo disposto ad accettare ciò che il Maestro insegnerà loro fino a quando usciranno da lui, poiché non è assolutamente concepibile da parte loro una negazione. E quando capita loro di sentire qualcosa che non accettano devono biasimare loro stessi dicendo: “Questa è una stazione spirituale a cui non siamo arrivati”, e non imputare l’errore al Maestro, poiché chi si comporta così non è uno che cerca di essere guidato nella Via degli iniziati.

Gli aspiranti non devono andare dal Maestro, né sedersi di fronte a lui, se non in uno stato di purità legale (*tahāra*), sia esteriore che interiore, sottomessi ed arrendevoli: questo deve essere il loro stato. Nel nostro paese il nostro signore Abū Madyan diceva: “Quando ho cominciato non sono mai entrato da un Maestro senza aver prima lavato e purificato il mio abito, il mio bastone e tutto ciò che avevo addosso, ed aver mondato il mio cuore dalle mie scienze e conoscenze, e solo allora entravo da lui. Se egli mi riceveva e mi veniva incontro era la mia felicità, e se mi evitava e si disinteressava a me era per il mio difetto ed era un cattivo segno per me”.

Tra le loro regole di comportamento (*ādāb*) con Allah, e pochi sono coloro che la mettono in opera, vi è quella che l’uomo sia convinto che Allah, sia Egli esaltato, in ogni istante ha degli sguardi per i cuori dei Suoi servitori, elargendo in essi ciò che vuole delle Sue sottigliezze e delle Sue conoscenze; e quando Egli si separa da una persona o si allontana da essa per un attimo, mentre siede con Lui, e poi ritorna, essa deve essere pronta a incontrarLo con venerazione e magnificazione: forse le capita uno di quegli sguardi con cui Egli capita su di essa. Se la faccenda è così allora vuol dire che ha pienamente soddisfatto con Lui le regole dell’*adab*, e se [la faccenda] non arriva a quel punto si è comportata con Allah secondo l’*adab* trattandoLo in conformità al Grado divino, ma questa stazione spirituale è rara ed è difficile che tu possa incontrare qualcuno che l’abbia assaporata.

Così anche quando vedono un peccatore nell’atto della sua disubbidienza e poi vedono che egli cessa di compierlo, essi non pensano che egli sarà pervicace, ma dicono: “Forse si è pentito nel suo intimo”, oppure: “Forse fa parte di coloro che non subiscono danno dalle loro disobbedienze per via della Provvidenza divina nei loro riguardi alla fine della loro faccenda”. Essi non pensano male di nessuno, se non di colui di cui Allah, sia Egli esaltato, svela loro il suo segreto ed il suo esito finale; essi non possono negare ciò che sanno ma non rimproverano nessuno e non godono del male altrui. Chi pensa di essere migliore di un altro senza conoscere il proprio rango ed il rango di quell’altro, alla meta e non al momento presente, è uno che ignora Allah, ingannato e privo di bene, anche se gli fosse stata

accordata una conoscenza, e ciò non fa parte del comportamento degli iniziati, Allah sia soddisfatto di loro. Sottovalutare il sapiente, dal punto di vista della realtà essenziale equivale a sottovalutare Allah, e questo è il contrario dell'Intimità (*wilāya*).

Tra le loro caratteristiche vi è quella di essere misericordiosi tra di loro, duri con i miscredenti; li vedrai inclinarsi e prosternarsi ⁽⁸⁸⁾, ed essi sono di soccorso per le creature, al punto che l'uno a cui si fa riferimento nel Mondo [cioè il Polo] viene denominato da loro il Soccorso (*gawt*), e questa verità pervade il gruppo degli iniziati.

Chiunque entra da un Maestro per metterlo alla prova è un ignorante, poiché i Maestri non vanno mai messi alla prova, e non si chiede loro che parlino dei pensieri (*hawāḡis*) ⁽⁸⁹⁾ dell'anima, poiché ciò che è richiesto loro è solo quanto abbiamo già menzionato, cioè la conoscenza delle malattie, dei rimedi e delle loro reciproche connessioni, niente altro: gli svelamenti (*mukāṣafāt*) sono stati degli aspiranti, non stati dei conoscitori.

Tra le loro caratteristiche vi è la disciplina (*riyāda*), espressione che indica la correzione dei tratti di carattere, cioè la purificazione dell'anima da ogni tratto di carattere vile ed il suo abbellimento con ogni tratto di carattere nobile. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Tu sei dotato di un tratto di carattere eccelso” (Cor. LXVIII-4).

Essi non chiedono al loro servitore di soddisfare i loro obiettivi personali ⁽⁹⁰⁾, e se il servitore porta loro qualcosa che non corrisponde al loro obiettivo non lo rimproverano e non gli dicono nulla, a meno che il servitore sia discepolo del Maestro, e spetta al Maestro insegnargli le buone maniere se contravviene all'ordine del Maestro; ciò si applica solo nei riguardi dei fratelli, nei rapporti degli uni con gli altri, e nei riguardi dell'aspirante quando agisce senza l'ordine del Maestro.

88 Riferimento a Cor. XLVIII-29.

89 Nel Cap. 73, questione CLIII [II 134.16] Ibn 'Arabī precisa: “Se chiedi cos'è il *hāḡis* [singolare di *hawāḡis*], noi diciamo che esso è il primo proposito (*hāṭir*) che si presenta, il proposito dominicale che non sbaglia mai e che alcuni chiamano la causa prima (*as-sabab al-awwal*) e lo schiacciare (*naqr*) del proposito”.

90 Nel Cap. 318 [III 71.7] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che l'obiettivo personale (*ḡaraḡ*) è identico alla volontà (*irāda*), senonché esso è una volontà per la quale l'anima nutre attaccamento e passione e che quindi è stabile. Essa viene chiamata così perché l'obiettivo è il bersaglio che gli arcieri erigono per la competizione, e poiché le frecce degli arcieri hanno di mira il bersaglio ed esso è stabile e non viene meno, la volontà che è fatta in questo modo viene chiamata obiettivo, per la sua stabilità nell'anima di colui in cui sussiste, dovuta al suo attaccamento a quella cosa. Egli non si cura degli strali verbali della gente indirizzati a lui per quello, indipendentemente dal fatto che quell'obiettivo sia lodevole o biasimevole, ma la gente ha convenuto sul fatto che quando si dice che esso è un obiettivo personale, attribuendolo all'anima, è biasimevole, mentre quando è privo di questa attribuzione può essere lodevole o biasimevole. Per questo il Vero viene descritto come dotato di volontà e non si dice che Egli ha un obiettivo, poiché all'obiettivo è prevalentemente connesso il biasimo, essendo un accidente che si presenta all'anima”.

Allo stesso modo, nel loro comportamento con le creature essi sopportano le loro offese senza far loro del male, si fanno carico del loro fardello senza far pesare il proprio fardello su nessuno, danno assistenza usando i mezzi della benevolenza, soccorrono chi è afflitto, guidano colui che è sviato, insegnano all'ignorante, avvertono il negligente, non ergono barriere e non ricorrono a ciambellani: chiunque li cerchi li trova e chiunque li voglia arriva a loro. Essi non si nascondono a nessuno e non dicono a chi viene da loro: "Torna fra un po' di tempo"; essi non respingono mai un mendicante, ospitano il debole, fanno compagnia a chi è solo, assicurano chi ha paura, danno da bere all'assetato, saziano chi ha fame, vestono l'ignudo ed aiutano il servitore, non recedono da una virtù e non si avventurano in un vizio.

