

Muhyî-d-Dîn ibn 'Arabî

L'ALCHIMIA
DELLA FELICITÀ

Red Edizioni, Milano © 1996
Boroli Editore, Milano © 2004
A cura di Massimo Jevolella.
Traduzione dall'arabo di Massimo Jevolella.

Prima edizione nella collana 'Spazio interiore': 1996
Prima edizione in questa collana: 2004

Boroli Editore

Prefazione

di Massimo Jevolella

Il breve trattato sull'Alchimia della felicità (Kîmîyâ' as-sâada), che qui presentiamo nella sua prima versione italiana dal testo arabo originale, fa parte dell'immensa summa esoterica delle Conquiste meccane (Kitâb al-Futûhât al-makkiyya), opera del celebre mistico musulmano Muhyî-d-Dîn ibn 'Arabî (1165-1240 d. C.) A cosa alluda il titolo, è semplice dirlo: a quella scienza alchemica, tessuta di simboli spirituali, che nella cultura islamica aveva già ricevuto ampio svolgimento, tra l'VIII e il X secolo, nel corpus ermetico attribuito a Giâbir ibn Hayyân. Fondamento e nucleo del pensiero giâbiriano è la 'scienza della bilancia' ('ilm al-mîzân) che stabilisce i rapporti e le corrispondenze tra gli esseri nel loro ordine naturale e nella loro essenza spirituale, considerandone sia l'aspetto fisico-esteriore, sia quello metafisico-interiore; poiché gli esseri, secondo la visione neoplatonica ed ermetica dei mistici musulmani, presentano tutti un duplice volto: quello esteriore (zâhir) e visibile, rivolto verso il 'basso mondo' della generazione e della corruzione, e quello interiore (bâtin) e invisibile, rivolto verso il ghayb, il mistero divino, la Fonte Prima della creazione.

L'opus alchemico consiste dunque nel disoccultamento del bâtin, ossia nella riconquista dell'essenza spirituale dell'essere. In questo percorso, che dalla materia plumbea (fisica) dei metalli inferiori conduce al ritrovamento dell'oro archetipico e spirituale (metafisico), gioca un ruolo di grande importanza l'elîsir.

Al-iksîr è proprio un termine arabo che deriva da una radice

(ksr) indicante l'atto del rompere e del frantumare. L'elisir, che corrisponde alla 'pietra filosofale', è infatti la magica sostanza che spezza e frantuma l'apparenza per mettere in luce la verità (haqī-qa), ed estrae l'essenza spirituale dalla materia minerale; ibn 'Arabī, nelle prime righe del suo trattato, lo paragona a un proiettile che l'alchimista lancia contro un 'nemico'. La simbologia è chiara: il nemico è la greve opacità della materia sensibile, che come un rigido scudo nasconde l'essenza interiore di ogni cosa creata, proteggendone il segreto (ed è l'esteriorità letterale, zāhir, che non permette al fedele di penetrare il significato nascosto, bâtin, del Corano). L'elisir è la pietra che frantuma lo scudo, e apre la via alla visione dei tesori spirituali occultati nella realtà manifestata.

È la sostanza afrodisiaca che scioglie i cuori e favorisce le nozze tra zolfo-sole (il re) e mercurio-luna (la regina). È anche la medicina, la panacea che dissolve il male. L'elisir, in definitiva, è la stessa 'scienza della bilancia' che permette all'adepto di penetrare nel cuore della realtà, e di compiere l'opus. In questo senso, potremmo dire che l'elisir e l'alchimia sono la stessa cosa.

Bene, ma perché proprio alchimia della felicità? Fin qui, si è parlato di una 'discesa': visita interiora terrae; è il motto dell'alchimia. La grotta, la miniera, il cuore della montagna, l'alambicco e l'occulto laboratorio dell'alchimista sono i luoghi simbolici di questa iniziazione. Ma alla discesa, per quella legge di corrispondenza speculare che è propria dei simboli, deve far seguito un cammino inverso: ed è l'universale tema mistico dell'ascensione celeste. La discesa agl'inferi, come ben sa la tradizione cristiana, precede la risurrezione e l'assunzione in cielo. La successione temporale dei due processi va letta come un simbolo: la 'via del cuore' (la discesa) è infatti la stessa via che proietta l'anima verso l'alto, strappandola alla schiavitù della materia e delle apparenze sensibili (ed è anche, sul piano 'orizzontale', la stessa via che dall'oscurità dell'occidente conduce il pellegrino verso la luce dell'oriente...) Questo è ciò che avviene nella Commedia

dantesca, e questo è ciò che si verifica puntualmente nel trattato di ibn 'Arabī. La premessa alchemica introduce al mi' rāg, all'ascensione celeste che ha per fine la felicità spirituale (sââda), in un intreccio di simmetriche corrispondenze tra i metalli dell'alchimia, i cieli della cosmologia e i profeti della profetologia esoterica dell'islām.

Qui, in questa seconda parte del suo libro, ibn 'Arabī teorizza la superiorità della 'dotta ignoranza' mettendo in campo un personaggio dalle qualità di profeta, che si presenta a due individui, desiderosi di ascendere i gradi del mi' rāg per ottenere la felicità. Il primo 'candidato' si affida ciecamente nelle mani del profeta-guida, mentre il secondo inizia il suo cammino con un atto di orgoglio, dichiarando al profeta di essere in grado di ottenere da solo, grazie all'uso della ragione, la beatifica visione del Trono di Dio. Così accade che il primo pellegrino verrà premiato con la gioiosa contemplazione dei misteri delle sfere planetarie, fino a trascendere con la guida dei profeti il mondo manifestato e a penetrare nell'empireo delle pure luci divine; mentre il secondo pellegrino verrà punito per il suo orgoglio e condannato ad accumulare 'tristezza su tristezza', a ricevere insegnamenti puramente razionali sui misteri delle sfere, e a doversi fermare infine al settimo cielo, senza proseguire il mi' rāg verso la felicità ineffabile dell'estasi.

S'è menzionata la Divina Commedia. E non a caso. Nell'infinita quæstio sulle 'fonti islamiche' del poema dantesco, il trattato alchemico di ibn 'Arabī ha giocato infatti un ruolo di notevole importanza, almeno prima che Enrico Cerulli pubblicasse la versione latina e quella francese antica di un Kitâb al-mi' rāg arabo riferito alla leggenda del 'viaggio notturno' e dell'ascensione celeste del profeta Muhammad (Liber Scalae, Città del Vaticano, 1949). E mi riferisco qui soprattutto all'analisi dell'Alchimia della felicità che l'arabista spagnolo Miguel Asin Pa-

lacios svolse nella sua memorabile Escatologia musulmana en la Divina Comedia (Madrid, 1919). Un solo breve accenno (puramente teoretico) alla questione non sarà forse superfluo. Non certo per riprendere l'esame delle fonti islamiche di Dante, ma per chiarire un punto essenziale del trattato ibnarabiano.

Nell'Alchimia della felicità, come s'è visto, i candidati al viaggio iniziatico sono due, e la guida è una sola, mentre nella Divina Commedia un unico pellegrino (Dante) riceve il soccorso di due guide (Virgilio e Beatrice). Per comprendere questa curiosa inversione di scenario e di simboli, occorre notare che per ibn 'Arabî esiste una ragione che non accetta di sottomettersi alla guida divina, e che tuttavia pretende di ascendere attraverso i cieli della vera e beata conoscenza; ed esiste una ragione che, al contrario, si riconosce tale proprio perché sa rinunciare incondizionatamente ad ogni pretesa di autonomia, e sa abbandonarsi fiduciosa all'influsso che proviene dal Cielo. Quell'influsso è una forza che solleva e rapisce l'anima, quando essa si fa leggera sgravandosi del suo vano orgoglio. È allora che il pellegrino spirituale diviene un magdhûb, ossia un 'attratto', un rapito. Ora, è evidente che i due personaggi dell'Alchimia non sono che la raffigurazione di questi due atteggiamenti fondamentali: da una parte un misticismo che potremmo definire razionalista, dall'altra un misticismo sovrazionalista. L'adepto del primo tipo incorre, per ibn 'Arabî, nell'errore dei filosofi come ibn Bâgga (Avempace, 1090-1138), i quali giustamente riconoscono la natura divina e superiore dell'Intelligenza attiva, e ammettono che la massima felicità consista per l'uomo nel congiungersi a essa (e in questo sono 'mistici'), ma rifiutano l'atto di sottomissione iniziale alla divinità di quella guida, rifiutano il tawakkul (totale fiducia in Dio), e in definitiva rinnegano lo stesso Islâm, inteso letteralmente come completo abbandono nelle mani di Dio, disconoscendo (anche senza magari rendersene conto) il principio religioso del crede ut intelligas.

Ed è per questo che il doppio mi'râg descritto da ibn 'Arabî inizia con l'atto di sottomissione, cieca e umile, dello gnostico, e con l'atto di ribellione del 'razionalista'; quest'ultimo è convinto di potere «trascendere la ragione con la ragione». In quanto alla profetica guida dei due pellegrini, non vi sono dubbi: è la Sapienza, l'Angelo, il divino inviato che, come Beatrice per Dante, rapisce l'anima dello gnostico verso la beatifica visione.

Nella Divina Commedia non si assiste invece a un confronto tra due pellegrini; non c'è spunto polemico nello schema di Dante. Il poeta, smarrito nella selva dei dubbi, si affida subito alla guida di Virgilio che è ragione consapevole della sua divina missione e dei suoi limiti, che saranno trascesi da Beatrice. Il poeta ascende quindi grado a grado le tappe del 'ritorno a Dio', conscio fin dal principio che la sua meta, l'estasi, la perfetta felicità spirituale, è ben al di là della scienza umana. Sarà lo stesso Virgilio infatti a recitargli l'ammonimento:

*Matto è chi spera che nostra ragione
possa trascorrer la infinita via
che tiene una sustanza in tre persone.*

Massimo Jevolella, laureato in filosofia, giornalista e scrittore, è studioso di cultura islamica ed ebraica e di religioni orientali. Ha diretto per Red Edizioni la collana 'Spazio interiore'.

Autore e bibliografia

Muhyî-d-Dîn ibn al-'Arabî nasce a Murcia, in Andalusia, nel 560 dell'Egira (1165 d.C.). Non ancora ventenne, nella Siviglia degli almohadi, incontra il maestro sufi Abû Giâfar al-'Uryanî, e s'incamina sulla via dell'iniziazione esoterica. Abbandona in seguito l'Andalusia (dove l'ortodossia islamica non concede spazi al sufismo), e dopo una serie di peregrinazioni che lo conducono al Cairo e alla Mecca, a Gerusalemme e a Qonya, si stabilisce a Damasco dove muore nel 638 H (1240 d.C.) Lascia una mole sterminata di scritti: celebri fra tutti il *Kitâb al-Futûhât al-Makkiyya* (*Libro delle Conquiste meccane*), e il *Fusûs al-Hikam* (*I castoni delle saggezze*). I musulmani lo definiscono *Ash-shaykh al-akbar* 'il più grande maestro' del *tasawwuf*, il sufismo.

Mohyiddin ibn 'Arabî, *L'alchimie du bonheur parfait*, a cura di Stéphane Ruspoli, Berg International, Parigi, 1981: è una versione ben commentata del trattato ibnarabiano. Di questa traduzione, la prima in una lingua occidentale, ottima anche se forse un po' eccessiva nelle 'aggiunte esplicative' al testo originale, si è tenuto doverosamente conto nel presente lavoro: le concordanze o le discordanze di interpretazione e di lessico rispetto al testo francese (considerando anche la specialissima natura del 'lessico tecnico' ibnarabiano) non sfuggiranno quindi al lettore più attento.

In generale, si è preferito qui seguire più stringatamente il testo arabo, sacrificando a volte una possibile maggior eleganza nella forma, e senza ricorrere nemmeno alla divisione in capitoli e paragrafi creata da Ruspoli, che nel testo originale non esiste (ci è sembrato opportuno, però, riproporre la divisione generale del trattato in due parti, la premessa alchemica, e l'ascensione celeste, ponendo uno stacco anche tra i vari gradi del *mi'râg*: i sette cieli, le sette stazioni, le sette dimore). Il testo arabo utilizzato per la presente versione italiana è quello edito a Beyrût dalla Dâr Sâdir nel 1329 Egira, tomo II, cap. 167, pagg. 270-284.

Muhyî-d-Dîn ibn 'Arabî *La sagesse des prophètes*, a cura di Titus Burckhardt, Albin Michel, 1974 (è una versione parziale del *Fusûs al-Hikam*).

Jâbir ibn Hayyân *Dix Traités d'alchimie*, a cura di Pierre Lory, Sindbad, Parigi, 1983.

T. Burckhardt *Alchimia. Significato e visione del mondo*, Guanda, Milano, 1981.

T. Burckhardt *La chiave spirituale dell'astrologia musulmana*, SE, Milano, 1987.

J. Garcia Font *Histoire de l'alchimie en Espagne*, Dervy-Livres, Parigi, 1980.

H. Corbin *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabî*, Flammarion, Parigi, 1958.

H. Corbin *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, Parigi, 1979 (notevoli pagine sul tema dell'ascensione celeste nella tradizione islamica).

M. Chodkiewicz *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'ibn 'Arabî*, Gallimard, Parigi, 1986.

I.P. Couliano *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Mondadori, Milano, 1991 (gli ultimi capitoli sono dedicati all'ascensione celeste, anche in riferimento all'islâm).

Il libro della Scala di Maometto, SE, Milano, 1991 (si tratta del *Liber Scalae* scoperto da Cerulli, si veda la 'Prefazione').

M. Jevolella *Sal Sapientiae: il sapore dell'estasi in Dante e in ibn 'Arabî*, in 'Acme', Università degli Studi di Milano, XLI-II, 1988 (per approfondire il confronto tra *L'alchimia della felicità* e la *Divina Commedia*, con riferimento specifico ai temi dell'ascensione celeste e dell'estasi).

L'ALCHIMIA DELLA FELICITÀ
(Dal *Libro delle Conquiste meccane*)

L'ALCHIMIA

Nel nome di Allah, Clemente Misericordioso

*Gli elisir sono una prova evidente, che indica
ciò che nell'essere è mutevole e alterabile.*

Il nemico, se su di lui lanciamo

l'elisir della provvidenza con bilancia (mîzân)¹

*secondo misura, subito ritorna sinceramente dall'ostilità
all'amicizia, per giudizio e decreto divino.*

*La misura l'ha guarito, poiché la bilancia è la nostra legge
che (a tal fine) fu fondata. Fa' dunque attenzione:*

l'alchimia richiede proporzioni ben definite,

poiché la moltitudine (regna) nel mondo delle forme.

*Sii perspicace in essa (nell'opus), se acuto sguardo possiedi,
e che i vaneggiamenti non ti distolgano dalla retta visione.*

Raggiungerai il livello degli angeli puri

innalzandoti sopra quello del genere umano.

L'alchimia è la scienza che si occupa in modo specifico delle proporzioni e delle misure in tutto ciò che implica proporzione e misura tra i corpi (fisici) e i concetti, nel sensibile e nell'intelligibile. Essa domina le trasmutazioni, intendo dire i cambiamenti di stato che sopravvengono alla fonte unica. Essa è una scienza naturale, spirituale, divina. E diciamo divina, perché (grazie ad essa) appaiono l'equilibrio (*istiwâ*), la discesa epifanica (*nuzûl*) e l'unione solidale (*mâiyya*), e per la pluralità dei nomi divini che il Nominato Unico assume, secondo la diversità dei loro significati.

*La cosa è al tempo stesso celata e palese.
 Il come e il quanto risultano dagli equilibri,
 i nostri veicoli si perdono nei loro vasti spazi:
 smarrimento segnato da un segreto inviolato.
 L'ispirazione (wahy) rivela i giudizi e li legifera,
 e il giudizio è ciò che sta fra il proibito e il comandato.*

La scienza dell'alchimia è la scienza dell'elisir, e si divide in due parti. Intendo dire che la sua azione può riguardare o la produzione di un'essenza originaria come l'oro minerale, oppure l'eliminazione di un difetto e di una malattia, (agendo in tal caso) come l'oro artificiale² che è legato all'oro minerale così come, all'origine, lo sono l'altro mondo e questo mondo nella ricerca del giusto equilibrio. Sappi dunque che tutti i minerali si ricollegano a un'unica origine (archetipica). Questo archetipo richiede, per sua essenza, di essere ricollegato al grado della perfezione, ossia all'aureità e tuttavia, trattandosi di una realtà naturale (generata) dall'influsso di nomi divini dai poteri diversi, esso viene sorpreso, lungo la sua via, da squilibri e malattie provocati dalla variabilità dei tempi e dalle nature dei luoghi, come il calore dell'estate, il freddo dell'inverno, la siccità dell'autunno e l'umidità della primavera, e (provocati anche) dal luogo (suo proprio), come il calore e il freddo della miniera.

Insomma, i mali sono numerosi. E quando uno di questi mali predomina su di esso (l'archetipo) in certi periodi, esso (l'archetipo) viaggia e trapassa di grado in grado, uscendo dal potere di un livello per (accedere a) quello di un (altro) livello. La signoria di questo luogo s'instaura dunque in esso (l'archetipo), e in esso appare una forma che conduce la sua sostanza sino alla sua verità. Questa (forma) viene chiamata zolfo, o mercurio; ed essi sono i

genitori di ciò che appare, in seguito alla loro unione e alle loro nozze, come minerale, a causa di alcuni mali che hanno colpito il figlio. Essi dunque si uniscono e si sposano per generare una sostanza nobile, di costituzione perfetta, che viene chiamata oro.

