

Muhyiddîn ibn `Arabî

Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah

Capitolo 267: la conoscenza dell'anima (*nafs*)¹, termine che per gli iniziati sta ad indicare le caratteristiche difettose del servitore, e questo è il significato accettato dalla maggioranza.

L'anima appartiene al mondo dei "barâzikh"²,

¹) Il tema principale di questo breve capitolo delle «*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*» è rappresentato dalla «*nafs*»: questo termine arabo nel senso in cui è inteso più comunemente può essere correttamente tradotto come «anima», ma come ha fatto notare René Guénon [*Connais-toi toi-même*, articolo pubblicato in arabo nella rivista «*El-Ma`rifah*», nel maggio 1931, e la cui traduzione è comparsa nel n. 23 della «*Rivista di Studi Tradizionali*»] possiede anche «un altro significato più elevato che lo rende assimilabile alla parola "essenza" e che si riferisce al Sé o all'essere reale»; tale significato si può ad esempio riscontrare nel celebre *hadîth*: «Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore» (*man `arafa nafsahu faqad `arafa rabbahu*). Per i Maestri del *Tasawwuf*, se la «*nafs*» nel suo significato più elevato è ciò che deve essere conosciuto, nel significato più ristretto essa è ciò che deve essere combattuto, come lo stesso Shaykh al-Akbar ha sottolineato nel breve trattato intitolato «*Al-wasiyyah*»: «...ti si impone la Grande Guerra Santa, che è la guerra contro le tue passioni (*hawâ*); Allah l'Altissimo ha detto: "Combattete contro i miscredenti che sono vicini a voi" (Cor.IX-124) e non c'è nulla di più miscredente della tua anima (*nafs*), poiché essa nega i benefici ricevuti da Allah». In questa prospettiva più «metodica» che «dottrinale» il termine «*nafs*» è venuto ad assumere presso la maggior parte dei Maestri del *Tasawwuf* un significato ancora più ristretto di quello di «anima», intesa come la componente sottile dell'essere umano, venendo a corrispondere a «ciò che di difettoso vi è tra le caratteristiche del servitore» (*mâ kâna ma`lûlan min awsâfi-l-`abd*). Ad esempio l'Imâm `Abdu-l-Karîm al-Qushayrî nella sua «*Risâlah*» precisa che se la «*nafs*» di una cosa è comunemente intesa nel linguaggio come la sua esistenza (*wujûd*), per gli iniziati essa corrisponde a quanto vi è di difettoso nelle caratteristiche del servitore e di biasimevole nel suo carattere e nei suoi atti. Nel testo di cui pubblichiamo la traduzione Muhyiddîn ibn `Arabî, pur traendo spunto da quest'ultima accezione del termine «*nafs*», mostra come il «difetto» non sia inerente a queste caratteristiche in quanto tali, ma sia piuttosto un «difetto» di conoscenza dell'uomo che, vincolato dal concatenamento delle «cause seconde» (*asbâb*), ritiene di essere l'agente dei suoi atti e non vede così che queste «cause seconde» non sono altro che l'occasione degli Atti Divini. Si può notare a questo riguardo la perfetta concordanza dell'insegnamento dello Shaykh el-Akbar con la dottrina del *Vêdânta*, quale ad esempio esposta da Shrî Ramâna Maharshi e citata da René Guénon in questi termini: «Sottolineeremo in particolare l'insegnamento impartito in merito all'azione: non è questa, in se stessa, ad essere un impedimento alla realizzazione, ma l'idea che sono «io» che agisco e lo sforzo che si fa per astenersi dall'azione come pure per agire» [René Guénon, *Études sur l'Hindouisme*, Parigi, Editions Traditionnelles, 1966, p. 184].

