

*Al-Futûhâtu-I-Makkiyyah*

**Capitolo 91: lo scrupolo (*wara`*) ed i suoi segreti**

*Lo scrupolo, nella via iniziatica, consiste nell'evitare le cose proibite, comunque ti si presentino, ed esso non ha due aspetti.*

*Quando ti si presenta pura per la sua liceità e tu la lasci per scrupolo, allora è per un [tuo] difetto.*

*Poiché non hai conosciuto la faccenda hai asserito il suo contrario e si è evidenziato il difetto nella fede.*

\* \* \* \* \*

Avere scrupolo vuol dire evitare (*ijtinâb*)<sup>1</sup> e per quanto concerne la legge tradizionale significa evitare ciò che è proibito (*harâm*) e ciò che potrebbe esserlo (*shabah*), senza per questo astenersi da ciò che è lecito (*halâl*)<sup>2</sup>. Il Profeta, su di lui il Saluto e la Pace, ha detto a questo proposito: «Lascia ciò che ti suscita dei dubbi o dell'inquietudine ed attieniti a ciò che non ti lascia dubbi!»<sup>3</sup>; questo *hadîth* fa parte delle Parole sintetiche (*jawâmi`u-I-kalim*)<sup>4</sup> e delle Sentenze irrevocabili (*faslu-I-khitâb*)<sup>5</sup> e qualcuno ha detto: «Non c'è nulla di più facile per me dello scrupolo: tutto ciò che fa impressione alla mia anima [suscitando dei dubbi sulla sua liceità] lo abbandono»<sup>6</sup> conformandosi a questo *hadîth*<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup>) Il concetto espresso nelle lingue occidentali dalla parola «scrupolo» equivale solo ad un aspetto del senso implicito nel termine arabo «*wara`*», poiché quest'ultimo non indica solo uno stato mentale di incertezza o di timore di sbagliare, ma anche la conseguente astensione dal prendere o dal fare ciò che ha determinato quello stato mentale. Abbiamo comunque preferito mantenere questo termine, precisando in nota il senso da attribuirgli in questo testo, piuttosto che impiegare espressioni più complesse come «astensione scrupolosa».

<sup>2</sup>) Come si vedrà nel seguito del testo l'astensione da ciò che è lecito non è «scrupolo» ma «rinuncia» (*zuhd*).

<sup>3</sup>) Questo *hadîth* viene riportato da al-Bukhari nella prefazione (*tarjumah*) al capitolo 3 del libro XXXIV del suo *Sahîh*.

<sup>4</sup>) Su questa espressione, riportata in alcuni *ahâdîth*, cfr. *Sahîh al-Bukharî* libro XCI, capitolo 22, ove viene precisato che «...Allah ha sintetizzato le numerose cose che si trovavano scritte nei Libri rivelati prima di lui (i.e. Muhammad) in una o due frasi...».

<sup>5</sup>) Cfr. Cor.XXXVIII-20.

<sup>6</sup>) Nella *Risâlah* di al-Qushayri, questa sentenza viene attribuita al celebre Sûfî Sufyân ath-Thawri (cfr. Parole di Sûfî ed. Boringhieri, pagg. 258-263).

<sup>7</sup>) A questo proposito va ricordato il seguente hadith riportato da al-Bukhari (*Sahîh*, libro II, capitolo 39 e libro XXXIV, capitolo 2): «Ciò che è lecito è evidente e ciò che è proibito è altrettanto evidente, ma tra queste due categorie vi sono cose che sono ambigue. Colui che si astiene da ciò che potrebbe essere un peccato (*ithm*) sarà a maggior ragione pronto ad evitare

Per tutto ciò che è testualmente proibito vi è l'ordine di astenersene, ma bisogna fare attenzione che questa proibizione riguarda l'individuo a cui viene ingiunta e non la cosa in se stessa. In effetti quest'ultima può essere lecita per un altro individuo, se questi possiede qualche caratteristica (*sifah*) che, per concessione (*ibâhah*) del Legislatore, gli rende lecita quella cosa e che fa difetto a colui per cui vale invece la proibizione<sup>8</sup>; per questo abbiamo detto che la proibizione non riguarda la cosa in se stessa, poiché insomma non c'è nessuna cosa che sia proibita di per se stessa<sup>9</sup>.