Per mezzo di esso (oro), i genitori sono nobilitati, poiché quello è il grado ricercato da ciascuno dei due genitori rispetto alla loro sostanza; a meno che l'archetipo non sia un'anima (*nafs*) nelle cose divine o un vapore nella natura; a meno che i genitori non siano una cosa (fisica) e naturale. E infatti si è detto che questa cosa era cercata dai due genitori per via della loro sostanza, e non per via della loro forma, perché il potere della sostanza illica³ si deve alle forme. E quando il male che l'aveva raggiunto (l'archetipo) nella miniera è mutato, convertendosi in zolfo e mercurio, noi sappiamo anche che entrambi (i genitori) hanno il potere, se non sono stati colpiti da un male che li ha distolti dal normale dominio dell'equilibrio delle nature, sbarrando loro la sua (dell'archetipo) via, di generare un figlio nel quale si trasmuteranno le loro essenze. Essi si congiungeranno nel grado della perfezione, e cioè l'oro che entrambi inizialmente desideravano. Quando essi si uniscono e accoppiano nella miniera, secondo la natura di questo minerale specifico, e secondo il suo (modo di) accogliere l'influsso naturale del momento, il minerale (si pone) su una *retta via* (*sirât mustaqîm*, Cor. I-6), simile alla natura originale di cui Allah dotò gli uomini; poiché sono i genitori del bambino che faranno di lui un giudeo, un cristiano o un mazdeo.

Nello stesso modo, se è il componente del solo padre (lo zolfo) che si accumula nel figlio per una caratteristica minerale dovuta a un accidente (*'arad*) temporale, allora una delle nature predominerà sulle sue compagne. Cre-

scerà e si svilupperà a spese delle altre, sminuite dalla proprietà che domina sulla sostanza. Ne è causa l'essenza di questa proprietà, che disturba il cammino dell'equilibrio, la via del pellegrinaggio che ti fa uscire verso la Città Sublime, (che è) d'oro e perfetta⁴. Colui che vi giunge, non subirà più le trasformazioni (tipiche degli stati) che le sono inferiori. Quando questa natura predomina nel cuore della sua sorgente, ecco apparire la forma del ferro, o del rame, o dello stagno, o del piombo, o dell'argento, a seconda di ciò che è dominante. Così, tu puoi comprendere la parola dell'Altissimo quando dice «formata e informe» (*mukhallāqa wa ghayru mukhallāqa*, Cor. XXII-5). Cioè, di costituzione perfetta non può essere che l'oro; di costituzione imperfetta sono gli altri metalli. In quell'istante (in cui appare la forma del metallo), ecco prendersene cura la spiritualità (*rûhânîyya*) di uno dei sette pianeti mobili: ed è uno degli angeli di quel cielo. Questo angelo si muove assieme al pianeta assoggettato alla sua maestà, poiché è Allah che lo rivolge verso un fine che l'ordine del suo Creatore gli impone: ed è quello di preservare la sorgente di questa sostanza. La forma del ferro viene dunque sostenuta da quell'angelo che ha per destriero il pianeta che orbita nel settimo cielo rispetto a qui (alla terra). La forma dello stagno e quelle di ogni altro metallo vengono sostenute da un angelo che ha per destriero il pianeta orbitante nel suo cielo e nella sua sfera particolare, dove è guidato dal suo Signore Altissimo.

(Quando dà inizio all'opera, il maestro (*'arif*)⁵ esamina quale operazione gli sarà più facile; e certamente, l'operazione più facile per lui è quella di eliminare il male dal corpo (del metallo) per riportarlo all'equilibrata fonte naturale dalla quale s'è distolto; ed è la prima (operazione che egli compie). Consulta il cielo e vede che a volte il pia-

neta è nella posizione normale, e altre volte se ne allontana, vagando al di sopra e al di sotto dell'orbita. Allora il maestro dell'opera risale alla causa che l'ha fatto diventare (il corpo metallico) ferro o altro. Egli sa bene che questo (ferro) ha prevalso su quella massa (metallica) solo a causa della sua composizione (squilibrata); perciò toglie ciò che è in eccesso e aggiunge ciò che manca. Questa è la medicina e colui che con essa opera sul mondo è il medico⁶. Con questa operazione egli, per esempio, elimina da esso (minerale) la forma del ferro, o qualsiasi altra forma che sia stata in esso. Dopo averlo riportato (il metallo) sulla via, egli deve conservarlo in buona salute, vegliando che la sua salute si stabilizzi, cercando di prevenire ciò che l'aveva fatto ammalare; ed essendo quello convalescente, egli teme per lui, e così si occupa di esso, purificando i suoi alimenti e proteggendolo dalle intemperie. Lo porta sulla giusta via, sino al momento in cui la sua sostanza prenderà la forma dell'oro. Quando s'è trasformato, esso si libera dal male e dal medico, e (dopo aver acquisito) questa perfezione, non regredisce più a un grado deficitario, né lo subirà più. E persino se il medico volesse farlo regredire, la cosa non gli sarebbe possibile. Perché il giudice, in una simile questione, non ha più diritto di giudicare ciò che vede.

La causa di ciò, in verità, è che il giudice è giusto, e non emana sentenze se non contro colui che si allontana dalla via del Vero; e poiché questo oro è su di essa (via), egli non lo giudica affatto, dal momento che non vuol fargli del danno. E questa è la ragione che lo induce (a far così). Chiunque accetti la via del Vero s'innalza sopra il grado di chi è giudicato, e diventa egli stesso giudice delle cose. Questa è la via che sopprime i mali, ed io non ho conosciuto mai alcuno che la conosca, né che se ne occupi

o che vi alluda. Potrai affrettarti a seguirla solo (studian-do) questo capitolo e (meditando) le nostre parole. Ma quando il maestro di quest'opera vuole ricavare la fonte che vien detta elisir, per applicarla sul corpo metallico da lui prescelto, egli altera la proprietà naturale che può nuocere a questo corpo ricettivo, e il rimedio è uno solo: l'elisir. Tra i corpi, ci sono quelli che l'elisir riconduce al loro stato regolare (*hukm*): si tratta (in tal caso) di un elisir che compie la sua funzione, ed è quello che viene chiamato il sostituto (*nâ'ib*). Rimane in modo permanente nei corpi metallici e (li) governa grazie al suo giudizio. Per esempio, egli prende la misura di un *dirham*⁷, o qualunque altra misura desideri, dalla fonte dell'elisir. Poi, la proietta su mille misure di qualunque corpo voglia, e se (il corpo) è quello dello stagno o del ferro, gli si dà la forma dell'argento. Se è quello del rame o del piombo nero, o dell'argento, gli si dà la forma dell'oro; se poi il corpo è (quello del) mercurio, gli conferisce la sua potenza (dell'elisir) e gli fa abbandonare il (ruolo di) sostituto; (ed esso, così) esercita la sua funzione sui corpi, ma secondo una misura diversa da quella degli altri corpi. E questa è la misura di un *dirham* presa dall'elisir. Questo *rattl*⁸ di saggezza viene proiettato sul mercurio che si trasforma tutto in elisir. Poi, da questo sostituto egli proietta una misura su mille misure degli altri corpi, come (farebbe con) l'elisir, sì che l'operazione segua il corso che seguirebbe con quello. E questa è la forma delle cose, ed è la prima opera, che elimina la malattia.

Siamo dunque arrivati a questo per insegnarti come la sapienza sia legata a quella che viene chiamata l'*alchimia tra le due vie*. Ma perché viene chiamata l'*alchimia della felicità*? Perché in essa vi sono senza dubbio una felicità e una compiutezza tali che non ne esistono di migliori presso gli

uomini di Allah. Ed essa ti dona il grado della perfezione che spetta agli uomini. E certamente non tutti coloro che possiedono la felicità ottengono la perfezione, mentre tutti coloro che hanno la perfezione sono felici. La perfezione consiste nell'adesione al grado supremo, ossia nell'assimilarsi al Principio. Non si deve immaginare che la parola del Profeta, su di lui il saluto e la benedizione di Allah, «i perfetti tra gli uomini sono numerosi», voglia indicare la perfezione di cui parla la gente. Si tratta invece di quella che noi abbiamo ricordato, quella che ci proviene dall'attitudine a conoscere ricevuta in questo mondo. Parleremo dunque, se Allah lo vuole, dell'alchimia della felicità, dopo questa premessa. Allah è Colui che assiste, non c'è altro Signore al di fuori di Lui.

Sappi che la perfezione che si ricerca e per la quale l'uomo venne creato è il califfato assunto da Adamo, su di lui la pace, grazie alla sollecitudine divina. È un livello più elevato rispetto alla missione del messaggero (che appartiene) agli inviati, dato che non ogni inviato (*rasûl*) è un califfo (*khalifa*); e infatti, il rango della missione dell'inviato consiste proprio nel trasmettere (la parola di Allah). Ha detto l'Altissimo: «L'inviato non deve far altro che trasmettere» (*Cor. V-99: mâ 'alâ ar-rasûl illâ-t-balâgh*). Questi non ha il compito di giudicare tra diverse opinioni, ma di promulgare le leggi volute da Allah, o che Allah fa conoscere soltanto a lui. Se poi Allah lo incarica di essere giudice tra coloro ai quali lo manda, questa è appunto l'investitura e il califfato, e l'inviato è allora il califfo. E dunque, non ogni inviato è giudice. Ma se gli viene data la spada e una funzione attiva, allora egli ha davvero la perfezione e può manifestare il potere dei nomi divini: concede e vieta, alza e abbassa, fa vivere e fa morire, favorisce e sfavorisce. Egli manifesta (*yuzhir*) in tal modo alcuni no-

mi contrari l'uno con l'altro, legati alla profezia (*nubuwwa*): e su ciò non v'è dubbio. Se invece egli appare come giudice senza avere la profezia, è un re e non è un califfo. Infatti è califfo solamente colui che il Vero fa essere califfo sui suoi servitori, e non colui che gli uomini hanno eletto, con giuramento e con atto di sottomissione incondizionata alla sua volontà⁹. E in ciò consiste il grado della perfezione.

Alle anime è concesso sforzarsi per ottenere il rango della perfezione, ma non è affatto permesso ottenere la profezia; e infatti si può acquisire il califfato, mentre non si può acquisire la profezia. E tuttavia, alcuni, quando vedono la via che vi conduce, (seppure) in modo esteriore, e giudicano che Allah autorizzi chi vuole a impegnarsi, immaginano che la profezia si possa acquisire. Ma sbagliano. Senza dubbio la via è accessibile, ma se si giunge sino alla porta (della profezia), ciò avviene in virtù di ciò che può essergli dato nella sua investitura: ed è il segno dell'elezione divina. Ora, tra gli uomini, ce ne sono alcuni la cui investitura si esteriorizza con l'amicizia (*walâya*); altri la cui investitura si esteriorizza con la profezia e la missione d'inviato; oppure con la missione d'inviato e il califfato; altri, la cui investitura si esteriorizza solamente con il califfato. Inoltre, quando l'osservatore vede che costoro non hanno ottenuto l'investitura se non dopo aver percorso, con le opere, con le parole e con gli stati (*ahwâl*)¹⁰ la via che conduce sino a questa porta, egli immagina che il servitore abbia davvero acquisito questa (investitura), ma si sbaglia. Sappi che, per sua essenza, l'anima è predisposta a ricevere il segno delle investiture divine. Alcune anime hanno ricevuto una predisposizione che le qualifica per essere investite esclusivamente dall'amicizia, cui nulla s'aggiunge. Altre hanno beneficiato della predisposizione di cui s'è detto, predisposizione che si

estende a ogni grado dell'investitura divina, o solo ad alcuni gradi. La causa è che le anime sono state create da un'unica miniera, come Egli dice: «Siete stati creati da una sola anima» (*Cor.* IV-1). Dopo aver ben predisposto la creazione del corpo, Egli dice: «E io vi infusi il mio spirito» (*Cor.* XV-29; XXXVIII-72). È dunque grazie a uno spirito unico che si è compiuto il mistero dell'anima infusa in ciò in cui venne infuso. E dice Allah: «Nella forma che ha voluto, ti ha forgiato» (*Cor.* LXXXII-8), indicando le predisposizioni delle anime a ricevere l'ordine divino.

Ora, dato che il principio originale di queste anime individuali è l'assoluta purezza verso il padre, e che esse non possono manifestare la loro essenza se non per mezzo di questo corpo naturale, ecco che la natura è il secondo padre che le genera in promiscuità. E non appariranno, così, né la libera illuminazione della luce sovrana in queste anime, né questa tenebra oppressiva che è la condizione della natura. Questo perché la natura è legata alla miniera, e l'anima universale è legata alle sfere celesti che hanno virtù attiva e dal cui moto viene il movimento negli elementi. Il corpo elaborato nella miniera ha la stessa posizione del corpo umano, e la virtù particolare che costituisce lo spirito di questo corpo metallico occupa la stessa posizione dell'anima individuale data al corpo umano: si tratta dell'anima infusa. Nello stesso modo in cui i metalli presentano gradi distinti a seconda delle vicissitudini della loro genesi, anche se essi tendono verso il grado della perfezione grazie al quale le loro essenze si manifestano, l'uomo è stato creato in vista della perfezione. E solamente i mali e le malattie che l'hanno colpito, dovuti sia all'origine della sua essenza, sia a una serie di cause accidentali, lo allontanano da questa perfezione: sappilo. Ma veniamo ora all'argomento che bisogna ag-

giungere al presente capitolo. Noi dunque diciamo: quando Allah incaricò le anime umane individuali di governare questo corpo fisico e le prepose al suo califfato, mostrando loro che di questo corpo esse erano il califfo, le anime videro la loro dipendenza da un creatore (*mûgid*, colui che dà l'esistenza) che le aveva investite del califfato. E questo le spinse a informarsi su colui che le aveva preposte a questo incarico al fine di conoscerlo. Egli era della loro specie? O era imparentato con loro grazie a una qualche somiglianza? Oppure non assomigliava loro? Allora le anime si misero alla ricerca, al fine di conoscerlo attraverso se stesse.

Trovandosi in tale situazione, e cercando la via capace di condurle sino a lui, esse incontrarono fra le anime individuali un personaggio che le aveva già precedute nell'esistenza. Subito le anime divennero sue amiche grazie alla loro somiglianza e gli dissero: «Tu ci hai precedute in questo soggiorno (terreno). Ti è capitato quello che è capitato a noi?» Egli chiese a loro: «Cosa vi è dunque capitato?» Risposero: «Cerchiamo di conoscere colui che ci ha preposte come califfi per governare questa dimora (corporale)». Ed egli disse loro: «Di questo io possiedo una conoscenza certa (*'ilm sahîh*) che vi porto da parte di colui che vi ha investite del califfato. Mi ha mandato come messaggero per quelli della mia specie affinché io mostri loro con chiarezza la via della conoscenza che porta sino a Lui e nella quale essi troveranno la felicità».

Il primo (candidato) gli disse: «È Lui che io cerco, fammi conoscere anche questa via affinché io possa impegnarmi». L'altro gli dice: «Non c'è alcuna differenza tra me e te, e io voglio scoprire da solo la via che mi permetterà di conoscerlo. Io non sarò tuo seguace in questo. Poiché, se tu sei arrivato là dove ti trovi, e se tu ci sei arrivato

grazie al ragionamento di cui io possiedo in egual misura la facoltà, perché dovrei essere così poco risoluto da rimettermi a te? Ma se tu hai ottenuto questo in virtù di un privilegio esclusivo, proprio come noi stessi abbiamo ottenuto il privilegio di esistere dopo che non fummo, ecco un'affermazione senza prova alcuna». Costui non presta dunque attenzione al suo discorso (del personaggio), e riflette ed esamina la situazione con la sua ragione. È la posizione nella quale si mette colui che si accosta alla conoscenza con l'aiuto delle evidenze razionali, scrutando le cose grazie alla riflessione teorica. Il secondo (candidato) rappresenta invece il tipo degli adepti dell'inviato e di coloro che si conformano a lui per quanto riguarda la conoscenza del creatore (*sâni'*, il costruttore) che egli comunica loro. Infine, questo personaggio, che gli altri due personaggi seguono secondo diversi cammini, rappresenta il tipo dell'inviato che insegna.

Ora, la legge che questo maestro prescrive indica chiaramente la via che conduce sino al grado della perfezione e della felicità, come lascia intendere il ragionamento di uno dei due personaggi che stanno considerando le parole di questo maestro, ed è quello che non lo vuole seguire. In effetti, egli non può trovarsi d'accordo col maestro, se non nella misura in cui l'ordine naturale stabilisce l'incompatibilità di carattere. Non c'è radicale incompatibilità di carattere se non in virtù di una misura particolare e di una ben determinata proporzione. Ecco perché tutto questo viene chiamato alchimia: perché introduce la proporzione e la giusta misura. Dopo aver osservato questo, il personaggio si rallegra poiché pensa di essersi liberato dal maestro senza assecondarlo. Si crede superiore al suo sfortunato compagno, che invece si adegua docilmente. Allora egli se ne sta in disparte. Ma il segua-

ce rimane fermo nella sua volontà di seguire il maestro, e accresce così (il suo vantaggio) rispetto al non seguace, il quale, avendo notato l'intesa naturale degli altri due, non lo segue e si tiene in disparte in attesa, proprio per questo motivo.