²) «*Barâzikh*» è il plurale di «*barzakh*», termine che ricorre tre volte nel Corano (XXIII-100; LV-20; LXV-53) ed il cui significato è sovrapponibile a quello del termine tibetano «*Bardo*», che René Guénon traduce come «entre deux» («*Études sur l'Hindouisme*, p. 184). Generalmente e nel suo senso più ristretto questa denominazione viene applicata al mondo intermedio o della manifestazione sottile (*`âlamu-l-jabarût*), ma può essere estesa a qualsiasi realtà che si trovi a fronteggiare due altre realtà in mezzo alle quali essa si trova: così nel nostro testo i «*barâzikh*»

*ed ogni segreto di essa è evidente.
 La sua stazione nei mondi è elevata
 ed ogni cosa difficile per essa è facile
 ed il suo spirito è radicato nella Nube primordiale (`amâ`):
 lo ha esteso il Suo Spirito fedele.
 Ciò che da essa è rescisso nel matrimonio (nikâh) è abrogante (nâsikh)
 Ed il suo segreto è nascosto negli uomini.
 La sua dignità (majd) è elevata ed eccelsa;
 Gloria a Lui, ciò che vuole è!*

* * * * *

Sappi che, poiché nel linguaggio tecnico degli iniziati (*al-qawm*) il significato attribuito prevalentemente al termine «*nafs*» è «ciò che di difettoso (*ma`lûl*) vi è tra le caratteristiche (*awsâf*) del servitore», in questo capitolo ci limiteremo a parlarne soprattutto secondo questa accezione.

Talvolta gli iniziati applicano questo termine alla componente sottile dell'uomo (*al-latîfatu-l-insâniyyah*), ma in questo capitolo, se Allah vuole, accenneremo alla «*nafs*» solo in quanto essa è causa (*`illah*) di quell'effetto (*ma`lûl*) [cioè delle caratteristiche difettose del servitore]³.

Sappi che il termine «*nafs*», nel linguaggio tecnico degli iniziati, è sempre riferito a qualcosa che possiede le due facce caratteristiche del mondo dei «*barâzikh*», anche quando si tratta dell'Anima Universale (*an-nafsu-l-kulliyyah*)⁴: il «*barzakh*» infatti non è tale se non possiede due facce, rivolte

sono tutte le cose manifestate, dall'Anima Universale fino ai gradi più bassi della manifestazione (*khalq*), in quanto esse sono dotate di due facce, una verso Allah, l'altra verso le «cause seconde», come sarà spiegato nel seguito del testo.

³) Il termine arabo «*`illah*» significa sia «malattia», «debolezza» e «difetto» che «causa», ed analogamente il termine «*ma`lûl*», che deriva dalla stessa radice, significa sia «difettoso» e «malato» che «causato» o, se sostantivo, «effetto». Quando nel testo l'Autore fa riferimento a questo doppio senso dei termini abbiamo aggiunto tra parentesi l'altro significato.

⁴) L'Anima Universale, malgrado sia denominata «anima», è per Muhyiddîn ibn `Arabî uno spirito angelico e più precisamente uno degli spiriti angelici supremi (*al-`âlûn*: cfr. Cor.XXXVIII-75), creati direttamente dalla Luce della Maestà Divina (*al-jalâl*) senza l'intervento della Natura (*at-tabî`ah*), e chiamati anche Cherubini, spiriti perdutoamente innamorati (*al-arwâhu-l-muhayyamah*) o angeli nobili (*al-malâ'ikatu-l-kirâm*). «...i primi corpi che Allah creò furono quelli degli spiriti angelici perdutoamente innamorati della Maestà di Allah e ad essi appartengono l'Intelletto Primo e l'Anima Universale. I corpi luminosi creati direttamente dalla luce della Maestà Divina sono solo questi e non c'è nessuno di questi angeli che abbia ricevuto l'esistenza per mezzo di qualcosa di diverso da essa, ad eccezione dell'Anima che è inferiore all'Intelletto. Tutti gli angeli creati dopo di questi sono sotto la giurisdizione (*hukm*) della Natura... » («*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*», cap.13). La restrizione riguardante l'Anima è dovuta al fatto che essa è stata creata a partire dall'Intelletto così come Eva è stata creata a partire da Adamo, e pertanto, a differenza degli altri Cherubini, ha avuto una «causa seconda». Dopo la creazione del Calamo Supremo, cioè dell'Intelletto Primo, «... senza che vi fosse successione temporale, da questo Intelletto fu prodotta (*inba`atha*) l'Anima Universale, che è la Tavola Custodita (*al-lawhu-l-mahfûzh*) in cui è scritto tutto ciò che avviene in questo mondo fino al Giorno della Resurrezione, cioè la scienza di Allah riguardo alla Sua creazione (*khalq*). L'Anima è inferiore al Calamo, cioè all'Intelletto, quanto a luminosità e grado di splendore... » (*ibidem*, cap.295).

rispettivamente verso due realtà tra cui esso è il «*barzakh*».