In effetti l'Altissimo ha detto: « ...Egli vi ha esposto chiaramente ciò che vi ha proibito, a meno che non vi siate costretti... » (Cor.VI-II9) e ci ha così insegnato che il giudizio (*hukm*) sulla proibizione o meno di una cosa si basa sullo stato in cui si trova colui che è vincolato all'osservanza della legge (*al-mukallif*), o, in certi casi, sul nome della cosa proibita. Se per un cambiamento (*taghayyur*) che interviene nella cosa proibita cambia il suo nome, cambia anche il giudizio (*hukm*) sulla possibilità di prendere questa cosa da parte di colui che è vincolato all'osservanza della legge<sup>10</sup>, o nel senso della concessione o nel senso dell'obbligo (*wujûb*). Analogamente se cambia lo stato (*hâl*) in cui si trova colui che è vincolato all'osservanza della legge e la proibizione dipende da quello stato, viene per ciò stesso a cessare la proibizione e non potrebbe essere diversamente: le cose stanno in questo modo perché in realtà non c'è nessuna cosa che sia proibita di per se stessa. Ciò che suscita il dubbio (*shubhah*) è invece quello che per un aspetto è simile a ciò che è proibito e per un altro aspetto è simile a ciò che è lecito e questi due aspetti sono in equilibrio, senza che l'uno prevalga sull'altro: in questo caso l'astenersi (*ijtinâb*) non è meglio del prendere (*tanâwul*) ed il prendere non è meglio dell'astenersi.

Lo scrupolo fa sì che si rinunci a fruire, facendo pendere la bilancia dal lato della proibizione, mentre la mancanza di scrupolo fa sì che non si rinunci: la scelta è tra queste due alternative.

Quanto ad astenersi dal fruire di ciò in cui non vi è alcuna ambiguità, cioè il puro lecito (*halâl*), questa astensione (*tark*), che non può peraltro riguardare che ciò che è di troppo (*fadl*), non è scrupolo (*wara`*) ma rinuncia (*zuhd*): in effetti il rinunciare alle cose proibite ed ambigue è scrupolo, mentre il lasciare ciò che nel lecito è di troppo è rinuncia. Ciò che non è di troppo è ciò

---

ciò che lo è di tutta evidenza; chi invece sarà tentato di fare ciò sulla cui liceità nutre dei dubbi, gli mancherà poco per cadere in ciò che è palesemente vietato. I peccati (*ma`âsi*) sono come un territorio il cui accesso è proibito da Allah: chi va a pascolarvi troppo vicino rischia di entrarvi».

<sup>8</sup>) Nel capitolo 43 delle *Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah* lo stesso Muhyiddîn ibn `Arabî cita l'esempio della proibizione di nutrirsi della carne di maiale, che viene a cessare nel caso in cui il musulmano si trovi in uno stato di necessità. Cfr. Cor.II-173; V-3; VI-119, 145 e XVI-115.

<sup>9</sup>) Invero vi è un'eccezione a questa regola e Muhyiddîn ne parla estesamente nel capitolo citato nella nota precedente.

<sup>10</sup>) Ad esempio una donna ripudiata con la «triplice formula» è «proibita» per l'uomo che l'ha ripudiata, ma se essa contrae un nuovo matrimonio ed anche questo viene dissolto allora la donna è di nuovo «lecita» per il suo precedente marito.

che è necessario (*al-hâjah*) ed il rinunciarvi è un atto di disobbedienza (*ma`siyyah*): resta da determinare il momento in cui si ha bisogno di quella cosa e quale è il limite (*hadd*) tra ciò che è necessario e ciò che è di troppo ed a cui è possibile rinunciare, ma di questo parleremo, se Allah vuole, nel capitolo dedicato alla rinuncia (*zuhd*)<sup>11</sup>.