Tra di loro c'è qualcuno la cui volontà è subordinata a tutto ciò che avviene nel mondo, senza distinzione, ad eccezione delle cose che Allah, sia Egli esaltato, ha vietato, poiché queste non gli aggradano. Per chi possiede questo stato spirituale tutto ciò che il servitore o le creature fanno nei suoi confronti corrisponde al suo obiettivo, poiché la sua volontà coincide con ciò che il Vero fa accadere tramite i Suoi servitori ed egli è estinto dalla sorte della sua anima, essendosi distaccato dal mondo della sua anima; chi è senza anima non ha più alcun obiettivo personale e quando questo svanisce dal cuore del servitore cessa ogni malattia, poiché la causa delle malattie è la mancata corrispondenza degli obiettivi.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di pentirsi ad ogni attimo e di chiedere perdono secondo le due modalità ⁽⁹¹⁾: essi non si alzano in piedi se non pentiti, e non si siedono se non così.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di evitare le cose vietate, quelle dubbie e quelle sospette, e di rifuggire da tutte le cose verso cui l'anima prova desiderio, intendendo con ciò il desiderio e lo sforzo per ottenerle e cercarle. Se invece gli arrivano senza sforzo e senza che le chieda le prende e le usa, a meno che non si trovi nella stazione del combattimento interiore (*muğāhada*) o nella stazione di chi tiene in serbo il piacere per la sua [vera] sede ⁽⁹²⁾, come 'Umar ibn

91 Il verbo *istagfara*, comunemente tradotto come chiedere perdono, è la decima forma del verbo *gafara*, che significa coprire, ed il suo senso principale è quello di chiedere copertura: il perdono non è altro che la copertura di un peccato, non la sua cancellazione. Nel Cap. 247 [II 547.9] Ibn 'Arabī precisa: "Per noi, nella Via di Allah, la richiesta di perdono ha luogo in due situazioni: la prima situazione è quella che abbiamo menzionato, cioè quella in cui il servitore ha manifestato qualcosa che è necessario che venga coperto, ed è quindi obbligatorio per lui chiedere perdono. Talvolta la richiesta di perdono ha luogo da parte di qualcuno che non ha fatto nulla che la richieda, e chi è in questa situazione chiede il perdono, cioè chiede che Allah lo copra al riparo della Sua Sollecitudine dall'essere governato da uno stato per il quale, se Allah non lo coprisse al riparo della Sua Sollecitudine, egli manifesterebbe qualcosa che è necessario che venga coperto: questa è la seconda situazione in cui si possono trovare coloro che chiedono perdono. Essi cominciano a chiedere la copertura da parte di Allah nei confronti del regime di uno stato che imporrebbe loro di chiedere scusa per il suo accadimento, e questa è la richiesta di perdono dei più grandi tra gli Uomini che sono impeccabili".

92 Cioè l'aldilà.



al-Ḥaṭṭāb, ʿUṭmān ed altri, Allah sia soddisfatto di loro, e come ʿUtba al-Gulām⁽⁹³⁾ ed una moltitudine dei nostri Maestri, poiché chi si trova in una di queste due condizioni non può prendere nulla delle cose piacevoli [di questo mondo].

Tra le loro caratteristiche vi è il rendere conto da parte dell'anima dei suoi moti, dei suoi propositi e dei suoi desideri, seguendo uno specifico ordine.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di soppesare i loro atti al momento di intraprenderli.

Tra le loro caratteristiche vi è il combattimento interiore che consiste nell'indurre l'anima a sopportare le avversità corporee, come la fame, la sete e la nudità. È in effetti necessario sopportare le quattro morti: la morte bianca, che è la fame; la morte rossa, che è il contrastare la passione; la morte nera, che è il sopportare l'offesa; e la morte verde, che consiste nel mettere le toppe, una sopra l'altra⁽⁹⁴⁾.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di allontanare dai loro cuori i due mondi (*kawnayn*) e di preferire ciò che essi hanno rispetto a ciò che hanno i loro fratelli tra le creature di Allah.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di fare affidamento in Allah in tutte le loro faccende, e di essere soddisfatti di Lui in tutto quello che Egli fa accadere loro di ciò per cui le anime provano usualmente avversione, sopportando le sofferenze e lasciandosi guidare di buon grado, e non controvolgia, a ciò a cui sono chiamati.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di allontanarsi dal loro paese, di staccarsi dalle creature, non perché pensino male di esse ma soltanto perché preferiscono il Vero ad esse, e di rompere con gli attaccamenti e gli ostacoli.

93 ʿUtba b. Abān b. Ḍamʿa, denominato “il diacono (*al-gulām*)”, fu discepolo di Ḥasan al-Baṣrī e morì nell'anno 167 dall'Egira. Una raccolta di suoi detti è riportata in Farīd ad-dīn al-ʿAṭṭār, *Parole di Ṣūfī*, Boringhieri, Torino, pag. 120-123, ove viene riferito che “finché visse non mangiò né bevve mai nulla di piacevole al gusto”. Ibn ʿArabī lo menziona nel Cap. 239 [I 233.21] e nel Cap. 311 [III 41.27].

94 Nel Cap. 47 [I 258.25] Ibn ʿArabī precisa: “Invero per la Gente di Allah ci sono quattro morti: la morte bianca che è la fame; la morte rossa che è il contrastare l'anima nelle sue passioni; la morte verde che è il mettere le toppe sui vestiti, l'una sull'altra; e la morte nera che è la sopportazione dei torti delle creature, anzi di tutti i torti. L'indossare degli abiti rattoppiati viene chiamato la morte verde perché questa condizione è analoga a quella della Terra nella varietà di piante e fiori che la ornano e che assomiglia alla varietà delle toppe. La sopportazione dei mali [o dei torti] viene chiamata la morte nera perché in essa l'anima è afflitta e l'afflizione è l'oscurità dell'anima, oscurità che tra i colori corrisponde al nero. La morte rossa infine è il contrastare l'anima che viene assimilato al colore rosso del sangue: invero chi contrasta le sue passioni è come se sgozzasse la sua anima”. La stessa classificazione si trova nel Cap. 106 [II 187.31], ove aggiunge che ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb usava indossare un abito con 13 toppe.

⋮

Tra i loro stati vi è quello di girovagare per il territorio, viaggiare sui monti, in fondo alle valli e sulle rive dei mari, e restare nei luoghi deserti ⁽⁹⁵⁾

Tra i loro stati vi è quello di adoperarsi per soddisfare i bisogni dei musulmani, dopo essersi però occupati delle loro anime. Chi si dedica a questo prima di essersi occupato della sua anima è uno che cerca il predominio e la rinomanza, poiché gli altri gli andranno incontro, staranno come servitori alla sua porta e resteranno attaccati alla sua cavalcatura. E l'anima gli farà credere che questa è una virtù e gli dirà: “Tu fai questo solo per Allah, ed io non ne ricavo alcun profitto”. Se questo poveraccio avesse un po' di scienza dovrebbe prima di tutto soddisfare i bisogni della sua anima, liberandola dalla prigionia della sua passione e dall'asservimento al suo demone, ma egli non se ne cura. Come ha detto [il Profeta], su di lui la Pace: “Non c'è nessuno che venga ferito nella via di Allah, ed Allah sa bene chi viene ferito nella Sua via [...]” ⁽⁹⁶⁾, ma non tutti coloro che vengono uccisi tra le due schiere vengono uccisi nella via di Allah.