Ora, non esiste (*lâ mawjûda*) che Allah, ed Egli ha stabilito che la manifestazione (*zhuhûr*) delle cose avvenga in occasione delle «cause seconde» (*asbâb*)⁵, quindi l'esistenza di ciò che è causato (*al-musabbib*)⁶ non può aver luogo se non per mezzo della causa (*sabab*): ogni cosa esistente per una causa seconda ha dunque una faccia verso questa causa ed una faccia verso Allah⁷ e costituisce in questo modo un «*barzakh*» tra la causa ed Allah.

Per quanto concerne le essenze (*a`yân*)⁸ il primo «*barzakh*» è rappresentato dall'esistenza dell'Anima Universale: essa ha ricevuto l'esistenza a partire

⁵) Mentre il termine «*illah*» si riferisce esclusivamente alla causa «che per sua essenza richiede l'effetto» e che è quindi inseparabile dalla realizzazione di questo effetto, il termine «*sabab*», al plurale «*asbâb*», può anche esprimere altri concetti quali quelli di «causa mediata», «causa seconda» e di «condizione» (*shart*). (Cfr. «*Al-Futûhâtû-l-Makkiyyah*», cap.48). In tema di «causalità», la dottrina ortodossa, secondo Muhyiddîn ibn `Arabî, è che «Allah l'Altissimo ha fatto le cose in occasione delle cause (*inda-l-asbâb*) e non per mezzo delle cause (*bi-l-asbâb*)». («*Kitâbu-l-tadbîrâti-l-ilâhiyyah fi islâhi-l-mamlakati-l-insâniyyah*», cap. I), a cui fa da corollario l'affermazione che non c'è Agente (*fâ`il*) se non Allah, come è chiaramente espresso dal versetto: «Non sei tu che lanci quando lanci, ma è Allah che lancia». (Cor.VIII-17).

⁶) Per Muhyiddîn ibn `Arabî l'esistenza delle cose è contingente non perché sia contingente l'esistenza (*wujûd*), ma perché sono contingenti le cose: quand'anche si dica che le cose sono esistenti, esse lo sono solo metaforicamente (*bi-l-majâz*) e non essenzialmente, poiché non esiste che Allah (*lâ mawjûda illâ Allah*). «..Allah l'Altissimo ha detto: "Ogni cosa è peritura ad eccezione della sua faccia" (Cor.XVIII-88)... quindi ogni cosa è peritura per la sua "realtà di cosa" (*shay`iyyah*), sia nella sua permanenza (*thubût*) che nella sua esistenza, ad eccezione della sua faccia... Allah l'Altissimo ha detto: "Ciò che diciamo ad una cosa quando la vogliamo..." (Cor.XVI-40) chiamandola cosa anche nella sua condizione di distruzione (*halâk*) [cioè di non-esistenza]...: quindi ogni cosa è caratterizzata dall'essere peritura... anche quando è supporto di manifestazione (*mazhhar*), poiché in questa condizione non cessa di essere se stessa, e quindi la cosa è peritura (*hâlik*) anche se è qualificata dall'esistenza, allo stesso titolo per cui è peritura se qualificata dalla non-esistenza (*udum*). Invero per la possibilità (*mumkin*) la non-esistenza è essenziale, cioè fa parte della sua realtà essenziale... ed è impossibile che cessi questo suo regime di non esistenza, sia che essa venga qualificata dall'esistenza sia che non ne venga qualificata. Invero ciò che esiste non è la possibilità in se stessa, bensì ciò che si manifesta in questa possibilità ed è per questo che essa è chiamata "supporto di manifestazione" dell'esistenza del Vero... Quindi il nostro punto di vista è che la possibilità è tale solo per essere supporto di manifestazione e non perché essa debba ricevere l'attribuzione dell'esistenza di modo che questa diventi la sua essenza: l'esistenza nella possibilità non è dunque l'essenza di ciò che esiste [cioè la possibilità], bensì è una condizione transitoria (*hâl*) della possibilità, di modo che la possibilità si può dire esistente solo per metafora e non realmente». («*Al-Futûhâtû-l-Makkiyyah*», cap.73, questione XCVII).