Lo scrupolo fa parte delle stazioni (*maqâmât*) che dipendono da una condizione<sup>12</sup> ed accompagna il servo (*`abd*) fintanto che egli resta vincolato all'osservanza della legge (*mukallif*), essendo proprio questo vincolo la condizione che impone al servo di essere scrupoloso. Lo scrupolo riguarda tutti i modi di agire (*tasarrufât*) di colui che è vincolato all'osservanza della legge e non qualcuno dei suoi atti (*a`mâl*) ad esclusione di altri; anzi, lo scrupolo si estende a tutte le membra (*a`dâ'*) vincolate all'osservanza della legge, sia nei loro movimenti che nelle loro soste ed in tutto ciò che si riferisce ad esse quanto a compimento od astensione.

Talvolta si dice che lo scrupolo trova applicazione anche nei segreti (*asrâr*) e nel dominio spirituale, ma ciò non è corretto se ci si riferisce allo scrupolo prescritto tradizionalmente: invero per coloro che hanno veramente la conoscenza (*al-`ârifûn*) non c'è possibilità di dubbio (*shubhah*) nei confronti di ciò che concerne i significati profondi (*ma`nâ*), le conoscenze ed i segreti. In effetti i dubbi riguardano le scienze speculative che si fondano sulle argomentazioni razionali, ed a coloro che vi si dedicano si impone lo scrupolo nella riflessione (*an-nazhar al-fikrî*) affinché la preservino da ciò che è proibito, come la speculazione sull'Essenza divina<sup>13</sup>, e da ciò che è ambiguo, come speculare per godere di una buona reputazione (*sum`ah*), piuttosto che in vista di Allah.

Alcuni non si rendono conto di questo fatto a causa della nobiltà (*sharaf*) della scienza e si illudono di cercarla in vista di Allah, mentre la cercano per questo mondo o per qualcosa comunque di diverso da Allah: va quindi scrupolosamente evitato questo tipo di intenzione (*niyyah*) e non la scienza, poiché la sua ricerca non è sottoposta ad alcun divieto e la proibizione si riferisce soltanto all'errata intenzione.

A questo punto si impone una riflessione: l'errata intenzione riesce ad intaccare il merito (*fadl*) connesso alla ricerca della scienza, oppure questa ricerca conserva intatto il suo merito, il quale determina la realtà essenziale

---

<sup>11</sup>) Si tratta del capitolo 93 delle *Al-Futûhâtû-l-Makkiyyah*.

<sup>12</sup>) «Vi è accordo unanime tra la Gente di Allah sul fatto che la stazione spirituale (*maqâm*) sia una cosa stabile, che non cessa... ma secondo noi le cose non stanno proprio così, poiché bisogna distinguere da caso a caso per via della diversità delle realtà spirituali (*haqâ'iq*) che caratterizzano queste stazioni. Esse in effetti non si basano su un'unica realtà spirituale e ve ne sono alcune che sono definite da una condizione (*shart*), per cui quando questa viene a cessare cessa anche la stazione. Ad esempio lo scrupolo riguarda solo ciò che è proibito o ciò che è ambiguo, ma quando una di queste due condizioni o entrambe fanno difetto non è più questione di scrupolo...» (*Al-Futûhâtû-l-Makkiyyah*, cap. 193).

<sup>13</sup>) Muhyiddîn ibn `Arabî fa qui riferimento ad un *hadîth* da lui spesso citato, ma che non viene riportato nelle sei raccolte canoniche (*al-kutub as-sitta*).

(*haqîqah*) della beatitudine ultraterrena, mentre il castigo riguarda esclusivamente l'intenzione postavi? Ma tratteremo questo argomento nel capitolo dedicato al modo di attuazione della ricompensa (*muwâzanah*) divina<sup>14</sup>. C'è chi dice che il mondo (*kawn*) è tutto ambiguità (*shubhah*)<sup>15</sup>, ed è anche questa la nostra convinzione; ma le cose non stanno come potrebbe immaginarle colui che ci legge: innanzitutto è la forma del Misericordioso (*as-sûrah ar-rahmâniyyah*) che ci spinge a dire queste cose, ed in secondo luogo, nei confronti di una simile ambiguità non è possibile essere scrupolosi, poiché non si può evitarla.