Tra le loro caratteristiche vi è la frugalità (*qanā'a*), cioè l'accontentarsi da parte dell'anima di ciò che le viene elargito, senza desiderare di più.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di ringraziare [Allah], sia nella buona che nella cattiva sorte: è così che si usa tra di loro.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di non radersi la barba, di non accorciarla, di non tagliarsi un'unghia e di non spogliarsi di un abito per darlo ad un altro se non in stato di purità legale, poiché non vogliono che qualcosa si separi da loro se non lasciandoli mentre sono puri, per via del detto [degli Angeli]: “Li abbiamo lasciati mentre facevano la *ṣalāt*” ⁽⁹⁷⁾, e questo è un segreto stupefacente.

Tra i loro stati vi è quello di chiedere ad Allah, in adempimento della stazione della servitù, e di ricorrere a Lui, sia Egli glorificato, e non alle creature, per tutto ciò di cui hanno bisogno, avendo realizzato che tutte le faccende sono in mano Sua.

95 Nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 384 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, Ibn 'Arabī afferma: “Se hai bisogno di compagnia perché non puoi farne a meno cerca la compagnia degli adoratori e di coloro che si sforzano tra la gente della condotta [iniziativa], finché non trovi il Maestro. Se non li trovi nelle città cercali sulle rive del mare, nelle moschee diroccate – poiché essi vi passano la notte – in cima alle montagne ed in fondo alle valli”.

96 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LVI-10 e 77, Muslim, XXXIII-105, at-Tirmidī, XX-21, an-Nasā'ī, XXV-27, e da Ibn Ḥanbal, II-242, 400, e 531. Il sottinteso della citazione è che non tutti coloro che vengono feriti sono sulla Sua via.

97 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-6, an-Nasā'ī, V-21, e da Mālik, IX-82. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 69 [I 444.33] e Cap. 445 [IV 60.7].

È inutile rivolgersi a chi non detiene la creazione di una cosa, ed Allah detiene insieme la creazione ed il Comando ⁽⁹⁸⁾.

Tra i loro attributi vi è l'abbassamento, la povertà, l'essere spezzati, la compunzione, l'umiltà e la modestia ⁽⁹⁹⁾; tutto questo per Allah, sia Egli esaltato, perché si manifestino i Nomi che si contrappongono a questi attributi, e non può conoscere il segreto di questi Nomi divini se non colui che è caratterizzato da questi attributi che si contrappongono ad essi, poiché [questi attributi] sono lo spirito della servitù.

Tra questi vi è il timore quando vengono chiamati a trasgredire il Vero.

Tra i loro stati vi è la speranza quando il potere dello scoraggiamento vuole prendere possesso di loro.

Tra i loro stati vi è la contrazione (*qabd*) quando vedono ciò che la Legge non loda.

Tra i loro stati vi è quello di guardare i loro difetti, di occuparsi di loro stessi, e di chiudere un occhio sui difetti degli altri, ed essi pensano solo bene di chiunque.

Tra i loro stati vi è quello di abituare la loro lingua a dire il bene, anche se non è la sua sede, seguendo l'esempio di Gesù, che quando vide un maiale gli disse: "Vai in pace!", ed essendogli stato chiesto perché rispose: "Mi ripugna abituare la mia lingua a dire altro che il bene" ⁽¹⁰⁰⁾. Dello stesso genere è quanto è stato riportato del Profeta, su di lui la Pace: passando vicino ad una carogna i Compagni esclamarono: "Che forte fetore che emana!" ed il Profeta, su di lui la Pace, disse: "Come sono bianchi i suoi denti!" ⁽¹⁰¹⁾.

Tra i loro stati vi è quello di abbassare gli occhi, evitando gli sguardi superflui, di camminare con passo spedito ⁽¹⁰²⁾, e di estinguersi in tutti i loro atti, per mezzo della visione del favore ed del disporre divini e della creazione [degli atti] da parte di Colui che tutto può.

98 Riferimento a Cor. VII-54.

99 Questi attributi sono esclusivi del servitore, poiché è impossibile che il Signore sia caratterizzato da essi. Nelle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī riporta 16 volte un colloquio tra Abū Yazīd al-Bisṭāmī ed Allah in cui Abū Yazīd Gli chiese come potesse avvicinarsi a Lui ed Egli gli rispose: "Con ciò che non Mi appartiene: la bassezza [umiltà, abbassamento (*dilla*)] e l'aver bisogno [indigenza, dipendenza (*iftiqār*)"]".

100 *Ḥadīṭ* riportato da Malik, LVI-4. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 36 [I 226.11] e nel Cap. 560 [IV 466.26].

101 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 36 [I 226.13].

102 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 25 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, Ibn 'Arabī precisa: "Non vedi che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, camminava come se egli scendesse il pendio con passi veloci? E a questo riguardo disse che quel modo di marciare è più negativo per l'alterigia (*kibr*) e più veloce per soddisfare il bisogno, poiché una persona non cammina se non per un bisogno, necessariamente". Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XLVI-8, e da Ibn Ḥanbal. La stessa frase si trova nel Cap. 560 [IV 504.32].

Tra i loro stati vi è quello di tacere, se non [per parlare] del puro bene. Se esaminando il loro discorso prima di parlare esso risulta privo di difetti che lo pregiudichino, essi lo pronunciano; ma se non sono sicuri che si tratti di un'opera di un avvicinamento (*qurba*) [al Vero] o di una luogotenenza (*niyāba*) [nei Suoi confronti] tacciono.

Tra i loro stati vi è quello di ordinare il bene e di vietare il male presso coloro che incutono timore e paura, come i sultani, i re ed i califfi, poiché essi sono irreprensibili riguardo ad Allah e non sono messi in imbarazzo da nessuno riguardo al Vero.

Tra i loro stati vi è quello di appianare le discordie con grande diplomazia e gentilezza.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di avere nei confronti di Allah la verità della verecondia (*ḥaqq al-ḥayāʾ*)⁽¹⁰³⁾, cioè Egli li osserva dall'alto nei loro gesti e non li vede fare ciò che ha loro proibito ma li trova sempre a fare ciò che ha loro ordinato; Egli osserva i loro cuori e non trova in essi altra Signoria che la Sua, né brama se non verso di Lui, né amore se non in Lui, per Lui e da Lui; Egli osserva i loro segreti e non trova in essi attenzione [verso altro che Lui]⁽¹⁰⁴⁾.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di avere il cuore integro verso tutte le creature, di pregare per i musulmani senza che essi lo sappiano, di servire i poveri, e di avere misericordia e compassione per i servitori di Allah, siano essi dotati di parola o no.