In seguito, i due uomini o i due personaggi, poiché può trattarsi di due donne o uno dei due può essere una donna, si mettono dunque in cammino, l'uno come osservatore teorico, l'altro come suo seguace. Per correggere le proprie abitudini e combattere le proprie inclinazioni corporali, come la fame e le schiavitù dovute al funzionamento del corpo, si danno a pratiche religiose come lo stare a lungo in piedi, pregare, digiunare, compiere il pellegrinaggio alla Mecca, la guerra santa, il cammino (ascetico). L'uno col suo (solo) raziocinio, l'altro con la legge del suo maestro che è chiamato il legislatore.

L'ASCENSIONE CELESTE

(Al-mi'râg)

Cielo della Luna. *Il profeta Adamo*

Quando sfuggirono alla prigionia (*asr*) della natura elementare, essi presero da questa natura elementare solo l'indispensabile alla conservazione dell'esistenza di questo corpo; il quale, per la sua esistenza, equilibrio e persistenza, viene assegnato in sorte¹¹ a quest'anima individuale che va cercando la conoscenza di Allah, e alla quale Allah assegnò il califfato specifico (del corpo). Così, essi (i pellegrini) emersero dal dominio delle passioni della natura elementare, e si aperse per loro la porta del cielo di questo basso mondo¹². Il discepolo viene accolto da Adamo, su di lui la pace, che gli dà il benvenuto e lo fa mettere al suo fianco. Il teorico indipendente viene ricevuto dall'entità spirituale della Luna (*qamar*) che lo fa mettere accanto a sé. Quindi il teorico che è ospite della Luna (comprende che essa è) al servizio di Adamo, su di lui la pace, come il visir al quale il Vero ha ordinato di essergli sottomesso. Egli vede presso di lei (la Luna) una serie di scienze, il cui dominio riguarda solo ciò¹³ che sta sotto di essa, e (vede che la Luna) non ha alcuna conoscenza di ciò che sta sopra di essa, poiché di tutto ciò non rimane che una debole traccia nelle regioni sottostanti. Egli nota allora che presso Adamo si trova una conoscenza di ciò che è al di sopra della Luna e anche una conoscenza dei luoghi sopra di essa. E il teorico vede Adamo comunicare al proprio ospite (l'adepto) il sapere che possiede, sapere che la Luna è invece incapace di rivelare a

lui. Inoltre, egli scopre che Adamo ha accolto l'adepto solamente grazie all'intercessione di questo maestro che è l'inviato.

Il teorico ne è subito profondamente afflitto e si pente di non aver voluto seguire la via che questo inviato gli aveva mostrata. Comincia a credere in lui e si ripete che se tornerà da questo viaggio, dovrà necessariamente seguire questo inviato, e intraprendere così un altro viaggio.

Quanto all'adepto, ospite di Adamo, il suo padre gli insegna i nomi divini secondo la misura in cui giudica che quello, con le sue doti naturali, sia in grado di comprendere. In effetti, la costituzione corporea elementare s'imprime nelle anime individuali, poiché non tutte si trovano a uno stesso e unico livello quando ricevono le conoscenze, e un'anima riceve ciò che non può essere ricevuto da un'altra. In questo primo cielo, l'adepto viene istruito da Adamo sul volto (*wagh*) divino particolare che appartiene a ogni essere esistente altro da Allah, e lo dissimula alla conoscenza (dei non iniziati), pur essendo esso la ragione e la causa che lo rendono concepibile (il volto divino). Il teorico non è in grado inizialmente di conoscere questo volto divino. La conoscenza di un simile volto è la scienza dell'elisir nell'alchimia naturale. Si tratta dell'elisir degli gnostici, e io non ho mai incontrato nessuno, oltre a me stesso, che ne fosse a conoscenza. E infatti, se non avessi ricevuto l'ordine di parlare a chiara voce a questa comunità (*umma*, la comunità dei credenti), o piuttosto ai (veri) servitori di Allah, io non ne parlerei.

I due (pellegrini) conoscono poi ciò che compete a questa sfera celeste riguardo al potere che Allah le ha assegnato affinché essa governi i quattro elementi della natura e le creature terrestri. Imparano ciò che Allah ha rivelato in questo cielo sull'ordine che è proprio al cielo

stesso, secondo la parola divina: «E rivelò a ogni cielo il suo compito» (*Cor. XLI-12*). Ma il teorico, ospite della Luna, impara solamente ciò che ha dedotto dagli influssi fisici e dalle trasformazioni che subiscono i corpi composti che dipendono dalla natura elementare. L'adepto, invece, può conoscere ciò che, in questo cielo, dipende dalla scienza divina concessa alle anime individuali: qual è la relazione dell'essere divino rispetto a questa, quali forme appartenenti alla sfera della Luna sono impresse nelle anime, a partire da dove questa costituzione umana fu l'unica a essere giudicata adatta al califfato, e, in particolare, come Adamo ricevette l'investitura e la signoria su questo cielo. Inoltre, l'adepto comprende la forma del califfato nella scienza divina, mentre il teorico comprende il califfato elementare che determina sia l'ordinamento dei corpi fisici sia le cause dell'accrescimento, della nutrizione e dello sviluppo dei corpi che subiscono questi effetti. Tutto ciò che il teorico ottiene viene ottenuto dall'adepto, ma non tutto ciò che l'adepto ottiene può essere ottenuto dal teorico.

Allora s'aggiunge in lui pena su pena, e quando il viaggio finirà ed egli tornerà al suo corpo, non potrà riconoscere quel che gli è accaduto. Ciò è perché, durante questo viaggio, egli è simile a colui che dorme e che sogna durante il sonno. Essendo sicuro di aver dormito, quando si sveglia per riprendere la sua attività, egli si ripete: «Tutto ciò non è vero» ed eccolo liberato dalla pena (che lo aveva afflitto durante il viaggio). Egli è dunque attanagliato dal timore che ciò che gli è capitato nel suo viaggio si impadronisca di lui per davvero. Dopo tutto questo, l'infelice è incapace di andare oltre, e questo è precisamente ciò che lo tormenta. Non succede invece la stessa cosa all'adepto, poiché quest'ultimo contempla questa progressione aderendovi intimamente. Infatti egli la spe-

rimenta grazie a quel volto particolare, riconoscibile solo da parte di colui che lo prova di persona.

In questo primo cielo si trova il settimo sostituto divino incaricato di vegliare sulla goccia di sperma in gestazione nelle matrici, dove questa costituzione umana è destinata ad apparire. Vi veglia durante il settimo mese che segue la caduta del seme nell'utero. In questo mese, il bimbo è allo stadio di feto. Si sviluppa e cresce in seno alla propria madre durante la fase di crescita della Luna, deperisce e la sua gestazione nel ventre materno diminuisce durante la fase calante della Luna. Questo è un segno, poiché se il bimbo nasce durante questo settimo mese, non ha abbastanza forza per sopravvivere come il bimbo che nasce al nono mese.

Dopo essere rimasti in questo cielo per tutto il tempo voluto da Allah, essi riprendono il loro viaggio, ciascuno dei due si congeda dal proprio ospite e salgono la scala degli spiriti sino al secondo cielo.

Cielo di Mercurio. I profeti Gesù e Giovanni Battista

Quando bussano al secondo cielo, ecco che questo si apre. Essi s'innalzano (e vi entrano). L'adepto s'accosta a Gesù (*'isâ*), su di lui la pace, accanto al quale si trova Giovanni (il Battista), il figlio di sua zia. Il teorico scende presso Mercurio (*al-kâtib*)¹⁴. Dopo averlo accolto e averlo fatto accomodare nella propria dimora, Mercurio si scusa con lui e gli dice: «Non indugiare più a lungo presso di me, poiché sono al servizio di Gesù e di Giovanni (Battista), su di loro la pace. Il tuo compagno è sceso presso di loro, ed io senza dubbio devo restare accanto a loro per sapere ciò che mi ordinano di fare con il loro ospite. Quando avrà finito con ciò che lo riguarda, tornerà da te». Allora il teorico è afflitto ancor di più dalla sua pena e rimpiange di non aver seguito la via del suo compagno e di non avere adottato il suo modo di procedere.

L'adepto rimane intanto vicino ai figli della zia, secondo la volontà di Allah. Entrambi si preoccupano di illuminarlo sull'autenticità della missione profetica del maestro Inviato di Allah, dimostrandogli la natura incomparabile del *Corano*, poiché dal suo rango sublime scaturiscono la predica divina e le sentenze ben soppesate, dalla sua magnificenza sgorgano le buone parole, tutte le cose si compenetrano ed egli esprime il significato unico attraverso le molteplici forme della manifestazione. L'adepto ottiene inoltre la facoltà di distinguere il grado nel

quale sopraggiunge la rottura delle leggi ordinarie. In questa dimora, egli apprende la scienza dell'alta magia, che si fonda su operazioni di lettere e nomi, e non su fumigazioni d'incenso, sacrifici di sangue e altre offerte di questo tipo.

Egli apprende la nobiltà delle parole e l'insieme dei discorsi, la verità del (*kun*) (il *fiat*) che s'individua nella parola dell'imperativo (divino), e non certo nella parola del passato, né in quella del futuro, né in quella dello stato (attuale). Ed ecco che egli distingue l'epifania delle due lettere da cui è formata questa parola (le radicali *k-n*), che tuttavia è trilittera (*kun*). Ed egli comprende perché s'annulla la terza, quella centrale che si trova collocata in mezzo tra la *k* (*kāf*) e la *n* (*nūn*); cioè la lettera *u* (*waw*) la cui essenza è completamente spirituale. È essa che dà al mondo l'influsso generatore della costituzione creaturale, proprio quando la sua essenza si è già ritirata. Così apprende da questo cielo il mistero della genesi e come Gesù resusciti i morti, e produca la forma dell'uccello, per poi soffiarevi (l'anima), e come essa diventi un (vero) uccello e voli via (*Cor.* III-49; V-110; *si veda* la nota 14). Ciò avviene «con il permesso di Allah»? (*Cor.* III-49). Oppure perché Gesù ha modellato l'uccello e vi ha soffiato dentro? È «con il permesso di Allah».

Inoltre, a quale verbo tra i verbi pronunciati si riferisce la parola divina: «con il mio permesso» (*Cor.* V-110), e «con il permesso di Allah» (*Cor.* III-49)? L'agente dell'operazione, è *yakūn* (diviene) o è *tanfukhu* (tu soffi)? Per gli uomini di Allah, l'agente è *yakūn*, mentre per i teorici delle cause (la legge di causa ed effetto: cioè per i razionalisti) e per i maestri (a parole) degli stati (*si veda* la nota 10), l'agente è *tanfukhu*. Ebbene, colui che penetra in questo cielo e si unisce a Gesù e a Giovanni, sa questo da fonte si-

cura. Ma a questo il teorico non arriva. Intendo dire che non ha la possibilità di arrivare al gusto (*dhawq*: *si veda* la 'Prefazione'). Gesù è lo spirito di Allah e Giovanni detiene la vita. Ora, come lo spirito e la vita non si separano, così questi due profeti, Gesù e Giovanni, sono inseparabili, dato che insieme devono sostenere il peso di questo mistero. Poiché, in verità, Gesù detiene le due vie della scienza alchimistica: quella della produzione, che consiste per Gesù nell'atto di creare l'uccello d'argilla e nell'atto di soffiare. La forma dell'uccello viene prodotta dalle due mani, ed essa si alza in volo grazie alla virtù del soffio che è l'anima. Questa è la via dell'opera produttiva nella scienza dell'alchimia, che è stata illustrata all'inizio del libro.

Quanto alla seconda via, essa sopprime i mali. È allora Gesù che guarisce il cieco dalla cecità e il lebbroso dalla lebbra, ossia dai mali che li hanno colpiti nel seno materno e che sono alcuni dei fattori imponderabili del processo della generazione. Partendo da questo punto, l'adepto può acquisire la scienza della proporzione e della bilancia naturale e spirituale, poiché Gesù le riunisce entrambe nella sua persona. Da questo cielo, l'anima dell'adepto ottiene la vita della conoscenza grazie alla quale sono rivivificati i cuori, come viene detto: «Colui che era morto, noi lo riportiamo alla vita» (*Cor.* VI-122). È una dimora celeste che accoglie in sé tutti i tipi di cose, e nella quale si trova l'angelo preposto alla protezione dell'embrione durante il sesto mese. È sempre da questa dimora celeste che viene emanata l'ispirazione sovrana accordata agli scribi e agli oratori di Dio, ma non ai poeti. E poiché spettava a Muhammad, Allah lo salvi e lo benedica, compiere le sintesi dei verbi, è dall'alto di questa dimora celeste che egli venne interpellato e che gli venne detto: «Noi non gli insegnammo la poesia» (*Cor.* XXXVI-69).

Poiché Muhammad è stato inviato per esplicitare i significati chiari, mentre la poesia (*shi'r*) viene dai sentimenti (*shu'ûr*) e il suo ambito è la sintesi, non l'analisi: è dunque il contrario della chiarezza. Sempre da lì si possono conoscere gli sconvolgimenti delle cose; e da lì si effondono gli stati che sono conferiti ai loro destinatari. Quando nel mondo elementare sorgono gli incantesimi dei nomi divini, essi provengono da questo cielo.

Quanto ai filatteri (talismanici), è da un'altra dimora celeste che essi provengono. Ma quando ricevono l'esistenza, i loro spiriti procedono anch'essi da questo cielo; non però le loro forme specifiche che sono i supporti dei loro spiriti. Inoltre, quando si è in grado di controllare la scienza di tali creature, e di comunicare loro la vita molto rapidamente, mentre la loro normale condizione è di riceverla solo in un lungo tempo, questo potere proviene dalla scienza di Gesù, e non dall'ordine che è stato rivelato in questa sfera celeste e nel percorso del suo astro. E tutto ciò dipende dal volto divino particolare che è estraneo alla via (generativa) ordinaria propria della scienza naturale, la quale necessita di un processo relativo che deriva dal processo particolare. Si tratta di una questione difficile da afferrare. In effetti, il sapiente cercatore del vero si pronuncia senza dubbio sulla causa, ma non parla del processo particolare che interviene nell'ordine delle cause. La maggior parte degli esperti in questa scienza, o negano il tutto oppure affermano il tutto senza riserva. Tra loro, io non ho visto nessuno che ammetta la realtà della causa, negandone il processo temporale.

È una scienza molto venerabile quella che si apprende in questo cielo. Ciò che deriva da una causa attraverso un lungo periodo di tempo deriva da questa stessa causa in un batter d'occhio, o ancor più rapidamente. Questo è

evidente in ciò che è riferito sulla generazione dell'uccello creato da Gesù, e del morto che egli resuscita dalla sua tomba prima che la terra conosca le sofferenze del parto, quando essa schiuderà dai suoi fianchi tutte queste geniture nel Giorno della Resurrezione, che è quello della loro (vera) nascita. Sforza dunque il tuo pensiero e suscita la fiamma del tuo cuore, e forse il signore ti guiderà sulla via. Poiché è dal fondo di questo cielo che Egli ha detto: nel «principiar della notte (...) la parola è più limpida» (*Cor. LXXIII-6*). Quando l'adepto ha ottenuto queste conoscenze, Mercurio ritorna dal suo ospite (il teorico). E, riportando l'attenzione su costui, gli concede, tenendo conto delle sue capacità, la scienza iscritta nel suo percorso celeste, e grazie alla quale governa i corpi che gli sono subordinati nel mondo elementare; ma per ciò che riguarda (la scienza) degli spiriti, non gli comunica nulla.

Cielo di Venere. Il profeta Giuseppe

Terminato tutto questo, il visitatore di Mercurio gli chiede di potersi congedare e si dirige verso il suo compagno, l'adepto, poi entrambi ripartono alla ricerca del terzo cielo. Il teorico è allora nelle mani dell'adepto come il servitore è in quelle del suo padrone: eccolo allora obbligato a riconoscere il suo potere, ad ammettere l'alto lignaggio del suo maestro e ad apprezzare la sollecitudine che questo personaggio aveva dimostrato offrendogli di diventare suo discepolo. Quando i due (pellegrini) bussano al terzo cielo, esso si apre ed essi vi s'innalzano (entrando). Giuseppe, su di lui la pace, accoglie l'adepto, e il teorico è ricevuto dal pianeta Venere (*zahra*). Questi lo fa accomodare, poi gli ricorda le stesse cose che gli avevano detto i precedenti pianeti assoggettati (ai profeti): gli si accresce allora tristezza su tristezza.

Ed ecco il pianeta Venere arrivare da Giuseppe, su di lui la pace, e accanto a lui il suo ospite, ossia l'adepto. Ed egli (Giuseppe) gli comunica quelle scienze che Allah gli ha infuso in modo particolare, (scienze) riferite alle forme della simbolizzazione e dell'immaginazione, perché egli era considerato maestro nella scienza dell'interpretazione (dei sogni). Dio depose nelle sue mani la terra che Egli creò dall'eccesso di argilla di Adamo, su di lui la pace. Gli mostrò il giardino del paradiso; gli sottomise i corpi degli spiriti luminosi e ignei e anche quelli delle entità metafisiche superiori.

Di ogni cosa rivelò a Giuseppe gli equilibri esatti, le proporzioni e le relazioni. Gli fece vedere gli anni sotto l'aspetto di vacche, mostrandogli le annate feconde come vacche grasse e le annate sterili come vacche magre. Gli fece vedere la gnosi sotto l'aspetto di latte e la costanza nella religione sotto l'aspetto delle angustie della prigione. Dio non smise di istruirlo sul principio della corporizzazione delle idee e sulle relazioni metafisiche che assumono figura nel mondo sensibile e negli organi della percezione.