Del mondo invero tu non conosci che te stesso e se tralasci (*intaqalta*) te stesso ignori te stesso e Chi ti ha dato l'esistenza, poiché Egli ha detto: «Chi conosce sé stesso conosce il suo Signore!». Come dicevamo, non è possibile esercitare lo scrupolo nei confronti di questa ambiguità, anzi essa va presa proprio come tale poiché quello (*i.e.* il mondo) è il posto ove le è permesso di restare ed essa non cessa mai di trovarsi in mezzo ai due estremi (*tarafayn*). In questo mare periscono miseramente la maggior parte degli intelletti (*`uqûl*) e dei conoscitori (*`ârifûn*), salvo coloro verso cui Allah è misericordioso e che si salvano salendo sull'arca di Noè. In sintesi, lo scrupolo consiste nell'evitare, sia esteriormente che interiormente, in tutti gli atti delle membra vincolate all'osservanza della legge, ogni azione (*`amaI*) ed astensione (*tark*) che non sia fatta in vista di Allah (*li-llahi*) e non sia compiuta nel modo (*hadd*) prescritto dalla legge, con una sincera devozione nei Suoi confronti, di modo che nessuna ambiguità possa nuocere ed infirmare questo modo di comportarsi: la lettera «*lâm*»<sup>16</sup> che si trova

---

<sup>14</sup>) L'argomento è stato ripreso nel capitolo 64 delle *Al-Futûhât-u-l-Makkiyyah* dedicato al giorno della resurrezione (*qiyâmah*), e nel capitolo 301, dedicato al Libro ripartito tra la gente della beatitudine e la gente del castigo. Qualche indicazione al riguardo si può trovare anche nella traduzione apparsa nel n. 58-59 della Rivista di studi tradizionali, alla fine di p.23, ove viene riportato un esempio analogo a quello citato nel testo.

<sup>15</sup>) In arabo il termine «*shubhah*» ha il duplice significato di somiglianza e di ambiguità: una cosa «somigliante», in quanto non «identica» a ciò a cui assomiglia, ha due aspetti, uno «simile» ed uno «dissimile», ed è questa duplicità che dà luogo alla ambiguità ed al dubbio, termini questi che anche etimologicamente implicano una dualità. Ora, il mondo, come spiega Muhyiddîn ibn `Arabî, è un «*barzakh*» o istmo tra l'esistenza (*wujûd*) di Allah e le essenze eterne (*al-a`yân ath-thâbitah*) delle possibilità, e riflette pertanto nei suoi aspetti sia la prima che le seconde. «Sappi che ciò che viene definito "diverso da Allah" o il mondo (*`âlam*) sta ad Allah come l'ombra sta alla persona: il mondo è quindi l'ombra di Allah e questo è il modo in cui viene attribuita l'esistenza al mondo... Il luogo di manifestazione di quest'ombra divina chiamata "mondo" è costituito dalle essenze eterne delle possibilità, sulle quali si proietta quest'ombra... Tutto ciò che percepiamo è l'esistenza di Allah nelle essenze delle possibilità: per quanto concerne il Sé (*huwiyyah*), ciò che percepiamo è la Sua esistenza, per quanto concerne la diversità delle forme, ciò che percepiamo sono le essenze delle possibilità... Per l'unità (*ahadiyyah*) del suo essere ombra [cioè esistenza], ciò che percepiamo è Allah; per la molteplicità delle forme è il mondo...» (*Fusûs al-Hikam*, cap.IX).

<sup>16</sup>) La lettera «*lâm*» corrisponde alla nostra «*elle*» e quando viene vocalizzata «*li*», vocalizzazione che peraltro non compare generalmente nella scrittura, assume il significato della preposizione «per». Come viene spiegato altrove, ciò a cui Muhyiddîn ibn `Arabî fa qui riferimento è la connessione esistente tra lo scrupolo e l'espressione coranica: «*A lâ li-llahi ad-*

nell'espressione «*li-llahi*» (letteralmente: «per Allah») è strettamente connessa con l'argomento di questo capitolo!

Nella Via (*tarîq*) di Allah ogni stazione (*maqâm*) è acquisita (*muktasib*) e stabile (*thâbit*), mentre ogni stato (*hâl*) è donato (*mawhûb*) e non acquisito, né stabile; esso è simile al bagliore di un lampo (*bâriq*), che quando ha lampeggiato viene meno per la sua dissoluzione oppure è seguito immediatamente da altri simili ad esso, ma in quest'ultimo caso il suo possessore perde la via<sup>17</sup>.