L'illustre docente nella città di Malaṭiyya⁽¹⁰⁵⁾ mi ha riferito quanto segue: “C'era a Buḥārā un governatore che era tra gli uomini più ingiusti. Un giorno, mentre era a cavallo, vide

103 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XXXV-24 e da Ibn Ḥanbal, I-387. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 507 [IV 145.33]; nel Cap. 138, dedicato alla stazione spirituale della verecondia, precisa [II 223.34]: “La realtà essenziale di questo attributo [la verecondia], è l'abbandonare (*tark*) poiché abbandonare ogni cosa esistente equivale a restare nella radice, e l'opera è un ramo esistente che si aggiunge alla radice [...]. La verecondia è un attributo di negazione. Quando il servitore lascia (*taraka*) ciò che è di Allah ad Allah, e ciò che l'essere contingente afferma trattarsi di realtà esistenti che appartengono al servitore lo lascia anch'esso ad Allah allo stesso modo in cui lascia ad Allah ciò che tutti concordano che appartiene ad Allah, costui ha di fronte ad Allah la verità della verecondia. Colui che lascia ad Allah ciò [solo] che è specificamente di Allah ha verecondia di fronte ad Allah, ma non la verità della verecondia. Il fatto è che quegli attributi di comparabilità con cui il Vero ha caratterizzato Se stesso [...] sono secondo noi degli attributi reali che non si addicono se non a Lui, sia Egli esaltato, e nel servitore rappresentano solo un prestito”.

104 Nel Cap. 507 [IV 145.33] Ibn 'Arabī afferma: “L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Abbiate di fronte ad Allah la verità della verecondia”, che è ciò che ha detto Allah, sia Egli esaltato: “Non sa egli che Allah vede?” (Cor. XCVI-14), facendo sapere questo ai Suoi servitori [...] ed il credente in ogni caso sa che Allah lo vede, per via di questa notificazione, ed Egli non l'ha fatta se non perché si attenessero alla verecondia di fronte a Lui, sia Egli esaltato, riguardo alla trasgressione dei limiti da Lui imposti”.

105 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 116 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, ove viene riportato l'aneddoto, è precisato che il docente si chiamava al-Ḥasan, ed era discendente di Salmān al-Fārīsī.

un cane rognoso, e quel giorno faceva molto freddo per cui disse ad uno dei suoi uomini: “Tirate su questo cane”, ed esso venne portato a casa sua ed egli lo trattò con gentilezza nel migliore dei modi. Quando scese la notte sentì in sogno una voce che lo chiamava: “O tale, eri un cane e ti abbiamo accordato [il perdono] per un cane.”⁽¹⁰⁶⁾. Ecco come un atto di misericordia può essere efficace! Allo stesso modo viene riportato lo *ḥadīṭ* del Profeta, su di lui la Pace, secondo il quale rimuovere l’ostacolo dalla via è considerato un atto di misericordia verso i viandanti⁽¹⁰⁷⁾; nel *Ṣaḥīḥ* viene riferito che un uomo tolse un ramo di spine dalla via ed Allah lo ringraziò per il suo gesto perdonandolo⁽¹⁰⁸⁾, e: “Per [il bene fatto ad] ogni essere vivente [lett.: dotato di un fegato umido] vi è una ricompensa”⁽¹⁰⁹⁾.

Tra i loro stati vi è quello di rendere pubblici i lati buoni delle creature e di nascondere quelli cattivi, ad eccezione degli innovatori, poiché è un obbligo per ogni musulmano denunciarli affinché la gente stia in guardia da loro; ciò rientra nel capitolo della misericordia verso i musulmani, in quanto l’innovatore è di danno sulla via della tradizione ed è obbligatorio rimuoverlo da essa.

Tra i loro stati vi è quello di guardare le creature con occhio di considerazione e non con occhio di disprezzo, ed essi non hanno eminenza né superiorità rispetto ad alcuna delle creature di Allah, se non per un ordine [ricevuto], ma senza vantarsene. Essi non considerano di avere un’eccellenza né un diritto nei confronti di alcuna delle creature di Allah, mentre le creature hanno dei diritti nei loro confronti ed essi si sforzano di soddisfarli quando si trovano di fronte ad essi. Su questo argomento specifico stiamo scrivendo un opuscolo che è tra le nostre mani proprio adesso⁽¹¹⁰⁾.

Tra i loro stati vi è la gelosia (*ḡayra*) per Allah, l’amore in Allah e l’odio in Allah.

Tra i loro stati vi è quello di fare l’elemosina (*sadaqa*), per un patto stabilito nei loro cuori, a tutti i servitori di Allah, con il loro onore, il loro sangue e la loro ricchezza, senza chiedere ad

106 Questo racconto è riportato testualmente anche nel Cap. 560 [IV 464.29] ed accennato nel Cap. 170 [II 287.30].

107 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XLVI-24, LVI-128, Muslim, XII-56, Abū Dā’ūd, V-12, at-Tirmidī, XXV-38, e da Ibn Ḥanbal, II-316 e 350.

108 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, X-32, Muslim, XXXIII-164, XLV-127, Abū Dā’ūd, XL-160, at-Tirmidī, XXV-36, e da Ibn Ḥanbal, II-286. Ibn ‘Arabī lo cita nel Cap. 560 [IV 456.35].

109 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XLII-9, XLVI-23, LXXVIII-27, Muslim, XXXIX-123, Abū Dā’ūd, XV-44, Mālik, XLIX-23, e da Ibn Ḥanbal. Ibn ‘Arabī lo riporta nei capitoli 69 [I 424.19], ove precisa che il fegato è la dimora (*dār*) del sangue, 170 [II 287.29], 371 [III 436.3], e 560 [IV 464.27 e 484.25], ove afferma: “È tuo dovere aver compassione (*ṣafaqa*) dei servitori di Allah in modo generale, anzi di ogni essere vivente poiché in ogni essere vivente vi è una ricompensa presso Allah, sia Egli esaltato”.

110 Non sono riuscito ad identificare quest’opera tra quelle redatte nell’anno 602 dall’Egira o negli anni immediatamente successivi.

alcuno di essi qualcosa in cambio, né in questo mondo né nell'aldilà⁽¹¹¹⁾. A questo proposito è stato tramandato che il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “C'è qualcuno di voi che è capace di fare come Abū Ḍamḍam, che quando si svegliava diceva: “Allahumma, ho dato in elemosina il mio onore ai Tuoi servitori?””⁽¹¹²⁾, ed i fondamenti della Legge tradizionale sostengono questo comportamento poiché rientra nel capitolo dell'indulgenza e dei nobili tratti di carattere, ed al riguardo è stato tramandato un testo decisivo⁽¹¹³⁾, ed essi sono coloro la cui retribuzione spetta ad Allah.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di non fare mai un prestito, e se un bisognoso chiede loro un prestito essi glielo accordano, ma non passa per la loro mente di riprendere da lui qualcosa; e se egli restituisce loro il prestito cercano con gentilezza di fare in modo che egli lo tenga per sé, e se egli si rifiuta lo riprendono per rimmetterlo ad un altro bisognoso, senza che rientri in loro possesso, poiché essi non ritornano mai su ciò da cui si sono distaccati.