Rivelò (insomma) a Giuseppe il senso dell'interpretazione esoterica (*tâwîl*) riguardante tutto questo, poiché in verità questo cielo è quello nel quale le forme spirituali ricevono la loro compiuta conformazione e il loro concatenamento armonioso. Da questo cielo emana l'aiuto che ispira i poeti, che rivela la metrica e dà la padronanza dell'arte poetica. Ne derivano anche le forme geometriche che danno figura ai corpi fisici, forme ideali la cui rappresentazione all'interno dell'anima scende dal cielo che sta al di sopra di questo. Da questo cielo si apprende ciò che significa l'opera perfetta e l'ordine rigoroso. Si apprende a distinguere la bellezza virtuosa i cui tratti sono completamente permeati dalla saggezza, e anche la bellezza insidiosa accordata a una particolare complessione. In questo cielo si trova il quinto sostituto, che presiede allo sviluppo della goccia di sperma nella matrice durante il quinto mese. Dall'ordine che Allah rivelò in questo cielo deriva la distribuzione dei (quattro) elementi (*arkân*) situati sotto la concavità dell'orbita della luna. Egli collocò l'elemento dell'aria tra il fuoco e l'acqua. Mise l'elemento dell'acqua tra l'aria e la terra. Se non ci fosse stata questa saggia ripartizione destinata a dare inizio al processo di trasformazione degli elementi, e se da questi ele-

menti non fossero affatto derivate le geniture terrestri che ne sono il risultato, e se in queste non fosse apparsa alcuna trasformazione, allora come avrebbe potuto essere concepita la goccia di sperma che durante la spermatogenesi si trasforma in carne, sangue, ossa, vene, nervi?

È da questo cielo che Allah ha ripartito nella costituzione del corpo umano i quattro umori secondo il miglior concatenamento e l'opera più ammirevole. Poi egli ha preposto come ausiliare della percezione dell'anima che governa la bile gialla, dopo la quale viene il sangue, e dopo il sangue il flemma, e dopo il flemma la bile nera, che è la tintura della morte. Senza questa geniale ripartizione degli umori, come potrebbe il medico ottenere aiuto dalla natura, quando vuole eliminare i mali dei quali il corpo soffre, o quando desidera mantenerlo in buona salute?

Da questo cielo sorgono i quattro principi (*usûl*) sui quali poggia la sede della coscienza, nello stesso modo in cui il corpo fisico poggia sui quattro umori. Si tratta di due cause e di due pilastri: la causa del pesante e quella del leggero, il pilastro della separazione e quello del ricongiungimento. Il pilastro della separazione determina la dissoluzione, quello del ricongiungimento determina la costituzione. La causa del leggero dà lo spirito (*rûh*), quella del pesante dà il corpo. Di questa somma è fatto l'uomo. Quindi, esamina attentamente ciò che ha condotto a buon fine l'esistenza di questo mondo, macrocosmo e microcosmo.

Cielo del Sole. Il profeta Idrîs

Quando i due personaggi hanno terminato di assimilare queste conoscenze e l'adepto, più del teorico, ha ottenuto il sovrappiù della scienza divina dal volto particolare, nello stesso modo in cui ciò si era già prodotto in ciascuno dei cieli precedenti, allora entrambi ripartono alla ricerca del cielo mediano, che è il cuore di tutti i cieli. Quando vi entrano, l'adepto viene ricevuto da Idrîs, su di lui la pace, e il teorico viene ricevuto dal pianeta¹⁵ del Sole. Al teorico accade la stessa cosa che già gli era accaduta, e s'accresce in lui pena su pena. Quando l'adepto si ferma alla presenza di Idrîs, su di lui la pace, egli conosce il rovesciamento (*taqlîb*) delle cose divine. Considera il significato della sua parola (del profeta Muhammad): «Il cuore è tra due delle dita del Misericordioso», e (capisce perché) esse lo mettono sottosopra. Egli vede in questo cielo «la notte che viene a ricoprire il giorno, e il giorno che ricopre la notte» (*Cor.* VII-54; XIII-3); vede come ciascuno dei due è, volta a volta, maschio e femmina rispetto al suo compagno, e distingue il mistero della loro unione reciproca e della loro congiunzione; egli vede quali esseri sono generati dall'unione del giorno e della notte, e la differenza tra i figli della notte e i figli del giorno. In effetti, ciascuno dei due è un padre rispetto al figlio che genera in seno al suo congiunto, ed è una madre rispetto al figlio che genera nel proprio seno.

L'adepto ottiene da questo cielo la conoscenza del mi-

stero (*ghayb*) e della testimonianza (*shahâda*), la scienza dell'occultamento e della manifestazione, la conoscenza della vita e della morte, del ricoprirsi e del denudarsi, dell'amore e della misericordia. Infine, apprende, sotto il volto particolare, il nome *al-zâhir* (il Manifesto) nelle forme epifaniche nascoste, e il nome *al-bâtin* (l'Occulto) nelle forme epifaniche visibili, tenuto conto della loro predisposizione (a occultare l'apparente e a manifestare l'occulto). Cosicché i nomi cambiano in rapporto alla manifestazione, in funzione della diversità degli occhi (con cui si guardano).

Cielo di Marte. Il profeta Aronne

Poi i due ripartono alla ricerca del quinto cielo. L'adepto si ferma presso Aronne, su di lui la pace, e il teorico si ferma presso Marte¹⁶. Marte si scusa con il suo compagno e ospite di dover farlo aspettare mentre sarà occupato al servizio di Aronne, su di lui la pace, a causa del suo ospite. Quando Marte giunge da Aronne, trova presso di lui il suo ospite (l'adepto), che egli (Aronne) accoglie con animo aperto¹⁷. Marte si stupisce di quella generosità e ne domanda la ragione, e quello dice: «Ecco il cielo del timore, della paura, della violenza e del danno. Questi sono attributi che provocano il terrore, ed ecco un ospite giunto seguendo l'inviato. Dobbiamo trattarlo con riguardo, poiché egli è venuto a chiedere una scienza e a reclamare un'autorità divina che lo aiutino contro i suoi pensieri più ostili, per timore di 'colui che oltrepassa i confini del suo Signore' (*Cor. LXV-1*)¹⁸. Allora io gliene svelo l'esatta natura e lo accolgo con benevolenza affinché egli ottenga ciò che reclama mantenendo l'anima serena, penetrata da un spirito santo».

Aronne si rivolge poi al suo ospite l'adepto e gli dice: «Ecco il cielo del califfato della specie umana» e il giudizio del suo *imâm* (guida) s'è indebolito, quando invece era in origine il fondamento più solido. Ci fu anche ordinato di dimostrare dolcezza verso i tiranni oppressori. Allora a noi profeti venne detto: «Entrambi (Mosè e Aron-

ne) tenetegli (al faraone) un linguaggio dolce» (Cor. XX-44). Allah, certamente, ordina di tenere un discorso di conforto solamente a colui la cui potenza oltrepassa quella dell'uomo al quale Egli l'invia e la cui forza è altrimenti temibile. E tuttavia, quando il Vero insegnò che «(Allah) pone un suggello su ogni cuore» (Cor. XL-35) che si mostri nella tirannia e nell'orgoglio, e che il faraone era nel profondo dell'anima il più pietoso degli umili, ordinò a Mosè e ad Aronne di trattarlo con la misericordia e la dolcezza, rispettando la sua natura nascosta e confondendo la tirannia e l'orgoglio che egli ostentava esternamente. «Che s'abbia forse a edificare o abbia a temermi» (Cor. XX-44). Giungendo da Allah, «forse» e «può darsi» sono due comandi. In questo modo, grazie alla lezione di dolcezza e di moderazione che egli aveva ricevuta da Mosè e da Aronne, il faraone si ricordò di ciò che si nascondeva in lui, così che in lui la natura nascosta e l'apparenza esteriore s'identificassero. Da quel momento, il lievito non smise più di fermentare nella natura nascosta del faraone e così anche la speranza in Allah che affretta l'incontro con Colui che si desidera. E questo buon lievito gli impose la sua legge sino a quando la disperazione cessò mentre, vedendosi sul punto di essere inghiottito tra le sue ambizioni e se stesso, il faraone fece appello all'umiltà e allo sconforto che egli dissimulava nel suo intimo, affinché i credenti comprendessero l'improvviso insorgere della speranza in Allah. Allora egli esclamò: «Io credo in Colui in cui credono i figli di Israele e mi sottometto a Lui» (Cor. X-90).

In quel momento, egli svelò il suo *bâtin* (realtà occulta) e l'autentica conoscenza di Allah che il suo cuore nascondeva, e tutto ciò gli fece proclamare: «(Io credo) in Colui in cui credono i figli di Israele», per eliminare qualsiasi

equivoco. Analogamente, quando anch'essi credettero, i maghi (del faraone) esclamarono: «Crediamo nel Signore di Aronne e di Mosè» (Cor. XX-70); cioè: in Colui che essi invocano. Essi si espressero così per dissipare il dubbio e sopprimere ogni equivoco. Quanto all'affermazione: «Io sono nel numero dei musulmani», il faraone la rivolse all'Altissimo affinché sapesse che egli l'aveva udito e l'aveva veduto. Allah, di rimando, si fece sentire dal faraone e gli rivolse queste parole di rimprovero: «Solo ora» tu manifesti apertamente ciò che sapevi «mentre un tempo eri ribelle e nel numero dei corruttori» (Cor. X-91) in quanto seguivi una tua via. Allah non gli disse: «tu sei» nel numero dei corruttori. È dunque grazie a una parola di buon auspicio che Allah ci fa sapere che noi dobbiamo sperare nella sua Misericordia, nonostante i nostri eccessi e i nostri crimini. Allah poi dice: «Oggi noi ti salviamo», annunciando questa buona notizia al faraone prima di impadronirsi del suo spirito, «con il tuo corpo, affinché tu sia un esempio per coloro che verranno dopo di te» (Cor. X-92), e questo significa: affinché la salvezza costituisca un monito per coloro che verranno dopo di te.

Ebbene, se Allah ha detto ciò che ho appena riferito, ne va della salvezza del faraone come della tua.

In questo versetto non è affatto detto che l'infelicità dell'altro mondo sia ineluttabile, né che la fede del faraone non fu accettata. In questo versetto si chiarisce che l'infelicità di questo mondo non può essere evitata da coloro che vi discendono quando credono nell'istante stesso in cui ne hanno la visione, «tranne il popolo di Giona» (Cor. X-98). Da cui la parola divina: «Oggi noi ti salviamo con il tuo corpo», perché il castigo inflitto riguarda solamente il tuo volto esteriore. Grazie a ciò, hai mostrato alla tua creatura che essa era salva dal castigo, poiché l'ini-

zio dell'annegamento era un castigo e la morte che esso provoca costituisce una testimonianza irrecusabile e veridica davanti alla quale ogni tentativo umano è inutile. Questa morte travolse il faraone impadronendosi della sua opera migliore che fu la sua proclamazione di fede. Tutto ciò affinché nessuno disperasse della misericordia di Allah. Poiché le opere si giudicano per la loro forma ultima, e la fede in Allah tormentò senza tregua la natura nascosta del faraone. Cosicché la divina impronta essenziale venne apposta come un sigillo sulla creatura, frapponendosi tra l'orgoglio e le buone grazie umane, affinché il cupo orgoglio non vi si intromettesse mai.

Quanto al versetto in cui dice: «La loro fede non li soccorre quando essi videro il nostro castigo» (*Cor. XL-85*), è un proposito decisivo che porta con sé tutta la luce desiderata. Poiché il soccorso è in effetti Allah, e chi dunque li soccorresse se non Allah? Viene anche aggiunto: «è la *sunna* di Allah che Egli già usò con i suoi servitori» (*Cor. XL-85*). Ciò significa che la fede è in funzione della visione di un castigo eccezionale. Viene ugualmente detto: «E ad Allah si prostra tutto quel che è nei cieli e sulla terra, di buona o di cattiva voglia» (*Cor. XIII-15*). La finalità di una simile fede è che essa divenga un'avversione che Allah, lode a Lui, si è data come attributo. Il ricettacolo dell'avversione è il cuore. Il ricettacolo della fede è sempre il cuore. Allah non impone al suo servitore prove penose considerandole tali. Anzi, infliggendogliele, Egli raddoppia la sua ricompensa. E per ciò che riguarda il caso in questione, la prova era estremamente penosa. Ciò nonostante il faraone vi si sottomise obbedendo alla sua fede, e non sopravvisse a tutto questo. La stessa cosa viene detta di coloro ai quali, andando per mare, capitava di tremare di paura: «Tutti coloro che voi invocate in vece sua, tutti scompaio-

no» (*Cor. XVII-67*). E tuttavia Allah li salvò. Ora, se nell'istante stesso in cui li salvava, Allah li avesse ripresi con sé affinché morissero «professando la fede nell'unico Dio», questi uomini avrebbero ottenuto la salvezza. Ma no, Allah invece riprese con sé il faraone dall'istante stesso in cui questi cominciò a credere, affinché costui non potesse ritornare a ciò che invocava falsamente nel suo primo stato.

Infine, per concludere con questa storia, l'Altissimo disse: «La maggior parte degli uomini trascurano i nostri segni» (*Cor. X-92*) e: «La tua salvezza apparirà come un segno», cioè come un simbolo del conseguimento della Salvezza. Ma gli uomini sono per la maggior parte disattenti a questo segno e arrivano alla conclusione che il credente venne colpito dalla disgrazia. Quanto al versetto in cui afferma: «Li farà scendere nel fuoco» (*Cor. XI-98*), non è affatto specificato che il faraone vi entrò con loro. Ma Egli dice: «Fate entrare la gente del faraone» (*Cor. XL-46*). Non dice: «Fate entrare il faraone e la sua gente».

Se la misericordia di Allah abbraccia ogni cosa, come potrebbe non accettare la fede dell'uomo disperato? Ora, quale disperazione è maggiore di quella del faraone sul punto di essere inghiottito (dalle acque)? Dio dichiara: «Non è forse Lui che risponde a colui che nella disperazione lo invoca, Lui che scaccia il male?» (*Cor. XXVII-62*). Dunque, la risposta divina corre in soccorso dell'uomo disperato quando egli l'invoca, e Allah allontana il male da lui. Quell'uomo credette in Dio sinceramente e non lo invocò affatto nella speranza di proteggere la sua vita in questo mondo o per il timore dei tormenti della morte, o per frapparre il proprio io tra sé e la sincera fede che gli giunse in quel momento preciso. Poiché il faraone preferì incontrare Allah proclamando la sua fede che proteggere la sua vita.

Così Allah fece di questo annegamento il «castigo esemplare dell'altro mondo e di questo mondo» (*Cor. LXXIX-25*). E la punizione del faraone si ridusse al dover provare la sgradevolezza dell'acqua salata, mentre Allah riprendeva il miglior attributo del faraone, di colui quindi che offriva la sua professione di fede.

Questo è dunque il significato della Sua parola: «In tutto ciò vi è un ammonimento per colui che teme Allah» (*Cor. LXXIX-26*), cioè nel fatto che «Allah gli fece scegliere il castigo dell'altro mondo e di questo mondo». Ora, Allah ha menzionato prima «l'altro mondo» e poi «questo mondo», perché si sappia bene che la punizione, intendo dire l'annegamento, costituisce il «castigo dell'altro mondo». Ecco perché Dio l'ha menzionato prima di menzionare «questo mondo». È dunque un considerevole privilegio per il faraone! Valuta bene, amico, l'effetto ottenuto dal sermone della dolcezza e come esso dia i suoi frutti. Di conseguenza, mio caro adepto, tu devi agire con dolcezza con le cose, poiché in verità le anime recalcitranti si lasciano condurre docilmente dall'inclinazione negativa che le trascina. Poi Aronne raccomanda all'adepto di trattare il suo compagno il teorico con bontà.

La ragione per la quale Aronne gli fa questa raccomandazione, è che egli stesso aveva ricevuto questa lezione, di cui aveva personalmente fatto l'esperienza, quando Mosè «l'aveva afferrato per i capelli tirandolo a sé» (*Cor. VII-150*). Aronne si sentì profondamente umiliato per esser stato preso per la barba e per il ciuffo sulla fronte. Allora implorò Mosè in nome dei genitori ed esclamò: «Oh figlio di mia madre, non afferrarmi né per la barba né per i capelli e non divertire i nemici a mie spese» (*Cor. VII-150*), quando Mosè riapparve di fronte a lui al colmo di violenza. E poiché Aronne era l'umiltà fatta persona, il suo sta-

to di prostrazione, benché egli fosse innocente, peggiorò molto per il fatto di dover subire una simile umiliazione. Egli aveva dovuto infatti implorare la clemenza di suo fratello. Questa è la ragione della sua ingiunzione all'adepto.

Ebbene, se Mosè non avesse gettato le tavole della legge, egli non avrebbe affatto preso suo fratello per i capelli, poiché «sulla loro copia erano iscritti la giusta direzione e la misericordia» (*Cor. VII-154*), come un richiamo a Mosè. Avrebbe allora trattato suo fratello con misericordia e il litigio che lo opponeva al suo popolo gli sarebbe apparso in completa chiarezza grazie alla direzione (scritta sulle tavole). «E quando la collera di Mosè si fu calmata, egli riprese le tavole della legge» (*Cor. VII-154*). Allora, rispetto a tutto ciò che vi era scritto, il suo sguardo cadde esclusivamente sulla giusta Direzione e sulla Misericordia. E così egli esclamò: «Signore, perdona me e mio fratello e rendici partecipi della tua misericordia. Tu sei il più Misericordioso fra tutti coloro che sono misericordiosi» (*Cor. VII-151*).