Ogni stazione spirituale è o divina (*ilâhî*) o dominicale (*rabbânî*) o del Misericordioso (*rahmânî*); non vi sono stazioni appartenenti a Presenze divine (*hadarât*) diverse da queste tre, che comprendono sinteticamente tutte le Presenze. Tutta l'esistenza (*wujûd*) ruota intorno a queste tre Presenze, per mezzo delle quali discendono i Libri sacri e verso le quali si innalzano le Scale (*ma`ârij*); su di esse vegliano tre Nomi divini: Allah, il Signore (*rabb*) ed il Misericordioso (*ar-rahmân*)<sup>18</sup>. Colui che è governato da uno degli altri Nomi divini viene nello stesso tempo qualificato da uno dei tre Nomi che abbiamo appena citato; il potere (*hukm*) che uno di questi tre Nomi esercita sul servo è in proporzione alla sua stazione spirituale, e l'influenza che ha su di lui varia a seconda che si tratti di un semplice musulmano, di un credente (*mu'min*) oppure di qualcuno che pratici anche l'«*ihân*»<sup>19</sup>. Gli effetti (*athâr*) di tali Nomi divini possono riguardare o il dominio grossolano (*`âlam al-mulk*) del servo, o il suo dominio sottile (*`âlam al-jabarût*) oppure quello

---

*dînu-l-khâlisu?»* (Cor.XXXIX-3), che può essere tradotta in modo assai imperfetto come: «...non spetta forse ad Allah la devozione pura?» e che implica che ogni atto tradizionale, sia esteriore che interiore, venga compiuto esclusivamente per Allah (*li-llahi*).

<sup>17</sup>) «Lo stato spirituale (*hâl*) è ciò che sopraggiunge al cuore in assenza di una ricerca deliberata o di uno sforzo d'acquisizione di ciò che caratterizza questo stato: una delle sue condizioni caratteristiche è quella di cessare per poi essere seguito da un susseguirsi di "simili" (*amthâl*) fino a diventare puro. Talvolta però non è seguito dal "simile" (*mathal*) e da qui nasce la divergenza riguardo alla persistenza (*dawâm*) degli stati spirituali: chi vede il susseguirsi dei "simili" e non sa che essi sono solo simili sostiene la persistenza degli stati; chi invece vede che lo stato spirituale non è seguito da un "simile" sostiene la sua mancanza di persistenza» (*Al-Futûhâtu-I-Makkiyyah*, capitolo 73, paragrafo dedicato ai termini tecnici dei Sûfî). «...Vi è divergenza di opinioni in merito alla persistenza dello stato spirituale: c'è chi afferma la sua persistenza e chi invece la nega sostenendo che lo stato spirituale dura solo il momento della sua venuta all'esistenza, come l'accidente per gli scolastici (*mutakallimun*), ed è poi seguito dai "simili", che danno l'impressione illusoria che esso sia permanente. Quest'ultima è l'opinione corretta...» (*ibidem*, capitolo 192).

<sup>18</sup>) Questi Nomi, che sono definiti da Muhyiddîn ibn `Arabî come «le tre madri» (*al-asmâ'u-th-thalathatu-l-ummahâtu*) (cfr. *Al-Futûhâtu-I-Makkiyyah*, cap.198, paragrafo XXI) sono menzionati nei primi due versetti del Corano: «Nel nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente. Lode ad Allah, il Signore dei mondi».

<sup>19</sup>) Secondo una celebre definizione data dal Profeta stesso allorché l'Arcangelo Gabriele lo interrogò al riguardo, l'«*ihân*» «...è che tu adori Allah come se Lo vedessi, poiché anche se tu non Lo vedi, Egli ti vede!». Come si vedrà nel seguito del testo, Muhyiddîn ibn `Arabî mette in correlazione il musulmano con il dominio corporeo, il credente, cioè colui che oltre ad essere sottomesso ha anche la fede, con il dominio sottile, ed infine colui che pratica l'«*ihân*» con il dominio spirituale.