Tra le loro caratteristiche, quando per strada cade loro qualcosa, sia esso un abito o del denaro, fossero anche centomila dinari, ed ormai sono già andati oltre, vi è quella di non cercarlo, di non tornare indietro a recuperarlo, di non desiderarlo e di non dare importanza alla cosa; se però le loro anime sono turbate da questo fatto vuol dire che essi sono affetti da un'infermità e che il mondo ha ancora una parte nei loro cuori: chi si trova in questa situazione deve sforzarsi di far scomparire questa infermità dalla sua anima. Il Profeta, su di lui la Pace, decise l'accampamento a causa della collana solo perché non era un bene suo, ma apparteneva ad ʿĀʾiṣa⁽¹¹⁴⁾, mentre il nostro discorso riguarda il proprietario. Non si tratta d'altra parte di sperperare dei beni⁽¹¹⁵⁾ e se in colui che li ha persi prevale la preoccupazione

111 Nella preghiera finale del Cap. 560 [IV 553.9] Ibn ʿArabī recita: “Allahumma, ho dato in elemosina ai Tuoi servitori il mio onore, la mia ricchezza ed il mio sangue, e non chiedo loro nulla per questo, né in questo mondo, né nell'aldilà”. La ricchezza, il sangue e l'onore sono le tre cose inviolabili (*ḥarām*) di un musulmano. Cfr. a questo riguardo gli *ahādīṭ* riportati da al-Buḥārī, LXXVIII-43, LXXXVI-9, Muslim, XLV-32, e da Abū Dāwūd, XL-35.

112 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ʿArabī lo riporta nel *Kitāb nasab al-ḥirqa*, a pag. 24 dell'edizione curata da Claude Addas, *Dār al-Qubba az-Zarqāʾ*, Marrakesh, 2000. Nel Cap. 560 [IV 501.9] è riportata la seguente raccomandazione: “Ogni giorno al mattino [quando ti svegli] di: “Allahumma, dò in elemosina il mio onore ai Tuoi servitori. Allahumma, chi mi farà del torto o mi ingiurierà o mi farà adirare o farà con me una cosa che potrà essere portata in giudizio, Ti prendo come testimone, o mio Signore, che ho rinunciato alla mia rivalsa su di lui in questo e nell'altro mondo””.

113 Riferimento a Cor. XLII-40: “La ricompensa [cioè il contraccambiare] di un'opera cattiva è un'opera cattiva simile ad essa: la retribuzione di colui che è indulgente e mette pace spetta ad Allah”.

114 Prima ancora dell'episodio della perdita della collana che fu all'origine delle maldicenze nei confronti di ʿĀʾiṣa [Cfr. *Vite antiche di Maometto*, a cura di Michael Lecker, Mondadori, 2007, pag. 274-281], nella stessa spedizione ʿĀʾiṣa aveva già perduto una prima volta la collana, ed a causa di questo fatto il Profeta aveva deciso di prolungare la sosta per poterla ritrovare. L'episodio è riportato da al-Wāqidi, nel suo *Kitāb al-magāzī*, a pag. 427 dell'edizione curata da Marsden Jones, Oxford University Press, 1966.

115 Nel Cap. 560 [IV 502.13] Ibn ʿArabī precisa: “Evita di dissipare il denaro, cioè di spenderlo per un atto

di non sperperarli, per il desiderio di rispettare la Sunna, allora deve recarsi laddove sono caduti, aspettare che passi un bisognoso, ordinargli di prenderli, ed andarsene. Da parte sua non deve rientrare in possesso di essi a meno che gli vengano resi senza averli cercati, ed in questo caso ha due opzioni: se vuole li tiene per sé, e se vuole li devolve.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di non girare mai la testa indietro, e se si girano lo fanno con tutto il corpo. Un uomo chiamò aš-Šiblī alle sue spalle ed egli non girò il suo volto, né rispose, ma disse semplicemente: “Essi [i šūfī] non si girano e non rispondono a chi li chiama da dietro la nuca”.

Tra i loro stati vi è quello di accettare il buon augurio (*faʿl*) e di evitare il cattivo augurio (*tīra*)⁽¹¹⁶⁾. Un giorno aš-Šiblī fece visita ad un gruppo di persone e gli venne detto: “Chiudi la porta”, al che egli rispose: “I šūfī aprono le porte chiuse, ma non chiudono le porte aperte”. Un uomo bussò alla porta del nostro Maestro Abū Madyan ed egli uscì per vedere chi fosse, ma non era intenzione del Maestro in quel momento fare entrare né lui, né altri. Gli chiese: “Come ti chiami?”, ed egli rispose: “Aḥmad al-Fāʿida”, al che il Maestro disse: “Entra, poiché chi è intelligente non allontana il vantaggio (*fāʿida*) dalla sua porta, bensì lo cerca”, e questo al-Fāʿida era uno dei signori del gruppo degli iniziati.

Tra le loro caratteristiche vi è l'equità (*ʿadl*) nei confronti delle membra dei loro corpi e nel modo di agire e di essere delle loro membra con le creature e con la loro famiglia; di questo capitolo fa parte il gesto del Profeta, su di lui la Pace, che sfilò il suo sandalo dal piede quando i lacci dell'altro sandalo si ruppero⁽¹¹⁷⁾, di modo da equiparare i due piedi nell'essere scalzi, e vi sono molti di questi esempi.

Tra le loro caratteristiche per quanto riguarda il mangiare, il bere, il vestire, il montare a cavallo, l'accoppiarsi ed il dormire, vi è quella di non compiere nessuno di questi atti se non per necessità.

di disobbedienza ad Allah. Darlo a chi tu sai che lo spenderà in ciò che non è gradito ad Allah fa parte dello spendere per un atto di disobbedienza ad Allah: se però non lo sai, non c'è inconveniente”.

116 In uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVI-43, 44 e 54, Muslim, XXXIX-110 a 112 e Abū Dāʿūd, XXVII-24, il termine “*faʿl*” viene spiegato come la “parola favorevole” (*al-kalima as-sāliha*). Ibn ʿArabī parla del buon presagio nei capitoli 69 [I 505.5], 77 [II 149.9], 351 [III 220.5], ove precisa: “[Egli, sia esaltato, ha detto:] “Quanto a chi è venuto da te di corsa e che aveva paura, a lui tu non hai prestato attenzione” (Cor. LXXX-8 a 10), per il fatto che egli era cieco, cioè non trarre un cattivo auspicio. Egli gli proibì il cattivo auspicio (*tīra*) e da allora egli [il Profeta] amò il buon augurio e biasimò il cattivo auspicio, che è la sorte (*ḥazz*) della disgrazia, mentre il buon augurio è la sorte e il destino del bene”, 558 [IV 309.22] e 560 [IV 479.19]. Su questo argomento si può consultare lo studio di Toufic Fahd, *La divination arabe*, Sindbad, Paris, 1987, pag. 431-479.

117 *Ḥadīṭ* riportato da Ibn Ḥanbal, II-314. Ibn ʿArabī riporta l'episodio nel Cap. 68 [I 334.14].

Chi compie uno di questi atti non per necessità compie un atto lecito, ma compiere atti puramente leciti non si addice al loro rango; quando però l'uomo è costretto a compiere questi atti leciti essi diventano obbligatori per lui, e che dire del grado di ciò che è obbligatorio ed eccellente rispetto al grado di ciò che è lecito?