⁷) «Non c'è possibilità, appartenente al mondo della creazione (*khalq*), che non abbia due facce, una verso la sua causa (*sabab*) ed una verso Allah, l'Altissimo: ogni velo ed ogni oscurità che la colga proviene dalla sua causa, mentre ogni luce ed ogni svelamento provengono dal lato del Vero». («*Al-Futûhâtû-l-Makkiyyah*», prefazione). «Sappi che tutto ciò che esiste per una causa occasionale, altrettanto contingente quanto ciò che esiste, possiede due facce: con una faccia guarda verso la sua causa, con l'altra verso Colui che gli ha dato l'esistenza, cioè Allah, l'Altissimo. Tutti gli uomini guardano verso le facce delle loro cause, sia i sapienti che i filosofi, tutti ad eccezione di coloro che hanno realizzato (*al-muhaqqiqûn*), tra la Gente di Allah, come i Profeti, i Santi e gli Angeli, su di loro la Pace, poiché essi, nonostante conoscano la causa, guardano dall'altra faccia verso Colui che ha dato loro l'esistenza» (Lettera all'Imâm ar-Râzî). Va sottolineato a questo riguardo che Muhyiddîn ibn `Arabî nell'interpretazione del versetto:

dall'Intelletto (*`aql*)⁹, ma Colui che dà l'esistenza è Allah ed essa quindi ha una faccia (*wajh*) verso la sua causa (cioè l'Intelletto) ed una faccia verso Allah, e costituisce in questo modo il primo «*barzakh*» manifestato. Se sai questo allora puoi capire che la «*nafs*», intesa come la componente sottile del servitore, la quale controlla il corpo (*jism*), non si è manifestata se non al momento in cui questo corpo fu reso proporzionato (*taswiyah*) ed armonioso (*ta`dîl*), allorché il Vero soffiò (*nafakha*) in esso del Suo Spirito¹⁰: la «*nafs*» quindi si manifestò tra l'insufflazione divina ed il corpo proporzionato ed è per questo che la complessione naturale (*mizâj*)¹¹ ha effetto su di essa, di modo che vi è disparità tra le anime.

In effetti per ciò che concerne l'insufflazione divina non vi è disparità (*tafâdul*), la quale dipende invece dai ricettacoli (*qawâbil*); la «*nafs*» quindi ha una faccia verso la Natura (*at-tabî`ah*)¹² ed una verso lo Spirito Divino e per questo

«Ogni cosa è peritura ad eccezione della sua faccia» (Cor.XVIII-88), riferisce il possessivo «sua» alla cosa e non ad Allah (cfr. «*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*», cap.371) e precisa d'altronde che questa faccia, che è «propria» (*khâss*) della cosa e che sola ne garantisce la permanenza, è la faccia che guarda verso Allah. (cfr. Lettera relativa alla questione posta da Isma`il ibn Sawdakîn).

⁸) Sul significato di questo termine rimandiamo il lettore ad una nostra precedente traduzione, pubblicata nel n. 47 della Rivista di Studi Tradizionali, ed in particolare alla nota 13.

⁹) Secondo la tradizione islamica la prima cosa che Allah creò fu l'Intelletto Primo, che fu prodotto direttamente dall'Ordine di Allah (*min amri-llahi*) senza mediazione di «cause seconde». Questa prima «creazione» è d'altronde designata con diversi nomi, tra i quali Muhyiddîn ibn `Arabî cita: lo Spirito Universale (*ar-rûhu-l-kullî*), il Calamo, la Giustizia (*al-`adl*), il Trono (*al-`arsh*), la Verità da cui è creata [ogni cosa] (*al-haqqu-l-makhlûq bihi*), la realtà essenziale di Muhammad (*al-haqîqatu-l-muhammadiyyah*), lo Spirito degli spiriti (*rûhu-l-arwâhi*) e il Prototipo Evidente (*al-imâmu-l-mubîn*). (Cfr. «*Kitâbu-l-masâ'il*», questione 11). A questo riguardo si può anche ricordare lo «*hadîth*»: «La prima cosa che Allah creò fu il Calamo, poi creò la Tavola e disse al Calamo: "Scrivi!" -"Che cosa scriverò?" -chiese il Calamo, ed Allah gli rispose: "Scrivi ciò che ti detterò!", ed il Calamo trascrisse nella Tavola ciò che il Vero gli dettava, e cioè la Sua scienza riguardo alla creazione che avrebbe creato, fino al Giorno della Resurrezione».