spirituale (*`âlam al-malakût*); quanto al loro modo di agire (*`amaI*), esso può comportare lo svincolamento da un limite (*itlâq*), nel qual caso si tratta del modo di agire dell'essenza, oppure l'imposizione di un vincolo (*taqyîd*), nel qual caso si tratta del modo di agire dell'attributo: in quest'ultimo caso il suo potere può esercitarsi per mezzo di un attributo di trascendenza (*tanzîh*) e di privazione (*salb*) oppure mediante un attributo di azione. Questo è ciò che governa le stazioni e gli stati spirituali, sia che colui che percorre la via lo sappia, sia che non lo sappia: invero nessun essere sfugge a queste leggi (*ahkâm*) ma non tutti ne hanno coscienza. Tornando allo scrupolo, dico dunque che ad esso corrisponde una stazione spirituale (*maqâm*), a cui appartiene uno stato (*hâI*) e che è dipendente da una condizione, per cui, come avevamo già detto, questa stazione viene meno con il cessare del vincolo dell'osservanza della legge.

La stazione dello scrupolo consiste nell'essere influenzati dall'attributo della trascendenza, poiché la realtà essenziale dello scrupolo è l'evitare (*ijtinâb*): questo per ciò che concerne la stazione «divina» dello scrupolo. Colui che la possiede è ignorato e sconosciuto ed il suo stato (*hâI*) consiste nell'aver un'indicazione (*`alâmah*) o in lui stesso o in ciò nei cui confronti è scrupoloso<sup>20</sup>; il Nome Allah non cessa di osservarlo e di proteggerlo quindi, in quanto *muslim*, nel suo dominio grossolano; influisce costantemente sulle membra stesse del servitore, sicché questi evita tutto ciò che è contrario a questa stazione. Analogamente il Nome Allah protegge il possessore di questa stazione nel dominio sottile, in quanto è credente (*mu'min*), ed influisce su di lui di modo che nessuna visione (*ru'yâ*) sia per lui menzognera ed egli eviterà quindi nella sua immaginazione (*khayâl*) ciò che evita esteriormente. In effetti l'immaginazione segue la sensazione e per questa ragione, se l'aspirante (*murîd*), a causa di una visione ha una polluzione, il

---

<sup>20</sup>) Nell'opera intitolata «I luoghi ove tramontano le stelle» (*Mawâqi` u-n-nujûm*), Muhyiddîn ibn `Arabî fornisce alcuni esempi delle «indicazioni» che ricevono coloro che si astengono scrupolosamente dai cibi vietati e dagli eccessi alimentari: «... Sappi che questi atti che riguardano il ventre, analogamente a ciò che si verifica per gli altri organi, comportano dei carismi (*karamât*) e delle dimore spirituali (*manâzil*). Uno di questi carismi, che non sono passibili di inganno o di illusione, è il fatto, per l'iniziato, di essere preservato da ciò che non è lecito in ciò di cui si nutre, con cui si veste e di cui beve, grazie a delle indicazioni (*`alâmât*) fomitegli da Allah o direttamente in lui oppure nella cosa che ha la caratteristica di essere vietata o dubbia, di modo da non fargli prendere se non ciò che va bene. Queste indicazioni sono talmente numerose e varie che è impossibile darne tutti i dettagli, ma fondamentalmente esse possono essere suddivise nelle classi sopra descritte. Per fare degli esempi, quando ad al-Hârith ibn Asad al-Muhâsibî, Allah sia soddisfatto di lui, veniva presentato un cibo in cui vi era qualcosa di dubbio, una vena dd suo dito si metteva a battere. Altri sentono una voce che li ammonisce: «Sii scrupoloso, astieniti!»; oppure sono colti da un turbamento improvviso; per altri il cibo si trasforma in piombo, oppure vi vedono un punto nero o lo vedono come un maiale. Queste indicazioni con cui Allah favorisce i suoi Santi ed i suoi Eletti (*asfiyâ'*) si possono ricondurre a tre categorie fondamentali: la prima è quella dell'indicazione che trovi in te stesso, la seconda è quella dell'indicazione che trovi in ciò da cui bisogna astenersi e la terza è quella dell'indicazione che si presenta come una voce, interna od esterna, che richiama la tua attenzione su ciò che è dubbio».

suo Maestro lo riprende: «non sai che un Profeta non ha mai polluzioni (*ihtilâm*) e che ciò non gli si addice, come non si addice a coloro che conoscono Allah per gusto spirituale»? Invero la polluzione a causa di una visione avuta durante il sonno o durante un sogno ad occhi aperti, dipende da un residuo (*bâqiyah*) lasciato nell'immaginazione di colui che ne è vittima ed implica un inganno, poiché costui suppone erroneamente di trovarsi ancora nel dominio sensibile. Abbiamo già detto che lo scrupolo porta ad evitare di essere ingannati e, se il *murîd* fosse stato scrupoloso sul piano sensibile, ciò avrebbe avuto un effetto [positivo] nella sua immaginazione.