Tra di loro c'è chi rinuncia in questi atti al grado di ciò che è obbligatorio, senza però dare spazio a ciò che è puramente lecito, associando ad essi l'intenzione di manifestare la servitù e l'incapacità; c'è poi chi li compie ritenendo che essi sono un aiuto per gli atti obbligatori che gli sono prescritti; infine c'è chi si propone con quegli atti di cercare i significati che essi veicolano. Ma la stazione più elevata è la prima, poiché è la stazione del saggio.

Quanto alla loro condotta nel vestire (*libās*) essi si dividono in due categorie: tra loro c'è chi si veste per la sua vita futura, ed egli ha ottenuto la stabilizzazione (*tamkīn*), e chi si veste per il suo momento, ed egli è inferiore al primo. Il perfetto è colui il cui momento è conforme a lui, e ad un grado inferiore del suo c'è colui che è conforme al momento. Colui che si veste per la sua vita futura, che è il modello da seguire, copre la sua nudità e si protegge dal caldo e dal freddo con ciò che non ha valore né prezzo, a seconda delle circostanze. Colui che si veste per il momento è colui che si è spogliato interiormente; egli non compra e non vende e si occupa solo del suo stato, senza curarsi di questo mondo e dell'altro. Tuttavia egli mantiene l'*adab* nel rispettare i punti fermi della Legge e le sue restrizioni, senza infrangerle, ma è comunque di grado inferiore al precedente, e la prova della sua sincerità nel suo stato è quanto abbiamo menzionato della sua osservanza della Legge. Se è nudo non ci bada, e non si cura, nella sua anima, che il suo abito sia pregevole e bello o sia spregevole. Chi ha una condotta diversa da queste due persone è affetto da una passione nel vestire: tra loro c'è chi esagera nella passione al punto da indossare abiti proibiti; altri non arrivano a questo eccesso di passione ed indossano abiti biasimati; altri infine si limitano ad indossare abiti belli e leciti. La descrizione dettagliata di questo argomento sarebbe lunga e non c'è spazio per essa in questa epistola.

Tra le loro caratteristiche, Allah sia soddisfatto di loro, vi è quella di attenersi al punto di vista più stretto e di maggior peso, e di evitare ciò su cui vi è divergenza a favore di ciò su cui vi è consenso.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di preferire i poveri ai ricchi e di anteporre i figli dell'aldilà ai figli di questo mondo, al punto che se uno di loro si preparasse ad offrire un pranzo in onore di uno dei figli di questo mondo ed entrasse in quel mentre un povero egli disporrebbe di esso [per quel povero] fino a non lasciarne nulla: egli non deve turbare il cuore di quel povero, né turbarsi nella sua anima per quel gesto. E se non gli resta altro [da offrire] non deve scusarsi con l'ospite, al quale, se gli chiede spiegazione, racconterà ciò che è successo spiegandogli che quella è la loro via: chi fa soffrire il cuore di un povero a causa

di un ricco esce dall'assemblea degli iniziati. Allietare il cuore dei poveri è un obbligo oltre ad essere l'adempimento del patto con Allah, ma dov'è quel povero a cui portare questi segni di rispetto? La povertà è una stazione ed uno stato spirituale, ed è prerogativa solo di alcuni uomini. Tra le loro condizioni non vi è quella di non possedere alcuna ricchezza, poiché c'è chi la possiede e chi non ha nulla, pur avendo entrambi la stazione della povertà.

Avendo così menzionato alcune delle loro qualità ed i nobili tratti di carattere e gli stati elevati che li caratterizzano, passiamo a parlare dei carismi ⁽¹¹⁸⁾ che Allah manifesta tramite loro quando essi si trovano nel dominio degli stati spirituali ⁽¹¹⁹⁾.

Il più elevato ed il più grande dei carismi è quello di provare gusto negli atti di obbedienza, sia mentre si è in ritiro che in pubblico ⁽¹²⁰⁾.

Tra essi vi è il controllo dei soffi (*anfās*) con Allah; il rispetto dell'*adab* con Lui nel ricevere ciò che da Lui arriva nei vari momenti; l'essere soddisfatti di Allah in tutte le situazioni; la buona novella da parte di Allah della loro felicità perpetua nella dimora e nel vicinato.

118 Il termine *karāma* ha in arabo molteplici significati, tra cui nobiltà, onore, generosità, favore, grazia e miracolo: con carisma intendiamo riferirci a questi tre ultimi significati, precisando che in arabo i miracoli degli Intimi (*awliyā'*) vengono chiamati *karāmāt*, e per questi adotteremo il termine carismi, mentre quelli dei Profeti e degli Inviati sono denominati *mu'jizāt*, e per questi adotteremo il termine miracoli. Sia i carismi che i miracoli rientrano nella categoria della rottura del corso abituale delle cose [*harq al-'ādāt*] espressione che può anche significare rottura delle abitudini], insieme alla magia (*sihr*), come precisa Ibn 'Arabī nel Cap. 40 [I 236.24], ma mentre la magia è riconducibile a dei poteri umani, i carismi ed i miracoli sono esclusivamente dei favori divini. La più ampia esposizione in lingua occidentale dei carismi degli Intimi si trova nell'opera di Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1987.

119 Nel Cap. 270 [II 574.22] Ibn 'Arabī precisa: “Il Polo fa parte degli Uomini perfetti e diciamo che fa parte a causa dei Solitari poiché anche essi sono stati resi perfetti. Tra le condizioni del Polo vi è quello di attestare il corso abituale delle cose e di procedere in base ad esso, e non si manifesta mai su di lui una rottura del corso abituale, come succede ai possessori degli stati spirituali”.

120 Nel Cap. 184, dedicato alla stazione dei carismi, Ibn 'Arabī precisa [II 369.13] che il carisma “è di due tipi: sensibile ed intelligibile. La gente comune non conosce se non il carisma sensibile come [...] il rendere noto le cose nascoste del passato, del presente e del futuro, il camminare sull'acqua, il librarsi nell'aria [...] Quanto al carisma intelligibile non lo conosce se non l'élite dei servitori di Allah – la gente comune non lo conosce – ed esso consiste nel fatto che il servitore mantenga la regola della Legge, sia assistito nell'ottenimento dei nobili tratti di carattere e nell'evitare quelli vili, nell'osservanza degli obblighi rituali nei tempi prescritti, nell'affrettarsi a compiere il bene, nel far cessare nel suo cuore il rancore ed il disprezzo verso gli altri [...]. Tutte queste cose sono per noi i carismi intelligibili degli Intimi, ai quali [carismi] non ha accesso l'inganno [divino] o il degrado progressivo, bensì essi sono un indice dell'osservanza dei patti e della validità della ricerca”. Va sottolineato che trattandosi di carismi queste cose non sono nel potere dell'uomo, anche se spesso egli si illude di poterle compiere da solo.