In seguito, Aronne ordina a Marte di considerare negli olocausti gli spargimenti di sangue e i sacrifici di vittime animali che il suo cielo reclama, affinché gli animali siano, in questo modo, portati al rango degli uomini, poiché solamente il rango umano detiene la perfezione avendone assunto il deposito della fede. Dopo questo, Marte ritorna presso Aronne con la parte (di scienza) destinata al suo ospite, il teorico. Prende allora il suo compagno per mano e gli insegna le dottrine relative ai cicli cosmici che è in grado di comunicargli, tenendo conto di ciò che la sua stessa condizione implica. Solo questo e null'altro.

Cielo di Giove. Il profeta Mosè

Poi entrambi ripartono alla ricerca del sesto cielo, e (qui è) Mosè, su di lui la pace, (che) lo accoglie (l'adepto). E con lui è il suo ministro, Giove (*al-birgis*). Il teorico non conosce Mosè, su di lui la pace, allora Giove lo accetta e gli offre ospitalità, mentre l'adepto si ferma presso Mosè. Questi lo colma con dodicimila scienze nate dalla scienza divina, diverse da quelle che già aveva ricevuto, tratte dalle scienze dei cicli e delle rivoluzioni (del cosmo). E gli insegna che l'apparizione divina si produce in verità nelle forme delle convinzioni (di fede) e nei casi di necessità. E (questa verità) è acquisita. Quindi (Mosè) gli rammenta il fuoco che era andato a cercare per la sua gente (*Cor. XX-10; XXVII-7*), e (gli ricorda che Allah) gli si era rivelato solamente in esso (nel fuoco) poiché di quello egli aveva vero bisogno. Egli infatti (Allah) non si manifesta se non a chi è veramente povero: infatti, tutti coloro che cercano sono bisognosi rispetto a ciò che desiderano per vera necessità. In questo cielo, Mosè insegna all'adepto come le forme della manifestazione sono espulse dalla sostanza che se ne spoglia per rivestirsi di altre forme; per fargli comprendere che le individualità concrete, quelle delle forme manifestate, non sono modificabili. Poiché tutto ciò comporterebbe la modificazione delle essenze metafisiche.

Le facoltà della percezione, in effetti, dipendono dagli oggetti che esse percepiscono: tali oggetti hanno un'au-

tenticità indubitabile. Colui che ignora le essenze metafisiche immagina che le individualità concrete si modificano, ma ciò non è vero. Così, si può comprendere che la teofania dell'essere divino nel giorno della resurrezione assume una forma tale che gli uomini non la riconosceranno, e si lamenteranno della lontananza di Allah. Cercheranno rifugio presso di Lui contro questa forma teofanica, ed essa è invece l'essere divino, solo Lui e nessun altro, almeno nella loro visione, poiché in verità Allah trascende ogni alterazione e ogni modificazione.

'Alîm al-Aswad disse a un uomo: «Guarda». 'Alîm colpì con la mano una colonna eretta nella moschea (della Mecca), e l'uomo la vide tutta d'oro. 'Alîm allora gli disse: «Ebbene, tutto ciò significa che le individualità concrete non si modificano affatto. Solamente, tu le vedi così, che si modificano per te stesso grazie al tuo Signore, che ti indica in questo modo ciò che sarà la teofania nel giorno della resurrezione: Egli cambierà aspetto agli occhi di coloro che Lo contempleranno».

In questo cielo si apprende la scienza prodigiosa che pochi sono in grado di conoscere. Ed è meglio che la gente non la conosca: questo vuole Allah quando dice a Mosè: «Che cos'è dunque nella tua mano destra, Mosè? Egli rispose: è il mio bastone» (*Cor. XX-17, 18*). La questione poggia sulle necessità primarie. Non può essere risolta dall'interessato che attraverso una nozione confusa. In seguito, poiché Mosè aveva compreso che si trattava di un bastone, disse: «È il mio bastone sul quale io mi appoggio e con il quale mi procuro del fogliame per le mie pecore; mi serve anche per altri usi» (*Cor. XX-18*). Tutto ciò per un semplice bastone. Avete notato che Mosè informa Dio di una cosa che non è affatto conosciuta da Lui? Ecco una risposta alla scienza necessaria, provocata da una domanda su un oggetto familiare, immediatamente afferrato

grazie al suo carattere di necessità primaria. Gli disse Allah: «Gettalo, Mosè!» (*Cor. XX-19*), cioè non tenerlo in mano, benché tu abbia capito che si tratta di un bastone. «Mosè lo gettò, ed eccolo trasformato in un serpente che strisciava» (*Cor. XX-20*).

Quando Dio ebbe fatto sparire il bastone, ossia la sostanza del bastone, esso acquisì l'aspetto del serpente la cui condizione è quella di strisciare, sì che vedendolo strisciare, Mosè si rese conto che era un serpente. E se Mosè non ne avesse avuto paura, poiché l'uomo ha paura dei serpenti, noi avremmo potuto concludere che Allah ha creato il serpente attraverso un semplice bastone che si è trasformato in serpente dal momento stesso in cui esso ha preso vita, e che, divenuto vivo, si è messo a strisciare sul ventre, poiché senza dubbio, un tal modo di procedere non fa per nulla al caso di un uomo. In verità, la forma del bastone, per ciò che riguarda l'aspetto esterno, assomiglia alla forma dei serpenti. Inoltre, quando Mosè ne ebbe paura a causa del suo aspetto, Dio gli disse: «Afferralo e non aver paura», era il timore di fronte all'imprevisto, poiché la cosa era veramente imprevedibile. E aggiunse: «Noi lo riporteremo al suo primo stato» (*Cor. XX-21*). Perciò, le sostanze originarie delle cose assumono aspetti e forme variabili secondo i casi della manifestazione, mentre la sostanza rimane una e identica. Cioè, all'occorrenza, essa ritorna allo stato di bastone, come era nella sua essenza e come il tuo occhio la percepiva. La stessa cosa vale per il serpente che era serpente nella sua essenza e che il tuo occhio percepiva come tale, affinché Mosè ben sapesse: chi vede? che cosa è visto? e grazie a chi tutto ciò è visto? È dunque un ammonimento divino destinato a Mosè e a noi, lo stesso avvertimento che esprime 'Alīm al-Aswad, e cioè che «le individualità concrete non si modificano».

Il bastone non è un serpente, né il serpente un bastone.

Semplicemente, la sostanza assume la forma del bastone prima di assumere quella del serpente, poiché quelle sono forme che Dio, l'Onnipotente, il Creatore, toglie alla sostanza primitiva, quando Egli crede, per sostituirla con altre forme.

Se tu sei perspicace, eccoti ormai iniziato alla scienza che studia le forme delle cose esistenti visibili. Sarai d'accordo che questa scienza è necessaria, poiché tu non potresti farne a meno e non potresti disdegnarla. Per te è evidente che le trasmutazioni sono un'assurdità. È Dio che scruta con gli occhi attraverso i suoi servitori, e grazie a ciò essi percepiscono il bastone come se fosse un serpente, mentre invece è un bastone. È un atto di percezione divina che, in noi altri, è immaginativo. E succede la stessa cosa per tutte le entità esistenti. Guarda, dunque: senza la facoltà dei sensi, tu non diresti: questa è una pietra inerte, insensibile, incapace di parlare, priva di vita. Tu non diresti: ecco un vegetale, ecco un animale dotato di sensazione e di percezione, ecco un uomo dotato di ragione. Poiché è il tuo sguardo che ti insegna tutto questo. Supponi che arrivi un altro individuo e che osservi con te. Costui guarda e sente i saluti che gli vengono rivolti dalle pietre, dai vegetali, dagli animali. Tuttavia entrambe le esperienze sono vere, e la facoltà di cui fai uso per negare ciò che l'altro pretende è la stessa facoltà di cui egli si serve. Ciascuno dei due si appoggia a un'identica prova, eppure il giudizio è diverso. Il bastone di Mosè sarebbe sempre stato un serpente senza cessare di essere un bastone, e tutto questo simultaneamente nello stesso oggetto. In effetti, la visione di ciascuno dei due uomini non può percepire ciò che l'oggetto è in sé. Noi l'abbiamo già appurato e abbiamo anche compreso in cosa consista la visione di un'individualità concreta. È la visione dell'uno e dell'altro a partire da un'unica essenza, immanente alla

prima manifestazione e a qualsiasi altra, immanente alla seconda manifestazione e a qualsiasi altra.

Dì allora: Allah! Dì: il mondo! Dì: sono io! Sei tu! È Lui! E tutto ciò è (una variazione) in un gruppo di pronomi personali, e continua all'infinito, senza sosta. Zayd esclama nel tuo intimo: è lui, ed è Omar! E lui dice di te stesso: sei tu! E tu dici di te stesso: sono io! Io sono dunque il tuo occhio, e io sono quello di lui; e tuttavia, non sono io che m'identifico a te o a lui. In questo modo i rapporti d'identità non fanno che variare. Sono mari traboccanti, senza fondo né riva. La sublimità del mio Signore è nascosta in questi lustrini d'oro, e se voi giungerete a conoscere ciò che ho compreso, voi apprezzerete il piacere dell'eternità, voi proverete quella paura che non dà tregua a nessuno. Il crollo della montagna era la prova stessa della sua fermezza, e il fatto che Mosè avesse ripreso conoscenza è la prova che era svenuto.

*Contempla il suo Volto in ogni occasione
e non pretendere di farne partecipi tutti.*

E tu, adepto muhammadiano, non disconoscere ciò che io insegno e non smettere mai di contemplare Lui in ogni forma che percepisci, poiché in verità il velo teofanico è supremamente rivelatore. Infine Giove prende l'adepto per mano e, con lui, va incontro al teorico. A quest'ultimo rivela la porzione di scienza che dipende da lui e che l'adepto ha ricevuto dalla scienza di Mosè; per lo meno quella parte di scienza relativa agli influssi delle sfere celesti che agiscono negli esseri costituiti dalla natura elementare. Questo e nulla di più.

Cielo di Saturno. Il profeta Abramo

Ed essi dunque riprendono il viaggio, (allontanandosi) da lui. Il muhammadiano (trasportato) sulla lettiga della divina sollecitudine, e il teorico sulla cavalcatura (*burâq*)¹⁹ della riflessione. Ecco allora che si apre per loro il settimo cielo che, in realtà, è il primo a partire da qui²⁰. Abramo, l'Intimo (di Allah), su di lui la pace, lo accoglie (l'adepto), e il teorico viene ricevuto dal pianeta Saturno (*kay-wân*)²¹. Questi lo fa discendere in una dimora oscura, triste e desolata, e gli dice: «Questa è la dimora di tuo fratello, intendendo dire della sua anima. Resta qui sino a quando tornerò da te, poiché sono al servizio di questo adepto muhammadiano a causa di colui presso il quale egli è disceso, il quale è l'intimo di Allah». Ed esso (Saturno) si dirige verso di lui (Abramo) che trova con la schiena appoggiata alla dimora affollata²². L'adepto è seduto tra le sue braccia come il figlio tra le braccia del padre che gli dice: «Questo è un figlio devoto». E l'adepto comincia a interrogare Abramo sulle tre luci. Allora gli viene risposto: «Esse costituiscono la mia testimonianza contro il mio popolo. Dio me le ha date come prova della sua sollecitudine nei miei riguardi. Io non ho affatto parlato con l'intenzione di associarle (a Dio), ma ne ho fabbricato una rete per la caccia con la quale catturo quelli del mio popolo che hanno smarrito il senno».

Abramo inoltre gli dice: «Adepto, distingui attentamente i piani dell'essere e impara bene i riti dell'inizia-

zione spirituale. Riconosci in modo infallibile il tuo Signore in tutto ciò che ti riguarda personalmente. Non rinunciare affatto al tuo proposito, poiché tu non sei uomo che rinunci quando ormai è in cammino, né uomo che si ritiri inutilmente. Fai in modo che il tuo cuore assomigli a questo tempio colmo di fedeli, che è sempre in comunione con Dio. Infine, sappi che di tutte le cose che ti ha concesso di vedere, Allah non ne ha fatta alcuna così grande come il cuore del credente, e questo grande cuore sei tu». Appena udita quest'affermazione, il teorico esclama: «Ahimè, che tanto ho trascurato Allah. Io ero tra quelli che ridevano» (Cor. XXXIX-56). Egli comprende ciò che si è lasciato sfuggire non avendo avuto fede in questo profeta e avendo seguito la propria via. Allora esclama: «Povero me, se solamente non avessi scelto la mia ragione come prova! Se solamente non avessi perseguito con essa la via della riflessione come fine».

I due personaggi afferrano dunque i beni che le entità spirituali dei mondi superiori accordano a ognuno di loro; toccano l'immensità nella quale è immerso il pleroma supremo, ciascuno a seconda del candore del proprio essere e secondo l'attitudine della sua anima a purificarsi da ciò che è più segreto della natura. Allora, nel solco delle loro anime giungono a imprimeri le impronte di tutte le realtà dell'universo. Eppure, sia l'uno che l'altro non possono essere pienamente informati di ciò che l'altro contempla in se stesso, nello specchio della propria essenza.

È la parabola del saggio che voleva illustrare questa tappa mistica al re. Un pittore, artista eccellente, incominciò a realizzare un affresco, un'opera eccezionalmente composta e compiuta in un modo così minuzioso e sontuoso da non aver eguali. Da parte sua, il saggio cominciò a pulire il muro di fronte a quello in cui l'affresco veniva di-

pinto. Tra i due muri, era stata tirata una tenda come schermo. Quando ciascuno dei due ebbe terminato e perfezionato il proprio lavoro, arrivò il re. Costui venne colpito dall'affresco che il pittore aveva realizzato, e vi vide immagini stupende destinate a estasiare lo spirito per la bellezza del loro insieme e per il modo incomparabile in cui erano state dipinte. Esaminò i colori del capolavoro e osservò che l'artista vi aveva rappresentato scene della sua vita regale. In seguito, il re guardò ciò che l'altro aveva realizzato pulendo la parete, ma non vide nulla. Allora il saggio gli disse: «Oh re, la mia opera è più sottile della tua e la tua saggezza più profonda. Togli la tenda messa tra noi due per vedere simultaneamente la tua opera e la mia». Il re tolse la tenda, ed ecco che sulla superficie liscia si era impresso tutto ciò che era stato rappresentato dall'altro artista, ma in una forma ancora più sottile e migliore di quella dell'originale. Il re ne fu molto meravigliato. Poi vide rappresentata su quella superficie levigata la propria immagine e anche quella del saggio mentre puliva. Restò perplesso, stupefatto, ed esclamò: «Com'è possibile?». Il saggio gli rispose: «Oh re, ti ho mostrato un'immagine della tua anima assieme alle forme del mondo. Se tu abbellissi accuratamente lo specchio della tua anima con le pratiche spirituali e ascetiche sino a farla diventare pura e libera dalla ruggine della natura, per poter accogliere nello specchio della tua essenza le forme del mondo, allora tutto ciò che il mondo racchiude vi si imprimerebbe».

Questo è il limite preciso al quale sono giunti il teorico e l'adepto dei profeti. E questo piano di coscienza mistica li accoglie entrambi. Tuttavia, l'adepto è ancora in vantaggio sul teorico, poiché sa che gli oggetti metafisici non possono imprimeri nel mondo all'istante, dato il volto

particolare che agli occhi di Dio risiede in ogni essere contingente derivato da una fonte epifanica che non si saprebbe né circoscrivere, né determinare, né rappresentare: un'attitudine visionaria in virtù della quale l'adepto si distingue dal teorico. A partire da questo cielo inizia la scalata (ultima): fatica di cui non si conoscono i mezzi segreti e imprevedibili, né i rischi sottili. Qui inizia la prova del velo, l'eternità delle cose immutabili, caratterizzate da una sovrana lentezza. A questo livello, si comprende il significato della parola divina: «La creazione dei cieli e della terra è più grande della creazione degli uomini» (*Cor. XL-57*), perché i cieli e la terra occupano il rango della paternità che gli umani non potranno mai raggiungere. L'Altissimo aggiunge: «Sii grato a me e ai tuoi genitori» (*Cor. XXXI-14*).

A partire da questo cielo, si apprende che tutte le creature di una specie diversa da quella degli uomini e dei *ginn* sono felici e non partecipano assolutamente dell'infelicità dell'Altro Mondo, poiché sia tra gli uomini sia tra i *ginn* ci sono gli infelici e i beati. Ora, l'infelice procede tra gli infelici sino a un termine stabilito, perché la misericordia deriva dalla collera, mentre il beato conserva questo stato per sempre. Giunti a questo punto, si è in grado di conoscere l'insigne benevolenza di cui beneficiò la 'creazione dell'uomo', e di apprezzare l'orientamento delle due mani divine nell'atto di creare Adamo, a esclusione di ogni altra creatura. E si comprende, da questo fatto, che le creature appartengono a un solo genere, derivato da una via unica durante l'atto della creazione, senza che ne risulti alcuna differenza nelle specie delle creature, poiché la loro differenza specifica viene dall'uomo. È a partire da lui che la creazione si differenziò. Inoltre, la creazione di Adamo è diversa dalla creazione di Eva. La

creazione di Eva differisce da quella di Gesù. La creazione di Gesù differisce da quella di tutti i figli di Adamo. Ciò nonostante sono tutti uomini. A questo livello celeste, la bruttezza della sua azione viene modificata in bellezza per l'uomo, ed egli la vede quindi abbellita. Inoltre, quando questo abbellimento si rivela improvvisamente agli occhi dell'adepto, egli ringrazia l'Altissimo di non avergli lasciato commettere un tal peccato.