¹⁰) «Non c'è forma sensibile, immaginabile o intelligibile, che non sia stata predisposta in modo proporzionato e giusto da parte del Vero, così come si addice ad essa, al suo stato ed alla sua condizione, e questo prima della composizione (*tarkîb*), cioè prima della sua unione con ciò di cui è destinata ad essere il supporto [cioè lo spirito]. E quando il Signore l'ha preparata in modo proporzionato (*sawwâ-hâ*)... allora il Misericordioso (*ar-Rahmân*) dirige su di essa il Suo Soffio (*nafas*), che è lo Spirito del Vero di cui si parla nel versetto: «... e quando lo avrò preparato ed avrò soffiato in esso del Mio Spirito» (Cor.XV-29); esso è questo stesso "soffio" che quella forma riceve. La differenza di ricettività delle forme è in proporzione alla loro predisposizione (*isti`dâd*)». («*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*», cap.198, paragrafo II). La correlazione tra i concetti espressi dai termini «*taswiyah*», «*ta`dîl*» e «*nafkh*» è di origine coranica: cfr. Cor.XV-29; XXXII-9; XXXVIII-72 e LXXXII-7.

¹¹) Secondo gli insegnamenti dello Shaykh el-Akbar la complessione naturale (*mizâj*) di una cosa corrisponde alla diversa proporzione con cui sono presenti in essa le quattro qualità: caldo, freddo, secco e umido, che sono l'effetto (*athar*) delle quattro realtà essenziali (*haqâ'iq*) inerenti alla Natura (*at-tabî`ah*): ad esempio la complessione dell'elemento acqua è umida e fredda, mentre quella dell'elemento fuoco è secca e calda (cfr. «*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*», cap.198, paragrafi 13 e 31).

¹²) «...la componente sottile dell'uomo è generata tra lo Spirito Divino, cioè il "soffio" del Misericordioso (*an-nafasu-r-rahmânî*), ed il corpo proporzionato (*musawwâ*); messo in ordine

motivo l'abbiamo classificata nel mondo dei «*barâzikh*».

Analogamente le caratteristiche difettose del servitore appartengono al mondo dei «*barâzikh*», in quanto esse, dal lato della «*nafs*», sono biasimevoli secondo gli iniziati e la maggior parte dei sapienti, mentre per il fatto di essere attribuite ad Allah, avendole Egli prodotte (*fa`ala*), sono lodevoli (*mahmûd*)¹³: esse dunque appartengono al mondo dei «*barâzikh*» tra la lode ed il biasimo, e quest'ultimo non le concerne in se stesse, bensì in quanto vengano prese in considerazione [in modo separativo] le loro «cause seconde».

Ogni caratteristica della «*nafs*» del servitore ed in cui il Vero non sia contemplato dalla «*nafs*» in occasione dell'esistenza di questa caratteristica, è difettosa (*ma`lûl*), ed è per questa ragione che al suo riguardo si dice che essa è «*nafs*»: in altre parole il servitore in ciò non vede che se stesso (*nafsa-hu*) e non vede che esso viene dal Vero¹⁴, come invece vedono alcuni per i quali il Vero è contemplato in ciò. Per cui se questa caratteristica si impone a lui (*zhahara `alayhi*) per una causa (*`illah*) cosmica che non ha apparente

(*mu`addal*) dagli elementi (*arkân*), a loro volta messi in ordine dalla Natura» (*ibidem*, cap.52): questo può aiutare a comprendere l'affermazione secondo cui la «*nafs*» ha una faccia verso la Natura.