Tra essi vi è quello di venir a conoscere le cose nascoste (*guyūb*)⁽¹²¹⁾, nei loro diversi gradi, come le cose nascoste di ordine sensibile che non possono essere viste se non andandovi, come i luoghi, le città ed i gesti della loro gente; le cose nascoste di ordine spirituale come gli Angeli, i ġinn e chi comunemente non viene percepito dai sensi tra questi corpi sottili, ignei, luminosi e fumosi (*nuḥāsīyya*)⁽¹²²⁾; le cose nascoste di ordine corporeo non grossolano (*ġasadāniyya*)⁽¹²³⁾ come il mondo dell'immaginazione [percepito] durante la veglia; le cose nascoste di ordine intelligibile che hanno assunto una forma corporea non grossolana, che consiste nel venire a conoscere il significato di queste forme immaginate; le cose nascoste di ordine corporeo (*ġismiyya*), come il venir a conoscere il segreto cercato dal mondo della composizione, grossolano, sottile e diafano; le cose nascoste di ordine luminoso, come gli astri e le altre luci; le cose nascoste che danno luce ed ombra, come i Paradisi; le cose nascoste tenebrose, come l'Inferno e chi sta in esso; i misteri affidati agli spiriti perdutoamente innamorati; i misteri intelligibili come il destino, le volontà e le scienze; i misteri divini delle conoscenze e delle discese (*tanazzulāt*). Tutti questi sono carismi dell'élite, ad eccezione dello svelamento di ordine sensibile, che riguarda [anche] la gente comune.



121 Il termine *gayb*, di cui *guyūb* è il plurale, ricorre 48 volte nel Corano ed indica ciò che è invisibile, nascosto; a seconda del contesto può essere tradotto anche come mistero.

122 Il termine *nuḥās*, che ricorre in Cor. LV-35, è soprattutto usato per indicare il rame, ed è in questo senso che viene principalmente impiegato da Ibn 'Arabī quando si tratta dei minerali e dell'alchimia. Ma nel Cap. 371 [III 437.16] egli afferma: “Quando Egli creò la Terra e misurò in essa i suoi nutrimenti, e rivestì l'Aria con la forma del *nuḥās*, che è il fumo (*duḥān*), da questo fumo creò i sette Cieli ordinati per gradi, a guisa di corpi sottili, e li pose sulla Terra come delle cupole”.

123 Nel Cap 73, questione CLIII [II 130.2] Ibn 'Arabī afferma: “Se chiedi che cos'è il *ġasad* noi rispondiamo: ogni spirito o idea che si manifesta nella forma di un corpo (*ġism*) luminoso o elementare”; e nel Cap. 346 [III 186.28] aggiunge: “In questa dimora ho compreso la differenza tra i corpi grossolani (*aġsām*) ed i corpi non grossolani (*aġsād*): i primi sono questi corpi conosciuti dalla gente comune, siano essi sottili [in senso fisico], diafani o spessi [cfr. Cap. 350 (III 214.17)], che si vedano o non si vedano, mentre i secondi sono quelli in cui appaiono gli spiriti durante la veglia e che assomigliano nella forma ai primi, come pure le forme che percepisce durante il sonno chi dorme e che sono simili ai primi per ciò che ne fornisce la sensazione, ma che in se stessi non sono corpi grossolani (*aġsām*)”. Quest'ultima definizione di *ġasad* ha il suo fondamento nel Corano, come spiega Ibn 'Arabī nel Cap. 9 [I 133.12]: “Questa forma sensibile in cui si manifestano gli esseri spirituali si chiama *ġasad* e corrisponde al Suo detto: “e noi ponemmo sul suo trono un corpo (*ġasad*)” (Cor. XXXVIII-34), ed al Suo detto: “..noi non demmo loro un corpo (*ġasad*) che potesse fare a meno del nutrimento” (Cor. XXI-8).

Tra i loro carismi vi è il ripiegamento (*tayy*) della Terra ⁽¹²⁴⁾, che essi percorrono in pochi passi, il camminare sull'acqua ed il librarsi nell'aria, e ciò è proprio della gente la cui *himma* governa il corpo sì da disporre a volontà di esso.

Tra i loro carismi vi è il nutrirsi dell'esistenza (*akl al-kawn*) ⁽¹²⁵⁾, le allocuzioni (*hiṭābāt*), la scrittura (*kitāba*), l'incontro (*liqā'*) ⁽¹²⁶⁾ ed i Nomi della genesi (*takwīn*) ⁽¹²⁷⁾, o per mezzo della conoscenza dei Nomi o semplicemente per mezzo della veridicità, poiché [la frase] “Nel Nome di Allah” proferita da te equivale al “Sii (*kun*)” da parte Sua: così ha riferito uno dei conoscitori tra la gente della genesi ⁽¹²⁸⁾, e ciò è vero.

124 Nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 225 dell'edizione curata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quds, il Cairo, 2016, Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che il ripiegamento della Terra è un carisma proprio di coloro che sono dediti al combattimento interiore, che spezzano la nave dei loro corpi con lo sforzo e la fatica nei comportamenti, e ciò perché 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. 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 è la contemplazione”.

125 Questa enigmatica espressione ricorre anche nei capitoli 186 [II 372.16], 303 [III 15.1], 309 [III 35.25], e nella *Risālat al-anwār*, a pag. 161 delle *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār Šādir, Beirut, 1997. Nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 199 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “Tra i loro carismi vi è anche quello che al possessore di questa stazione si presenta un ḡinn 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 [...]. Uno di loro venne visto 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””. Un aneddoto simile è riportato anche nel Cap. 560 [IV 550.19].

126 Si tratta di tre modalità di ispirazione. Nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 145 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “Ero occupato a redigere un libro ispirato [(*ilqā'ī*), 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”. Si trattava del *Kitāb al-isrā'*, poiché la frase citata si trova a pag. 178 dell'edizione di Su'ād al-Ḥakīm, Beirut, 1988.

127 Questa espressione ricorre nel Cap. 333 [III 126.30] ove alcune righe prima [III 126.9] Ibn 'Arabī precisa che quando colui che conferisce la genesi dice: “Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente”, in questa formula sono contenuti tre Nomi, così come nella genesi divina per mezzo del *kun* vi sono tre lettere, la *kāf*, la *wāw* e la *nūn*.

128 La gente della genesi è menzionata nel Cap. 328 [III 105.2 e 106.3], ove Ibn 'Arabī precisa [III 105.31]: “Quando coloro che hanno il potere della genesi, cioè la facoltà divina di dare l'esistenza alle entità, contemplano l'allineamento e l'ordinamento del Mondo ed il fatto che non c'è più in esso spazio per la loro genesi, essi capiscono che Allah Si è frapposto tra loro e l'esistenziazione di ciò che non esiste, che è la vera genesi, e che la sola genesi che resta loro è la trasmutazione degli stati, facoltà che si trova anche nella gente comune: uno era in piedi e si siede, o era seduto e si alza, o era fermo e si muove, o si muoveva e si ferma, e nel suo potere non c'è altro che questo. La genesi, che consiste nel dare l'esistenza a ciò che non esiste non ha più luogo ove

Tra i loro carismi vi è la manifestazione di una forza straordinaria nei loro corpi, come colui che sradica un albero con il suo piede mentre gira durante una riunione di *samāʿ*, o colui che fa crollare un muro con un colpo della mano; c'è chi semplicemente addita, come chi indica con il dito una persona per farla cadere ed essa cade, o fa il gesto di colpirlo alla nuca e la sua testa vola.