Per quanto riguarda l'infelice teorico, costui può trovare sollievo solamente nella contemplazione di questa stessa epifania che gli reca la bellezza nella bruttezza: questo è uno degli stratagemmi divini. In questo cielo permangono, immutabili, le individualità metafisiche delle forme manifestate. Queste forme si modellano nella sostanza che si estende sotto l'orbita di questa sfera celeste sino alla terra.

In questo cielo si riconosce la comunità di Abramo. Era veramente una comunità magnanima che ignorava la divisione delle fedi. Quando il teorico comprende il profondo significato di queste verità e capisce di trovarsi davanti al patriarcato dell'islàm, desidera avvicinarsi al patriarca, Abramo. Allora Abramo domanda all'adepto: «Chi è questo straniero accanto a te?» Gli viene risposto: «È mio fratello». «Tuo fratello di latte o tuo fratello di sangue?» «È mio fratello di acqua.» Abramo gli risponde: «Tu dici il vero: ecco perché non lo conosco affatto. E tu, frequenta solamente colui che è tuo fratello di latte, nello stesso modo in cui io sono tuo padre di latte. In verità, la dimora felice accoglie solo gli uomini che sono fratelli di latte, i loro padri e le loro madri. Poiché solamente costoro contano agli occhi di Dio. Non vedesti forse la gnosi apparirti sotto l'aspetto di latte nella presenza dell'im-

maginazione (*khadrat al-khayâl*)? Ciò è dovuto al tuo allattamento». E Abramo voltò le spalle al teorico, poiché quest'ultimo aveva interrotto la filiazione che lo univa al patriarcato di Abramo.

Poi, Abramo ordina all'adepto di entrare nella dimora colma di fedeli. Vi penetra dunque senza il suo compagno che, a testa bassa, resta sulla soglia. Poi ne esce per la porta dalla quale era entrato, invece di uscire dalla porta degli angeli che è la seconda porta del santuario. Quest'uscita presenta la seguente particolarità: colui che ne esce non ripasserà più di là.

Le sette stazioni verso il Trono del Misericordioso

*(e le sette dimore
della conoscenza esoterica)*

Infine l'adepto si congeda da Abramo per continuare la sua ascensione. Abbraccia il suo compagno di viaggio che era rimasto là. Quest'ultimo si sente dire: «Fermati qui sino a quando il tuo compagno non tornerà, poiché a partire da questo punto tu non puoi più avanzare. Questo è il limite del fumo elementare». E il teorico esclama: «Ricevo l'islàm e mi pongo sotto l'autorità alla quale si è conformato il mio compagno!» «Questo» gli viene risposto «non è il luogo in cui si può ricevere l'islàm. Quando sarai tornato al punto di partenza, là donde sei venuto con il tuo compagno, quelli saranno il luogo e il momento appropriati.

Quando ti sarai sottomesso, quando crederai veramente, quando avrai aderito alla via di coloro che si convertono a Dio conformemente all'appello degli inviati che proclamano Dio, solo allora tu potrai ricevere l'islàm come l'ha ricevuto il tuo compagno» E così egli dovette rimanere là, mentre l'adepto proseguiva la sua marcia e giungeva al loto del termine²³ (*Cor.* LIII-14). Lì è in grado di vedere le forme delle opere realizzate dai beati tra i profeti e tra i seguaci degli inviati (di Allah). Vede la propria opera tra le loro opere, e rende grazie ad Allah per avergli consentito di seguire l'inviato, il maestro. Egli vede in quel luogo quattro fiumi, uno dei quali è grande, immenso. Da questo grande fiume nascono dei ruscelli. E

da questo grande fiume scaturiscono gli (altri) tre grandi fiumi. L'adepto chiede di quei fiumi e dei ruscelli. Gli viene risposto: «Questo è un preciso simbolo (*mathal*) che ti viene proposto». Il fiume più grande è il *Corano*, e questi tre fiumi sono i tre libri della *Torà*, dei *Salmi* e del *Vangelo*; e questi ruscelli sono le pagine rivelate ai profeti. Colui che beve a uno di questi fiumi o a uno di questi ruscelli, (solo a patto) che egli beva da uno di essi, è l'erede di tutta la verità. Poiché si tratta della parola di Allah, e i sapienti sono gli eredi dei profeti quando bevono a questi fiumi e a questi ruscelli²⁴.

«Immergiti nel fiume del Corano, troverai tutte le vie d'accesso alla felicità», poiché è il fiume di Muhammad, il saluto e la benedizione su di lui, (ossia) di colui che ricevette la profezia quando Adamo era ancora tra l'acqua e l'argilla; lui a cui furono date le sintesi dei verbi e la missione profetica universale; lui a cui spettava di abrogare gli statuti derivati dalle leggi divine che solamente lui, e nessun altro, era in grado di abrogare.

L'adepto contempla la luce radiosa che ricopre questo Loto e lo vede ricoperto da ciò che lo ricopre. Poiché nessuno è in grado di descrivere quest'aura di luce che gli sguardi non riescono a penetrare. No, gli occhi non sarebbero in grado di percepirla. Poi gli viene annunciato: «Questo è l'albero della purificazione attraverso il quale si ottiene l'approvazione di Dio. E proprio qui si innalza il loto che venne eretto in vista dell'abluzione rituale dei morti chiamati all'incontro con Dio, abluzione che si compie grazie all'acqua lustrale e all'albero del loto che conferisce ai morti la purezza impeccabile del loto stesso. È il termine al quale giungono le opere dei figli beati d'Adamo, il deposito dove esse sono conservate sino al giorno

della resurrezione. Qui si trova il primo gradino che i beati superano, mentre il settimo cielo al quale si è fermato il tuo compagno è il limite del fumo. Ineluttabilmente, questo settimo cielo e coloro che se ne trovano al di sotto subiscono dei cambiamenti di stato che li riportano alla propria forma primitiva o a quella che assomigliava loro in precedenza, prima che questo cielo venisse costituito».

Poi si ordina all'adepto: sali! E costui sale nella sfera delle stazioni. Lì giunto, viene accolto da miriadi di angeli e di spiriti preposti alle stelle, il cui numero supera le decine di migliaia, e dove questi spiriti hanno le loro alte dimore. Scorge inoltre le stazioni occupate dai pellegrini carichi delle proprie legittime opere e in marcia verso Dio. Di questo, Harawî ha trattato in una sua opera che ha intitolato *Le stazioni dei pellegrini*, dove sono illustrate cento tappe. Ciascuna di esse prevede a sua volta dieci tappe che sono precisamente queste stazioni. Per quanto ci riguarda, noi ne abbiamo trattato in un libro intitolato *Gli itinerari dell'ascensione spirituale*, che comprende trecento tappe. Ciascuna di esse prevede dieci stazioni, per un totale di tremila stazioni. L'adepto inizia dunque a superare queste stazioni attraversandole una dopo l'altra grazie alle sette essenze metafisiche di cui è in possesso, nello stesso modo in cui le attraversano le sette stelle splendenti, anche se in un tempo più breve, sino al momento in cui egli penetra integralmente la loro essenza segreta. Tutto ciò accade perché il profeta Idrîs glielo aveva raccomandato. Dopo aver osservato ogni stazione, egli si rende conto che queste, con tutte le stelle che vi si trovano, attraverseranno un'altra sfera, situata oltre la sfera delle stazioni. L'adepto comincia allora a desiderare di salirvi per contemplare ciò che Dio ha posto in queste realtà celesti come segni e come prodigi che siano testimonianza della sua potenza e della sua scienza.

Dal momento stesso in cui mette piede sulla superficie di questa sfera superiore, egli si ritrova nel paradiso della maggior parte dei mortali, dove è in grado di osservare lo scenario di ciò che Allah ha descritto a riguardo della natura dei paradisi nel suo Santo Libro. Ne distingue i diversi piani, i vestiboli e tutto ciò che Allah vi ha previsto per la permanenza dei suoi abitanti. L'adepto vede inoltre il suo paradiso personale, ed eccolo quindi informato sui paradisi dell'eredità divina, i paradisi dell'elezione personale e i paradisi delle opere. Poi, di ciascuno di essi egli assapora una sostanza squisita che dipende da ciò che la potenza paradisiaca gli dà la facoltà di gustare.

Essendo stato completamente soddisfatto il suo desiderio, l'adepto sale sino alla terrazza più bella e sino alla tenda più splendente dietro alla quale vede in trasparenza le figure di Adamo e dei suoi figli beati. Da questo momento, comprende il significato mistico di queste realtà celesti e tutta la saggezza che Allah vi ha posto, e vede che vi sono altrettante vesti nuziali indossate dai figli d'Adamo. Ecco che queste figure, questi profili dei felici adamiti lo salutano, e improvvisamente egli riconosce tra loro la sua stessa forma; egli l'abbraccia ed essa lo abbraccia, poi essa si lancia con lui verso il luogo più vicino. L'adepto penetra allora nella sfera delle torri elevate di cui Dio ha parlato e sulla quale egli ha giurato: «Attraverso il cielo dalle molte torri (*burûg*)» (*Cor. LXXXV-1*). Apprende che gli esseri generati, che dimorano nei paradisi, sono tributari del movimento di questa sfera e che da essa dipende il movimento diurno nel mondo temporale, nello stesso modo in cui il movimento che alterna il giorno e la notte dipende dalla sfera nella quale si trova l'astro del Sole. Apprende inoltre che gli esseri generati, che dimorano negli inferni, dipendono dal movimento della sfera delle stelle,

che è la volta dell'inferno; intendo dire che la concavità di questa sfera forma il tetto dell'inferno, mentre la sua superficie costituisce la terra del paradiso. Le particelle che cadono da questa sfera delle stelle e da cui la luce si disperde, fanno sì che esse restino oscure e che questo effetto persista in esse come caratteristica permanente. Questo concorso di fenomeni è la causa degli scambi continui che dilagano negli inferni: «Ogni volta che le loro pelli sono consumate, noi ne diamo loro delle altre in cambio» (*Cor. IV-56*). Tutto questo con il permesso di Allah che mette ogni cosa al proprio posto.

Nello stesso modo, quando il Sole si trova nel segno dell'Ariete comincia la primavera. La bellezza della terra si manifesta, gli alberi si coprono di foglie e si abbelliscono, «essa fa crescere magnifiche piante di ogni sorta» (*Cor. XXII-5*). Quando il Sole si trova nel Capricorno, si verifica la cosa opposta, e le creature terrestri ne subiscono l'effetto a seconda della loro disposizione naturale e, quali che siano le loro differenti complessioni, esse subiscono questo effetto dall'istante stesso in cui Allah muove le sfere celesti, tenendo conto di ciò che questi comportano. Ed è la stessa cosa nei paradisi dove, a ogni istante, sorgono una creazione nuova e un piacere nuovo, affinché la noia non possa sopraggiungere, poiché non c'è dubbio che ogni cosa naturale, se viene costantemente associata senza alcun cambiamento allo stesso fenomeno, produrrà noia nell'uomo. In effetti, la noia è un tratto essenziale dell'uomo, e se a ogni istante Allah non provvedesse a un rinnovamento costante per prolungare il suo piacere, in verità l'uomo si annoierebbe moltissimo.

Ebbene, ogni volta che volgono lo sguardo ai propri averi, gli abitanti dei paradisi vi scorgono un oggetto o una forma nuovi che non avevano assolutamente notato

in precedenza, e si rallegrano della sua comparsa. Nello stesso modo, ogni volta che bevono o mangiano, essi scoprono qualcosa di nuovo e delizioso che non avevano ancora assaggiato. Ne sono deliziati e il loro appetito continua ad aumentare. Il motivo della rapidità di un tale cambiamento, la ragione per la quale questo cambiamento è permanente, è che il fondamento è fatto proprio in questo modo; è dunque così che egli si offre nel divenire, considerando ciò che gli conferisce la realtà del suo rango, per opporsi alla perpetuità, e affinché il divenire soffra costantemente del bisogno di perpetuarsi. Poiché l'esistenza intera cambia continuamente in questo mondo e nell'altro, poiché la genesi non può conoscere riposo.

Da Allah derivano orientamenti perpetui e verbi inesauribili, secondo la sua parola: «Quel che è presso Allah rimane» (Cor. XVI-96). «Presso Allah» indica l'orientamento, e «quando noi lo vogliamo» (Cor. XVI-40) indica il verbo che la presenza creatrice emette, cioè la parola dell'Altissimo che dice a ogni cosa ciò che Egli vuole: *kun* (fiat) come espressione adeguata della sua maestà; *kun* è una lettera esistenziale e non ne deriva che l'essere. Il nulla non può derivarne, poiché il nulla non è, dato che l'essere esiste. Questi orientamenti e questi verbi riposano nei tesori della mansuetudine divina per ogni cosa chiamata a ricevere l'esistenza. L'Altissimo dichiara: «Non ci sono cose di cui non abbiamo tesori accanto a noi» (Cor. XV-21), e si tratta dei verbi di cui parliamo; e aggiunge: «Noi li facciamo scendere solamente attraverso una determinata misura» (Cor. XV-21) grazie al suo nome il Saggio. Poiché la Saggiezza ha autorità sovrana su questa discesa dal divino, ed essa consiste nel ricavare queste cose dai loro tesori per dare esistenza alle loro identità innate. È ciò che noi abbiamo espresso all'inizio di questo libro dichiarando: lode

ad Allah che ha dato esistenza alle cose dal nulla e che ha annientato il nulla facendolo essere. Tale è il rapporto ontologico delle cose in questi tesori, in cui esse sono fatte esistere da Allah, permanenti a causa delle loro identità metafisiche, e non-esistenti a causa di esse stesse²⁵. Dunque, considerando le loro identità metafisiche, queste cose sono esistenti dal nulla, e considerando il loro modo di essere dalla parte del Creatore, in seno a questi tesori, esse sono esistenti dal nulla del nulla, che è essere.

Ma se vuoi esaminare il loro modo di essere nei tesori, puoi dire che Allah ha fatto esistere le cose dal loro modo di essere in seno ai tesori e secondo il loro modo di essere in seno alle loro identità innate, per rallegrarsene, oppure con un'altra intenzione. Se preferisci, puoi anche dire che Allah ha fatto esistere le cose dal nulla, dopo che esse sono state proprio come ti abbiamo appena ricordato. Di pure quello che vuoi, ma succede sempre che il loro Soggetto esistenziale si trovi «precisamente là dove queste cose si manifestano attraverso le loro identità innate». Quanto alla parola divina: «Quel ch'è presso di voi rapido passa» (Cor. XVI-96), è vero per la conoscenza, perché la dichiarazione riguarda in questo caso l'identità della sostanza, e l'oggetto che è accanto a essa, intendo dire accanto alla sostanza immanente di ogni entità esistente, costituisce effettivamente ciò che Dio ha fatto esistere nel sostrato di questa entità esistente per tutto quello che riguarda attributi, accidenti ed esseri particolari. Tutte cose che giungono a esistere in un secondo momento o in un secondo luogo, come preferisci tu. Dichiarerà allora: nel momento stesso, oppure dal momento in cui esse giungono a esistere, ecco accanto a noi queste cose annullate. Questo è il significato della sua parola: «Quel ch'è presso di voi rapido passa». Così, Allah conti-

nua a rinnovare, grazie alla sostanza prima, i modelli delle cose, o anche le loro copie, a partire da questi tesori. Questo è ciò che significa la tesi dei teologi razionalisti (*mutakallimân*) e cioè che uno stesso accidente non dura per due momenti successivi: giusta affermazione che non dà adito a nessun equivoco. In effetti, il fenomeno accidentalmente prodottosi è ciò che qualifica gli oggetti contingenti e, attraverso il rinnovamento costante di questo fenomeno che influenza la sostanza, l'identità innata della sostanza stessa in modo permanente, come Allah stabilisce. Ma Allah non desidera affatto che questa sostanza perisca, e così essa necessariamente sussiste.

In questa dimora celeste, l'adepto conosce quindi la natura delle creature paradisiache e tutto ciò che noi abbiamo appena evocato. Per quanto riguarda il suo compagno, il teorico, egli non sa nulla di tutto ciò, dato che si tratta di un insegnamento profetico, e non di una riflessione teorica. Il teorico è smarrito in quanto succube della sua riflessione. Ora, la riflessione non ha altro ambito in cui esercitare la propria ricerca se non il proprio, e si tratta semplicemente di uno dei tanti modi di conoscenza. In effetti, a ogni facoltà dell'uomo corrisponde un campo di ricerca limitato, che egli non sarebbe in grado di oltrepassare. Non appena questa facoltà supera i limiti del proprio ambito specifico, essa cade nell'errore e viene fuorviata. Così, essa devia completamente dalla propria via diritta. La percezione visionaria mostra su quale scoglio si infrangano le prove razionali. Succede semplicemente che esse oltrepassino i propri limiti. In verità, i razionalisti si perdono a causa delle proprie riflessioni. Queste li portano a smarrirsi affinché essi possano essere liberi oltre i propri limiti, ed è questo vagabondaggio che porta i cavallatori a giudicare arbitrariamente, senza alcuna

competenza e al di fuori del proprio ambito. Tutto ciò con lo scopo di sottolineare il favore di cui alcuni godono rispetto ad altri. Poiché, in verità, il favore si manifesta nel mondo affinché si sappia che Allah è colmo di sollecitudine verso alcuni suoi servitori, mentre Egli ne trascura altri. Affinché si conoscano anche le possibilità che ognuno ha rispetto ai propri limiti, e che, infine, la superiorità che Allah accorda a chi Egli sceglie è una caratteristica personale legata a tale facoltà spirituale gradita a Lui, l'Onnisciente, l'Onnipotente.