Se dunque vedete qualcuno che possiede la stazione spirituale dello scrupolo fare la grande abluzione (*ghusl*) dopo aver dormito<sup>21</sup>, sappiate che ciò dipende da un liquido fuoriuscito durante il sonno per la debolezza dei suoi organi interni a causa di una malattia, e non dipende affatto da un sogno, né riguardo a ciò che è lecito, né riguardo a ciò che è proibito.

Quanto al caso in cui il Nome Allah protegge il servo nel suo dominio spirituale, l'effetto è di fargli evitare l'interpretazione (*ta'wîl*) di ciò che discende su di lui delle allocuzioni (*mukhâtabât*) divine e dell'epifania (*tajallî*) divina, allorquando ciò avviene mediante delle forme, sicché egli si attiene a ciò che vede e non interpreta ciò che gli viene detto: egli è invero integralmente divino (*ilâhî*) e come tale è ignorato (*majhûl*)<sup>22</sup>, così come sono ignorati gli scrupolosi, in quanto lo scrupolo è un evitare ed un lasciare, e dall'esterno si riesce a distinguere solo l'azione [e non la non-azione].

In effetti se colui che è scrupoloso afferma esplicitamente che bisogna evitare una certa cosa, invero abbandona la stazione dello scrupolo, poiché questa implica di essere ignorato; se dunque si riconosce che egli è scrupoloso, egli viene meno alla regola (*hukm*) della sua stazione spirituale, anzi non si trova proprio più in quella stazione<sup>23</sup> ed il suo scrupolo nell'evitare ciò che è proibito o dubbio è difettoso (*ma`lûl*) e non lo protegge.

Quanto a colui che ha realizzato la «stazione dominicale» dello scrupolo ed a colui che ha realizzato quella appartenente al Misericordioso, essi non si differenziano per ciò che concerne questo percorso (*majrâ*); intraprendilo ed applicati ad esso con assiduità: vedrai qualcosa di stupefacente!

È difficile che tu possa trovarne la descrizione in libri diversi da questo, poiché molti iniziati, anzi forse proprio tutti, non spiegano mai queste

---

<sup>21</sup>) La legislazione tradizionale (*sharî`ah*) islamica prescrive di fare la grande abluzione ogni qualvolta vi sia emissione di sperma, sia nella veglia che durante il sonno.

<sup>22</sup>) La connessione tra il fatto di essere caratterizzato dall'attributo di «divino» ed il fatto di essere ignorato dalla maggioranza degli uomini viene chiarita nel capitolo 43 delle *Al-Futûhâtul-Makkiyyah*, ove Muhyiddîn ibn `Arabî precisa che Allah, nella sua realtà essenziale divina, «...evita di manifestarsi in questo mondo alla grande maggioranza dei Suoi servi, e questi iniziati quindi imitano il loro Signore nel Suo sfuggire alla creazione».

<sup>23</sup>) Malgrado il «*maqâm*» sia generalmente descritto come qualcosa di acquisito e permanente, esiste pur sempre per l'iniziato la possibilità di perderlo, anche se ciò costituisce piuttosto l'eccezione che la regola.

stazioni e questi stati spirituali con i particolari che la loro realizzazione consentirebbe di fornire, perché a questo riguardo si affidano interamente al fatto che a colui che segue la via (*as-sâlik*), ed è sincero nel suo orientamento (*tawajjuh*), le cose si manifestano come realmente sono ed egli quindi conosce il suo stato (*hâI*) [senza bisogno di spiegazioni].

Traduzione e note di Placido Fontanesi  
Pubblicato nella *Rivista di studi tradizionali*, Torino, 1986, pp. 142-153