Tra i carismi propri dell'élite vi è lo svelamento di come la vita pervada tutto il mondo ⁽¹²⁹⁾ e di come gli effetti dipendano dalle loro cause; penetrare con l'occhio della vista interiore nelle cose senza mediazione mentale; risuscitare i morti e dare l'esistenza a ciò che non la possiede; soddisfare, con o senza l'intervento di un'uomo, le necessità di un bisognoso senza che questi abbia fatto sapere a parole o mediante il suo stato ciò di cui ha bisogno; trasmutare le entità.

Il principio che riunisce per te tutte queste cose è che quando un uomo rompe un'abitudine della sua anima, tra quelle in cui persistono le anime delle creature o la sua in particolare, Allah rompe per lui il corso abituale delle cose e questa rottura viene chiamata carisma dalla gente comune. Quanto all'élite, il carisma consiste nell'assistenza divina che ha dato loro l'aiuto e la forza di rompere le abitudini delle loro anime: per noi è questo il vero carisma.

Quanto a ciò che la gente comune chiama carisma, gli iniziati rifuggono dal prestargli attenzione, poiché esso è condiviso anche da chi è oggetto dell'astuzia e dell'inganno [da parte di Allah] ed inoltre si tratta di una ricompensa, per cui essi temono che possa essere la quota spettante [in questo mondo] alla loro opera, deprivandoli così della ricompensa nella sua vera sede, cioè l'aldilà ⁽¹³⁰⁾. Per questo, quando qualcosa di essa ci viene anticipato [in questo mondo] abbiamo paura che possa essere la quota spettante alla nostra opera, ed a questo riguardo vi sono delle notificazioni che lo confermano ⁽¹³¹⁾. E se è corretto avere paura

.....
manifestarsi nel Mondo [...] Coloro che hanno il potere della genesi hanno solo i gradi della gente comune, con la differenza che la gente comune è dotata di genesi nell'ambito delle cose ordinarie, mentre loro hanno questa facoltà anche al di fuori del corso abituale delle cose”.

129 Nel Cap. 560 [IV 451.5] Ibn 'Arabī afferma: “In realtà ogni forma del Mondo possiede uno spirito, ma Allah ha distolto i nostri sguardi dal cogliere la vita di ciò di cui si dice che è inanimato. Nell'aldilà la realtà diverrà manifesta per la generalità degli uomini e per questo esso si chiama la dimora della vita. In questa dimora 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”.

130 Nel Cap. 184 [II 269.23] Ibn 'Arabī afferma: “Se noi supponiamo che si tratti di un [vero] carisma è indispensabile che sia conseguenza di rettitudine, o che consegua ad essa rettitudine: ciò è indispensabile altrimenti non si tratta di un carisma. E se il carisma è conseguenza di rettitudine è possibile che Allah faccia di essa la quota spettante alla tua opera e la ricompensa del tuo agire”, e nel *Kitāb mawāqīʿ an-nuḡūm*, a pag. 136 dell'edizione citata, aggiunge: “Ringrazia Allah per esso [carisma] ed invocaLo e chiediGli di non fare di esso la quota spettante alla tua opera, e di non essere tra coloro che si sforzano per ottenerlo”.

131 L'anticipazione in questo mondo del bene che spetta ad una persona è menzionato in uno *ḥadīṭ* riportato



quando si presenta un carisma, allora per noi non si tratta di un carisma [nel senso di favore], ma solo di una rottura del corso abituale delle cose. Se però ad esso si accompagna la buona novella che è qualcosa in più e che non diminuisce la quota di ricompensa e non porta ad essere velati, allora si chiama carisma, ma in realtà è la buona novella ad essere il carisma.

I carismi della gente di questa Via sono molti di più di quanto si possa enumerare, ma ci siamo limitati alle matrici dei carismi, senza entrare nel dettaglio, di modo che quando arriva un carisma particolare tu sappia riconoscere la sua specie: ad esempio il far sgorgare l'acqua ed il miele, la moltiplicazione del cibo ed altri simili rientrano in quanto abbiamo detto riguardo al dare l'esistenza a ciò che non esiste ed alla formula "Nel Nome di Allah", e così di seguito. Questo è quanto basta riguardo ai loro carismi.

Avendo parlato a sufficienza dei carismi, passiamo a parlare delle loro dimore (*manāzil*) divine e delle loro condiscendenze (*munāzalāt*) [o: incontri a metà strada]. Quanto alla loro dimora essa è di due tipi: una dimora in cui il Vero scende su di loro, ed una dimora in cui essi fanno tappa dal Vero, sia Egli esaltato. Quanto alle loro condiscendenze esse sono di un solo tipo e cioè che il Vero discende su di loro nello stesso momento in cui essi fanno tappa da Lui ⁽¹³²⁾, sì che essi si incontrano in uno dei *barzah*, ed i gradi di questa condiscendenza sono indefiniti così come sono indefiniti i gradi delle dimore iniziatiche ⁽¹³³⁾. Il nostro intento è quello di far rilevare la numerosità delle loro dimore e non di descriverle nel dettaglio; [aggiungo solo che] intendo qui con il Vero, nel percorso delle dimore, le sottili grazie (*latā'if*) che discendono su di loro da parte di Allah, sia Egli esaltato, nello stato della loro estinzione (*fanā'*) dalle loro anime e del loro assentarsi (*gayba*) da loro stessi.

Che Allah ci faccia trarre profitto dalla scienza e ci faccia essere della Sua gente con il Suo favore. Amen.

.....
da al-Buḥārī, XXIII-25, XLVI-25, LXVII-83, e da Muslim, XVIII-101.

132 Il verbo *nazala*, se seguito dalla preposizione *ilā* significa discendere dall'alto in basso, mentre se è seguito dalla preposizione *'alā* significa fare sosta, prendere alloggio. I due significati del termine *manzil* derivano da questi due sensi del verbo *nazala*, come viene spiegato nel Cap. 271 [II 577.32]: "La differenza tra una dimora e le condiscendenze è quella che ti abbiamo spiegato, cioè che la dimora è la stazione in cui il Vero discende verso di te (*yanzilu ilay-ka*) o in cui tu fai sosta presso di Lui (*tanzilu 'alay-hi*): nota la differenza tra *ilay-ka* e *'alay-hi*. La condiscendenza ha luogo quando Egli vuole discendere verso di te e pone nel tuo cuore il desiderio di fare sosta presso di Lui; la tua *himma* si muove con un moto spirituale sottile per fare sosta presso di Lui e l'incontro con Lui avviene tra le due discese: il tuo far sosta (*nuzūl*) presso di Lui prima di raggiungere la dimora, e la Sua discesa (*nuzūl*) verso di te – cioè l'orientamento (*tawaḡḡuh*) di un Nome divino – prima che Egli raggiunga la dimora. L'accadimento di questo incontro al di fuori delle due dimore si chiama condiscendenza". Nel Cap. 384 [III 523.25] aggiunge: "In realtà, da parte del servitore, questa discesa è una salita (*su ūd*); noi la chiamiamo discesa solo perché egli cerca tramite questo innalzamento di scendere presso il Vero".

133 La quinta sezione (*faṣl*) delle *Futūḥāt* è dedicata alle condiscendenze ed include 78 capitoli, dal Cap. 384 al Cap. 461, mentre la quarta sezione è dedicata alle dimore ed include 114 capitoli, ciascuno in corrispondenza con una Sūra del Corano.