Poi l'adepto riparte e cavalca verso il Piedistallo (del Trono, *kursiyy*). Lì giunto, vede divisa in parti la parola divina che, prima di raggiungere questa stazione, ricopriva l'attributo dell'unità, e scorge i due piedi che pendono sino al Piedistallo, e cade in ginocchio per baciarli. L'uno conferisce eternità ai beati nei loro paradisi, ed è il piede della veracità. L'altro conferisce eternità ai dannati nei loro inferni in tutti i modi voluti da Allah, ed è il piede della tirannia. Ecco perché Dio dichiara degli abitanti del paradiso: «È un dono inalterabile» (*Cor. XI-108*), perché questo dono non cesserà mai. Mentre Egli dichiara: «Il Tuo Signore fa ciò che vuole» (*Cor. XI-107*) riguardo agli abitanti degli inferni, i quali soffrono poiché devono subire la condizione perpetua della tirannia. Allah non afferma che la loro condizione sarà senza fine, come fa invece per i beati. Ciò che impedisce di supporlo è questa parola divina: «La mia misericordia abbraccia ogni cosa» (*Cor. VII-156*), e quest'altra: «La mia misericordia deriva dalla mia collera» (Tradizione sacra, *hadîth qudsî*) in questo mondo. Poiché l'esistenza è effetto di una misericordia infusa nella parte più segreta di ogni entità esistente, e persino se alcuni verranno castigati. Comunque, la condizione eterna di coloro che riposano nello stato di grazia

non cesserà mai, mentre la condizione eterna di coloro che si trovano nello stato di disgrazia dipende dall'intervento di una qualche volontà divina. Di conseguenza, la disgrazia dei reprobis si riduce a un castigo, e nulla di più, e finisce per cessare. Ecco perché, in alcuni punti del Libro, Allah ha specificato la natura della pena inflitta come «un castigo doloroso» o «il castigo doloroso». Mentre altrove, Egli non specifica affatto che il castigo sia doloroso e dichiara semplicemente: «Il castigo non verrà loro alleviato» (*Cor.* II-86, 162; III-88), cioè non verrà loro alleviato persino se la pena inflitta finirà per cessare.

E dice: «Nel castigo dell'inferno» (*Cor.* XLIII-74) senza specificare che sarà doloroso, e aggiungendo: «che non cesserà mai per loro» in quanto castigo. «Ed essi vi resteranno» nel castigo «afflitti» (*Cor.* XLIII-75), cioè tenuti lontano dalla felicità desiderata, in questo luogo. Perché l'afflizione è un'espressione che riguarda gli abitanti dell'inferno, luogo in cui essi sono tenuti in disparte. Ecco perché si menziona qui l'afflizione, affinché questo termine sia utilizzato nel contesto giusto, per gli individui che ne sono coinvolti, affinché ne facciano l'esperienza. Per il luogo infernale esistono alcuni termini appropriati, che non si addicono ai paradisiaci, e afflizione è uno di questi. Così, l'adepto apprende a distinguere in questa stazione ciò che proprio di ognuno dei due luoghi.

Egli abbandona poi questo luogo per lanciarsi nella luce grandiosa. Subito egli è scosso dall'estasi, poiché questa luce è la presenza degli stati (mistici) che si esprimono negli esseri umani. Ora, ciò che li soggioga è l'ascolto delle melodie celesti: queste melodie li raggiungono attraversando le sfere, e i movimenti delle sfere producono dei suoni incantevoli che rapiscono i sensi, come quelli emessi dal *dawlâb*²⁶. Allora, questi suoni investono gli stati e in-

sieme volano sino alle anime dei vivi durante le sedute del concerto spirituale²⁷. Coticché per l'anima che ascolta, in qualunque punto essa getti l'ancora, che si innamori di una giovane donna o di un giovane uomo, o che si leghi agli uomini di Dio, il suo vincolo reale rimane l'amore di una bellezza divina, oggetto privilegiato della sua rappresentazione immaginativa, e del quale le creature prendono possesso grazie a locuzioni profetiche come queste sentenze tradizionali: «Allah è bello, Egli ama la bellezza», o «Adora Allah come se tu lo vedessi». Così l'anima dell'amante cade in estasi attraverso ciò che la sua coscienza immaginativa le rivela.

Tra gli amanti, alcuni sono sopraffatti dallo stato di ebbrezza (mistica) senza il tramite dell'immaginazione. Questi amanti intuiscono un oggetto divino non condizionato, non definibile nell'ambito dello spazio e della dimensione. Ce ne sono altri ai quali sono concessi quegli stati che producono l'estasi amorosa grazie a fragranze successive. Queste pervengono ad anime che non amano totalmente, ma in modo parziale. Questi amanti ottengono l'estasi d'amore, in un modo condizionato, e questa è la ragione per la quale viene chiamato amore angosciato. Poi, l'adepto emerge da questa luce e si dirige verso il dominio della misericordia universale che abbraccia ogni cosa e che viene designato come Trono. Lì giunto, scopre Serafiele²⁸, Gabriele, Michele, Ridwân e Mâlik tra gli arcangeli; Adamo, Abramo e Muhammad tra gli angeli di forma umana, la pace sia con loro.

Presso Adamo e Serafiele trova la conoscenza delle forme che compaiono nel mondo e che vengono chiamate corpi fisici, corpi sottili e templi corporali, a seconda che siano luminosi o privi di luce. Presso Gabriele e Muhammad trova la conoscenza degli spiriti infusi in queste for-

me, situati presso Adamo e Serafiele. L'adepto apprende i significati di tutto questo e si comprende quale sia la relazione di questi spiriti rispetto a queste forme corporee, in che cosa consista la loro organizzazione interna, sino a che punto questi spiriti si distinguano gli uni dagli altri, benché siano tutti emanati da un unico archetipo; lo stesso per ciò che riguarda le forme corporee. Egli apprende tutto ciò in questa dimora. In questa dimora divina egli ottiene la scienza degli elisir che sono causa di metamorfosi sia nei corpi metallici sia nello spirito che vi si trova incorporato. Poi egli guarda verso Michele e Abramo e trova presso di loro la conoscenza dei nutrimenti vitali degli spiriti e dei corpi, ciò da cui essi traggono sostentamento e che li fa sussistere.

E l'adepto scopre allora la natura di questo elisir che è l'alimento appropriato del corpo minerale, elisir che ha la virtù di trasformare in oro o argento questo corpo che era di ferro o di rame, a cui spetta di guarirlo e di eliminare la malattia che si era radicata nella miniera, malattia che aveva determinato la trasformazione in ferro o in un altro vile metallo. Ebbene, tutto ciò egli l'apprende in questa dimora del Trono. In seguito, l'adepto guarda verso Ridwân e Mâlik e trova presso di loro la conoscenza della felicità e dell'infelicità, quella del paradiso e dei suoi giardini, quella dell'inferno e dei suoi scalini. Questa è la scienza dei gradi secondo i quali si ripartiscono la promessa e la minaccia. Ed eccolo ormai istruito sulla condizione reale che ciascuno dei due procura. Quando ha appreso tutto questo, l'adepto può conoscere il Trono e i suoi portatori, e anche tutto ciò che è inglobato nel suo vasto recinto. Il Trono segna, in effetti, il limite estremo dei corpi fisici. Oltre, non c'è più alcun corpo composto che abbia figura e dimensione.

Quando ha terminato di apprendere tutto questo, l'adepto affronta un'altra ascensione d'ordine puramente intelligibile, che ormai non si realizza più attraverso una forma immaginativa, e che lo trasporta al livello delle porzioni cosmiche. Lì, egli apprende a conoscere i dosaggi e le misure esatte degli elementi corporei che compongono i corpi fisici, distribuiti dalla sfera che ingloba tutto sino alla polvere terrestre. Inoltre, egli è in grado di identificare, sia all'interno sia tra questi due piani estremi, tutte le specie dell'universo che occupano queste regioni cosmiche. Poi egli raggiunge il mondo della Sostanza universale tenebrosa che non è suddiviso in parti e non contiene forma alcuna. È la dimensione sovrasensibile di tutti gli atomi del cosmo che sono occultati davanti a essa. Da qui provengono le luci e i chiarori che appaiono nel mondo corporeo. Queste luci, che sono composte, si allontanano da questa sostanza universale in modo che essa resti oscura, proprio come il giorno si allontana dalla notte, in modo tale che l'oscurità diventi manifesta. Questa è l'origine dell'oscurità nell'universo e l'origine dell'universo negli statuti legislativi.

In seguito, l'adepto si trasferisce da questa stazione sino al dominio della natura incomposta. Apprende come essa governi i corpi fisici in modo assoluto, quali possano essere i loro diversi livelli di composizione e stati specifici. Vede sino a che punto possa arrivare l'errore di certi fisici che si smarriscono poiché pretendono di conoscere la natura, errore dovuto al fatto che essi ignorano la fisica nella sua vera essenza, mentre colui che beneficia di questa rivelazione conosce tutto ciò intuitivamente. Da questa visione, il suo sguardo si eleva sino alla contemplazione mistica della Tavola Preservata che è l'entità suscitata dal Calamo divino, e sulla quale Allah ha iscritto le crea-

ture che Egli ha voluto introdurre nel mondo. Coticché, contemplando ciò che è inciso su questa tavola segreta, l'adepto ottiene le due potenze produttive, e cioè la scienza contemplativa e la scienza attiva, e apprende quali effetti ne sono emanati. Inoltre, poiché questa sostanza spirituale si rivela essere una Tavola, egli scopre ciò che ha tracciato su di essa, con il Calamo divino, Colui che l'ha così chiamata, dettando al Calamo e facendogli iscrivere su questa Tavola le forme delle entità conoscibili che Allah versa in seno all'universo, per tutta la permanenza quaggiù sino al giorno della resurrezione. Si tratta di scienze circoscritte, che si trovano incise sotto forma di entità conoscibili, come lo sono le forme delle lettere iscritte sulle tavolette e sui libri sacri, che vengono chiamate verbi. Il numero esatto delle loro matrici è quello che risulta dalla moltiplicazione esatta dei gradi della sfera celeste per se stessi, e senza aggiungere o sottrarre nulla. È in effetti lì che Allah ha disposto, nella grande sfera dove gli astri s'intrecciano armoniosamente grazie alle loro rivoluzioni celesti, trecentosessanta gradi che racchiudono il ciclo annuale di quaggiù, che segue la rivoluzione del Sole e della Luna.

L'Altissimo ha decretato: «Il Sole e la Luna si muovono secondo un calcolo esatto» (Cor. LV-3). Da cui, il ritorno periodico degli anni sin dal principio. Comunque, il ciclo annuale non conoscerà il suo reale rinnovamento cosmico che dopo un termine che non potrebbe superare, in anni, il numero di trecentosessanta moltiplicato per se stesso, numero che misura l'età di questo mondo. In seguito, Allah detta un altro ordine. Si tratta di scienze che riguardano la resurrezione e anche gli equilibri stabiliti «sino a un termine preciso» (Cor. XLII-14) che varia per i due luoghi (paradiso e inferno). E questo termine segna

in modo particolare la fine del tempo della sventura imposto a coloro che vivono nel luogo dell'infelicità. Poi, Allah scrive di nuovo il castigo inflitto a questo mondo, rendendo eterno ciò che deve perdurare nei due luoghi per i rispettivi abitanti, a condizione che, qualunque sia il tenore dell'iscrizione, essa debba continuare «sino a un termine stabilito», poiché è impossibile introdurre ciò che è senza fine in seno all'esistenza.

In seguito, l'adepto si trasferisce da questa stazione sino alla visione intellettuale del Calamo supremo. Grazie a questa visione di cui è testimone, egli ottiene la conoscenza della *walāya* (amicizia divina). È lì che si trova il punto di partenza che conduce al rango di califfo e di sostituto. È sempre lì che vengono costituiti i registri divini, e che appare la sovranità del nome 'il Coordinatore e il Separatore', come viene detto: «Egli coordina l'Ordine, Egli separa i segni» (Cor. XIII-2). Questa è la scienza del Calamo. E all'improvviso l'adepto vede con i suoi occhi il Calamo divino animarsi di un movimento che inizia a destra²⁹. Oh sublimità! Che movimento ideale, di una grazia suprema! Vede da dove il Calamo attinge l'inchiostro, e si rende conto che esso ha in sé la padronanza della sintesi e dell'analisi. L'analisi si rivela nell'atto di scrivere, atto che esprime la natura essenziale del Calamo. Non ha altro bisogno se non quello di scrivere il dettato del suo maestro e creatore, che sia venerato e osannato! Ciò che il Calamo divino scrive è inciso per sempre, ecco perché ciò dura in eterno e non può essere cancellato. Per questa ragione, la Tavola viene detta preservata (*mahfûz*), ossia è preservata dalla cancellatura. Ora, se la scrittura divina del Calamo fosse simile alla scrittura fatta con l'inchiostro, essa finirebbe per cancellarsi, come succede nel mondo del divenire con l'iscrizione di una semplice tavoletta scritta con la penna che viene tenuta tra due dita del Misericordioso.

Grazie a questa visione, l'adepto può ormai distinguere sia i diversi tipi di calamo e di tavolette sia le diverse categorie di scritture. Ottiene così la conoscenza degli statuti imperiosi e dell'ordine rigoroso. A partire da questo, egli comprende che ciò che è destinato a essere una chiara prova di Allah non potrebbe rimanere allo stato di semplice virtualità, a meno di essere già stata manifestata come prova. E se le prove si accumulano, in questo caso Allah le riunisce tutte insieme per farne «la prova decisiva», perfetta ed eccezionale. Poi l'adepto volge lo sguardo alla destra di questa scena visionaria, e contempla quindi il mondo dell'amore sconfinato che è il mondo creato dal Nembo. Si avvicina poi verso il Nembo divino che è la sede epifanica del nome *Al-Rabb* (Il Signore) così come il Trono è la sede epifanica del nome *Al-Rahmân* (Il Misericordioso). Il Nembo è la prima localizzazione metafisica da cui derivano le determinazioni di luogo e i piani di manifestazione relativi a ciò che non può ammettere i limiti di luogo e che anticipa la situazione in un dato luogo. Da esso provengono i sostrati epifanici adatti a ricevere i modelli delle forme corporee manifestate in modo sensibile e immaginario.

Il Nembo è un'entità di superiore nobiltà. L'Essere divino è il suo principio intelligibile. È l'Essere divino da cui viene creata ogni entità esistente diversa da Allah, il concetto metafisico nel quale permangono e dimorano ben radicate le identità innate degli esseri contingenti. Il Nembo accoglie l'essenza del dove, è l'apparenza spaziale del luogo, il livello in cui è localizzato il luogo, il nome del sostrato epifanico. Dal mondo terrestre sino a questo Nembo, non ci sono assolutamente nomi di Allah, eccetto i nomi delle operazioni. Al di fuori di essi, non si può influire su nessun oggetto creaturale compreso tra la terra e il

Nembo, sia che l'oggetto considerato derivi dal mondo intelligibile, sia che derivi dal mondo sensibile. D'altronde, quando l'adepto lasciò il suo compagno, il teorico, al settimo cielo, per continuare da solo la sua ascensione, ecco che, al di fuori del proprio itinerario, una forma alquanto sottile che si irradiava dalla persona del teorico cominciò a mostrarsi. Essa apparve all'adepto nella sfera delle stelle, ed egli la perse di vista nel paradiso. Gli riapparve nella sfera dei segni zodiacali, e la perse nuovamente di vista nel Piedistallo e nel Trono. Gli riapparve al livello delle proporzioni cosmiche e nella sostanza tenebrosa, poi la perse di vista nuovamente nella natura universale. Gli riapparve di nuovo nell'anima universale, considerandola come l'Anima, non come la Tavola preservata; poi nell'intelletto che dà (le forme), considerandola come l'Intelletto, non come il Calamo. Dopo tutto ciò, questa forma sottile si separò dall'adepto che da allora non la vide più distintamente.

A partire da questo Nembo, l'adepto affronta la salita e l'ascensione tra i nomi della negazione, sino a quando raggiunge la presenza divina nella quale egli constata che la negazione Lo limita, Lo designa e L'ostacola (Lui, L'Altissimo). Egli alza allora gli occhi verso gli arcani più segreti dei mondi intelligibile, spirituale, corporeo. Ma negli oggetti che vi appaiono e di cui lo spettacolo si offre alla sua vista, egli non distingue affatto ciò che è meglio allontanare radicalmente da Lui. Vi vede semplicemente la relazione di questi oggetti con Lui come segno del rapporto del piano ontologico con Colui che ne è il maestro e detentore. Vedendo questo, egli non può compiere la negazione che egli credeva (sufficiente), né compiere la similitudine³⁰, poiché in verità non c'è nulla di simile (tra Dio e il mondo creato).

Poi, l'adepto si separa dai nomi delle operazioni e i nomi della negazione si inchinano lasciandolo passare. Si rende conto allora che il suo compagno, il teorico, è ora completamente d'accordo con lui, sino a quando egli non raggiungerà la dimora che non accoglie né la negazione né la similitudine. Cosicché l'adepto Lo libera da ogni limite respingendo la negazione e Lo libera da ogni dimensione respingendo la similitudine. Arrivato a questo punto, perde di vista il suo compagno, il teorico.

Dopo questo, l'adepto torna sui suoi passi cercando di raggiungere il punto da cui era partito. Da questo momento, Allah cammina con lui, seguendo un'altra via rispetto a quella che egli aveva percorso all'inizio. È una migrazione divina di cui non è possibile parlare. La può conoscere solamente colui che ne fa personalmente l'esperienza visionaria. Per quanto riguarda il suo compagno, riprende il suo viaggio, dato che può diventare un adepto solamente dopo essere ritornato al proprio corpo. Allora, il teorico si unisce al suo confratello e, come lui, si affretta a cospetto dell'inviato, se questi è presente, o anche vicino al suo legittimo erede. Fa voto di obbedienza proclamando la sua fede e il suo assenso formale di fronte all'evidenza che il profeta gli ha recato da parte del suo Signore, e di fronte al segno di cui è latore. È accompagnato da un testimone, l'adepto in persona.

Ormai, egli crede in Dio, in quanto Dio istituì a suo favore la professione di fede, e non più perché Dio gli ha fornito una prova formale. E così il teorico scopre, accanto a sé e nel suo cuore, una luce³¹ di cui non si era reso conto in precedenza. Allora, dal punto in cui si trova, vede in un solo colpo d'occhio, grazie a questa luce, tutto ciò che aveva contemplato precedentemente in compagnia dell'adepto durante la sua prima ascensione. Ormai nulla lo ferma più. Al contrario, sale irresistibilmente, nel-

lo stesso modo dell'adepto, sino a quando non raggiunge il Nembo divino e la meta ultima dell'ascensione. Contempla la divinità nelle cose offerte ai suoi occhi. Percepisce la necessità d'essere delle realtà, la cui esistenza gli si era precedentemente mostrata nelle modalità della riflessione teorica e della ragione, senza doversi muovere dal suo posto. E tutto questo non finisce. Egli ottiene l'elisir della genesi. Vede il grande raggruppamento dei corpi che passano da uno stato all'altro attraverso un cambiamento di condizione e di ciclo. In modo tale che le configurazioni fisiche delle cose si trovano completamente modificate e i loro modi di essere sconvolti da cima a fondo. Ciò che noi qui evochiamo, il teorico l'apprende in un modo che io formulerò in questi termini:

*Quando il cielo si dissolverà (Cor. LXXXII-1),
una Realtà decisiva prenderà forma.*

Chiunque vi parteciperà, brillerà grazie ad essa.

*Quando le stelle si sparpaglieranno (Cor. LXXXI-2),
cercando di disseminarsi,*

*montagne di roccia si metteranno in cammino
(Cor. LXXXI-3)*

ed esse si vedranno improvvisamente in marcia.

Una fornace sarà attizzata (Cor. LXXXI-12)

e il suo fuoco vorace si consumerà completamente.

*Un giardino del Paradiso sarà stato avvicinato
(Cor. LXXXI-13)*

*e vi entrerà un gruppo di uomini che saranno
stati strappati dalle loro tombe (Cor. LXXXII-4).*

A questo gruppo tu dirai ciò che desideri.

Ti verrà risposto: delle bestie selvagge

vi si trovano radunate (Cor. LXXXI-5).

*Allora tu vedrai la mia anima che sarà stata spinta in avanti
e posta indietro (Cor. LXXXII-5).*

Quando il teorico ha ricevuto l'islam e professato la sua fede, e quando, dalla posizione in cui si trova, ha abbracciato con lo sguardo tutto ciò che l'adepto ha contemplato in una visione oculare durante la sua ascensione, egli chiede di vedere in quale posizione si trovino gli iniqui, coloro che meritano di abitare nel luogo in cui sono entrati in virtù del compenso al quale essi hanno diritto. Ebbene, gli iniqui apprendono che la scienza è la più nobile delle vesti e che l'ignoranza è il più laido degli abiti, che l'inferno non è affatto un luogo adatto alle cose che siano partecipi del bene, così come il paradiso non è affatto un luogo adatto alle cose che siano partecipi del male. Il teorico si rende conto allora che la fede si manifesta nel cuore di colui che era privo della scienza pretesa dal rigore di Allah, e si rende conto che la scienza adatta al rigore di Allah, e a ciò che essa esige, si è manifestata in colui che non nascondeva un'oncia di fede. Questo sapiente, a causa della sua mancanza di fede, ha meritato il luogo dell'infelicità, mentre l'ignorante, che invece possiede la fede, ha meritato il luogo della felicità, i gradini del paradiso opposti agli scalini dell'inferno.

Subito dopo, questo sapiente che merita il luogo dell'infelicità si sbarazza della sua scienza, a tal punto che si ritrova come se non avesse mai saputo nulla o come se non sapesse più nulla. A un tratto, il tormento provocato dalla sua ignoranza si rivela ancora peggiore e più violento di quello provato dai sensi. E questo tormento l'assale spietatamente, poiché si è privato della sua scienza a vantaggio di questo ignorante che è credente e che entra in paradiso grazie alla sua fede. Poiché il credente, che crede in questa scienza di cui si è sbarazzato colui che merita di essere introdotto nel luogo dell'infelicità, questo credente, dunque, guadagna la scala del paradiso che corri-

sponde a questa scienza, e ne gode a sazietà attraverso l'anima e attraverso il corpo, così come nella paradisiaca 'regione delle dune' a seconda del tipo di visione che gli viene accordata. Per quanto riguarda questo miscredente, egli raccoglie l'ignoranza di questo credente ignorante e, a causa di essa, guadagna il cammino dell'inferno che corrisponde a questa ignoranza. Ed ecco quindi la punizione più terribile che possa colpirlo, poiché egli conserva il ricordo della scienza che un tempo possedeva, ma ora non la possiede più, sapendo bene di essersene privato. Allah comincia allora ad aprirgli gli occhi affinché veda in piena luce il grado della scienza che avrebbe in paradiso. Ed ecco, questo miscredente vede l'abito della propria scienza su un altro, che non ha sofferto pena alcuna per acquisirlo. L'infelice ne cerca allora una particella in fondo a se stesso, ma non riesce a trovarla. Il credente, dal canto suo, osserva attentamente, e così apprende l'orrore della fornace, poiché vede il male che la sua ignoranza provoca in questo infelice sapiente che non è affatto credente. Allora egli si rallegra moltissimo ed esulta ancora di più. E non vi è nulla di più profondamente desolante di una simile gioia.

A questo proposito mi è capitato un fatto straordinario. Un dotto filosofo mi aveva sentito tenere questo discorso, e può darsi che egli l'avesse deformato nel suo intimo, o può darsi che egli pensasse che io avessi sragionato a proposito di questo argomento. Ma ecco che Allah lo ammonì grazie a un'improvvisa rivelazione, così aspramente che egli non dubitò più, dato che la cosa si era verificata come io l'avevo appena descritta. Questo sapiente venne dunque da me piangendo sulla propria disgrazia e, poiché aveva completamente perso il controllo e noi eravamo amici, mi raccontò la faccenda, della quale si confidò

con me. La morte lo sorprese, egli allora credette e dichiarò: «Io non ho mai visto una punizione più terribile», e comprese la parola di Dio che dice: «Io ti metto in guardia se tu sei nel numero degli ignoranti» (*Cor.* VI-35) e quest'altra: «Non essere nel numero degli ignoranti» (*Cor.* XI-46). Ecco stabilito il legame tra un discorso di bontà e di dolcezza e un discorso di severità e di violenza. Poiché il primo individuo era un anziano, egli predicò con bontà, mentre poiché l'altro era un giovane, egli lo apostrofò con violenza.

Allah ci ha concesso la scienza e ci ha posto tra i suoi, Egli non ci ha messi tra coloro che divulgano il suo Bene al di fuori di Lui e ne provano dolore. Amen, per la Sua Gloria.

Note

1. Parole e frasi tra parentesi sono aggiunte dal curatore per evitare di dover rimandare troppo spesso il lettore alle note. La complessità della simbologia alchemica richiederebbe altresì un continuo rimando alle note, che qui vorrei evitare. Mi limiterò, oltre ai cenni già fatti nella 'Prefazione', all'essenziale. (Per un approfondimento della tematica consiglio il saggio sull'alchimia di Titus Burckhardt menzionato nella nota bibliografica del presente volume.) Quanto alla funzione dello zolfo e del mercurio, basti dire che essi rappresentano rispettivamente i due principi (maschile e femminile, caldo-secco, umido-freddo) «generatori-genitori», come li chiama ibn 'Arabî, dell'oro alchemico.
2. L'oro artificiale è la perfezione spirituale che si ottiene grazie all'*Opus* dell'alchimia. L'oro minerale è la perfezione originaria, anteriore alla 'caduta' dell'uomo sulla terra.
3. Ilica (*hayûlâniyy*, da *hayûlâ*, dal greco *hyle*) è qui da intendersi come 'materiale', nel senso aristotelico di 'materia informata'.
4. La Città Sublime (*al-madîna al-fâdila*) è la Gerusalemme Celeste, la meta ultraterrena dell'iniziato. Il tema si collega all'utopia platonica della repubblica ideale, 'islamizzata' dal filosofo al-Fârâbî. È qui (in quest'idea squisitamente religiosa ed escatologica) che s'incontrano l'ermetismo alchemico e le teorie dei pensatori razionalisti permeati di misticismo neoplatonico. Ed è qui che s'intravede già il tema dell'ascensione celeste, logica conclusione della premessa alchemica di ibn 'Arabî.
5. *'ârîf* (alla lettera 'colui che sa', lo gnostico, l'iniziato), è un termine del lessico mistico-esoterico dell'islâm (lo si trova, per esempio, nei testi più spirituali di ibn Sînâ, Avicenna).
6. ibn 'Arabî insiste sulla metafora del male e della guarigione: e anche questo è un tema tipico della mistica islamica (basti pensare ad al-Ghazâlî e a ibn Sînâ).
7. *Dirham*: moneta d'argento, o unità di peso (oggi equivale in Egitto a 3,12 g).
8. *Rail*: altra unità di peso (equivale oggi in Egitto a 449,28 g). Qui è una metafora per 'misura di precisione'.
9. Qui ho tradotto *ad sensum*. L'arabo dice: *wa qaddammûhu li-anfusihim wa 'alâ anfusihim*, alla lettera: 'investendolo del potere legale sia per loro sia contro di loro'.
10. *Ahwâl*, plurale di *hâl*, 'stato', 'condizione', è un termine che fa parte del lessico sufi. Distingue gli 'uomini dell'esperienza' (cioè i mistici) dai teologi e dai filosofi che apprendono il vero solo per

astrazione, grazie alla ragione discorsiva. L'accento agli 'stati', che sono anche le tappe del pellegrinaggio mistico verso Dio, preannuncia qui l'ormai imminente introduzione del tema dell'ascensione celeste. Gradualmente, ibn 'Arabî passa da un discorso teorico (i principi dell'alchimia) a un'esposizione narrativa e drammatica: il tema dei due pellegrini e del loro incontro con il 'personaggio' che li guiderà.

11. «Viene dato in sorte a quest'anima individuale»: traduco così l'espressione *yahsulu li-hadhîhi an-nafsi al-ghuz'yya*, riferendo *yahsulu*, col senso di 'capitare', a *gism*, il corpo. (Ruspoli riferisce invece erroneamente *yahsulu* ai due pellegrini, e traduce: *ils obtinrent cette âme individuelle*.)

12. 'Basso mondo': *dunyâ*, è un termine coranico. Qui ibn 'Arabî allude al passaggio tra la terra e la sfera lunare: la 'porta' che mette in comunicazione il cielo con la terra.

13. La parola trilittera del testo arabo, *akr*, è difficilmente traducibile, ma dovrebbe essere in relazione con la struttura sferica (*hr-w*) del cosmo. Ruspoli interpreta: *contrées*, 'contrade'.

14. Mercurio: è interessante notare che qui ibn 'Arabî non usa il termine *'utârid*, ma *kâtib*, che alla lettera significa 'scriba, scrivano'. Questa definizione si riferisce sia al ruolo mitologico di Hermes quale inventore delle lettere, sia alla sua arte divinatoria ('ermetica', appunto) di interprete del significato occulto delle Scritture. Nelle righe successive ibn 'Arabî mostra l'ampiezza delle sue conoscenze relative alla tradizione cristiana: per esempio, quando cita l'episodio (narrato nei *Vangeli apocrifi* e ripreso dal *Corano*) del miracolo di Gesù che 'soffia' la vita nel corpo di un uccello di creta.

15. Pianeta: ibn 'Arabî usa sempre il termine *kaukab*, stella, nel senso di pianeta, ossia di 'astro errante'. Forse non è inutile ricordare che nella cosmologia aristotelico-tolemaica, mutuata nel Medioevo dal mondo islamico, il sole e la luna sono due astri erranti, e quindi dei pianeti (contrariamente alle 'stelle fisse', che seguono invece la rotazione della volta celeste senza mutare mai la loro posizione reciproca).

16. Marte: qui ibn 'Arabî lo definisce *al-ahmar*, il rosso.

17. Traduco così l'espressione *yubâsituhu*, dalla forma verbale *bâsa-ta* che significa 'essere sincero' con qualcuno (o anche 'largo', e quindi generoso: in questo caso, disponibile a rivelare i segreti iniziatici). Ruspoli interpreta: *réserve un gracieux accueil*.

18. ibn 'Arabî riporta: *man ta 'addâ hudûda sayyidihi*. Il testo coranico è leggermente differente: *man yata 'adda hudûda-llâhi* («chi oltrepassa i confini di Allah»).

19. *Burâq* è anche il nome del mitico cavallo alato che, nella leggenda islamica, trasporta il profeta Muhammad attraverso i cieli fino al Volto di Allah.

20. Il primo cielo planetario, secondo la gerarchia delle emanazioni divine (che l'iniziato deve percorrere a ritroso per risalire a Dio).

21. Saturno: il nome *kaywân*, qui usato da ibn 'Arabî, è di origine persiana. Il nome arabo di Saturno è *zuhal*.

22. La dimora affollata, *al-bayt al-ma'mûr*, è il tempio della Gerusalemme Celeste.

23. Il 'loto del termine', *sidrat al-muntahâ*, è un'espressione coranica che ha dato luogo a molte interpretazioni fra i commentatori musulmani e tra gli arabisti. Si tratta comunque, dal punto di vista esoterico, di un albero simbolico (alla lettera, un albero di giuggiole) che segna «il limite supremo oltre il quale la conoscenza umana non può andare» (*Il Corano*, a cura di Alessandro Bausani, Sansoni, Firenze, 1978, p. 667).

24. Questa è un'affermazione di estrema importanza: riconduce al tema esoterico della 'fonte originaria' dalla quale sono scaturite tutte le autentiche rivelazioni profetiche (per questo i sufi, come Rûmî, collegandosi all'idea della purezza abramica della fede *hanîf*, potevano scandalizzare i dottori della legge affermando di non essere «né cristiani, né giudei, né musulmani, né zoroastriani», ma di appartenere solo all'Unico Vero). Non si dimentichi, comunque, che queste affermazioni hanno un saldo fondamento nel *Corano*, dove si riconosce alla 'gente del Libro' (*ahl al-kitâb*: cristiani, giudei, 'sabei' e zoroastriani) il legame con un'autentica rivelazione profetica.

25. Dal punto di vista metafisico, le cose create non hanno infatti esistenza 'in se stesse', ma solo 'in quanto create', ossia in quanto dipendenti dall'Essere che ha dato loro l'esistenza. Questo Essere (Dio) è dunque l'unico ad avere esistenza in se stesso; anzi, la sua esistenza s'identifica col suo Essere.

26. *Dawlâb*: sorta di raganella o crepitacolo che produce un tintinnio soave.

27. Il *samâ'* durante il quale i sufi compiono il rituale del *dhikr* (il ricordo), che consiste nella ripetizione all'infinito del nome di Dio (*Allâh*), e di altre formule come *huwa* (Lui), o *lâ ilâha illa-llâh* («non c'è dio se non Iddio»). A questo, i dervisci ruotanti della confraternita mevlevî (sorta a Qonya, in Turchia, per opera di Gialâl ud-Dîn Rûmî), aggiungono la danza cosmica come 'tecnica' per favorire l'estasi.

28. Serafiele, *Isrâfîl*, è l'angelo con la tromba, che sveglierà i morti nel giorno della risurrezione.

luce nel cuore

L'ALCHIMIA DELLA FELICITÀ

29. Come nella scrittura araba, che va da destra a sinistra.
30. Qui sono in gioco i due concetti teologici di *tanzîh* (avvicinarsi alla conoscenza divina *negando* a Dio ogni genere di attributo) e di *tashbih* (percorrere la stessa strada verso Dio affermando i suoi attributi, e quindi instaurando delle *similitudini* tra l'Essere divino e la realtà sensibile e intelligibile).

* 31. È il tema esoterico della 'luce nel cuore' (*nûr fi-l-qalb*), che al-Ghazâlî aveva illustrato stupendamente nel suo libro autobiografico *La salvezza dalla perdizione*. Per al-Ghazâlî questa luce fu la medicina che lo guarì dalla malattia del dubbio metafisico.

Indice

- 9 *Prefazione*
di Massimo Jevolella
- 14 *Autore e bibliografia*
- 19 L'ALCHIMIA
- 21 Nel nome di Allah, Clemente Misericordioso
- 33 L'ASCENSIONE CELESTE
- 35 Cielo della Luna. Il profeta Adamo
- 39 Cielo di Mercurio. I profeti Gesù
e Giovanni Battista
- 44 Cielo di Venere. Il profeta Giuseppe
- 47 Cielo del Sole. Il profeta Idrîs
- 49 Cielo di Marte. Il profeta Aronne
- 56 Cielo di Giove. Il profeta Mosè
- 61 Cielo di Saturno. Il profeta Abramo
- 67 Le sette stazioni verso il Trono del Misericordioso
(e le sette dimore della conoscenza esoterica)
- 89 *Note*