¹³) A questo riguardo si possono citare le parole di un Sûfî che diceva: «Colui che guarda i peccatori con l'occhio della Legge li odia; colui che li guarda con l'occhio della realtà essenziale li scusa». Una illustrazione di ciò è data da Muhyiddîn ibn `Arabî nei seguenti termini: «Mentre stavo scrivendo queste righe [sulla Presenza della lode], il mio amico Sayfuddîn ibn al-Amîr `Azîz, Allah abbia misericordia di lui, mi raccontò di aver subito un'ingiustizia da parte del governatore del paese. Avendogli io consigliato di sottoporre la cosa al Sultano, mi rispose: "Non è il caso, perché il governatore non ha potere su nulla!" E passò subito a raccontarmi d'aver visto poco prima il governatore percuotere un uomo molto duramente. Il mio amico, che si era fermato in mezzo alla folla, detestò in cuor suo il governatore per aver picchiato quell'individuo; ad un tratto fu rapito a se stesso (*ukhidha `an nafsihi*) e vide, nel suo stato di contemplazione, il governatore guardare la vittima con lo stesso sguardo [di spettatore] con cui la osservava la folla. Capì allora che non era il governatore colui che aveva ordinato di picchiare quell'uomo; lo scusò in cuor suo e se ne andò rasserenato. Le cose stavano proprio così: mentre egli era velato attribuiva l'ingiustizia al governatore, ma quando Allah tolse dal suo sguardo il velo quella cessò di essere un'ingiustizia per lui e sorse la scusa per colui che riteneva essere ingiusto. Così il biasimo divenne una lode ed un encomio: colui che era stato biasimato fu disculpato e le lodi infine spettarono ad Allah. Non vedi che Egli ha detto: "O uomini, voi siete i poveri nei confronti di Allah" (Cor.XXXV-15), ed invero essi sono dipendenti sia per ciò che è biasimevole che per ciò che è lodevole». («*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*», cap.558).

¹⁴) «Allah l'Altissimo ha detto: "... e se capita loro un bene essi dicono: questo viene da Allah, e se capita loro un male essi dicono: questo viene da te [o Muhammad!]. Dì loro: tutto viene da Allah..." (Cor.IV-78) in quanto atto (*fi`l*), "... ma che ha questa gente che ha così difficoltà a capire?" (Cor.*ibidem*). Egli ha quindi negato loro che il male venisse da Muhammad, su di lui il Saluto e la Pace, così come ha detto riguardo a Mosé: "... se capita loro un male essi l'attribuiscono al cattivo auspicio di Mosé e di chi è con lui. Invero il loro auspicio è presso Allah, ma la maggior parte di loro non lo sa". (Cor.VII-131). Per questo Egli ha aggiunto: "... e ciò che ti capita di male viene da te stesso (*min nafsika*)" (Cor.IV-79), non da Muhammad, su di lui il Saluto e la Pace...: con il Suo detto: "Dì: tutto viene da Allah..." (Cor.IV-78) Egli ha quindi attribuito tutto ad Allah e tutto è bene ed è nelle Sue mani, mentre il male [in quanto male, non in quanto atto] non dipende da Lui [o non Gli appartiene] (*laysa ilayhi*)». («*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*», cap.73, questione XXXVIII).

connessione con Allah e se alla sua coscienza non si presenta il pensiero (*khâtir*)¹⁵ di attribuirle ad Allah, allora tale caratteristica è «difettosa per effetto» (*ma`lûI*) di quella causa cosmica che ha spinto il servitore, data l'esistenza in lui di questa caratteristica.

Così è di colui che si trova a desiderare uno dei beni (*a`râd*) di questo mondo e che è spinto a parlare o ad agire soltanto dal desiderio di quel bene, e dal lato del Vero non gli si presenta un pensiero (*khâtir*) che gli dica: «Questo è un gesto difettoso, cioè in esso non c'è accesso per Allah alla tua contemplazione (*shuhûd*)!». Invero Allah l'Altissimo ha detto a questo riguardo: «.. voi desiderate il bene di questo mondo...» (Cor.VIII-69), riferendosi in particolare al riscatto dei prigionieri della battaglia di Badr, ma esprimendosi in modo generale riguardo ai beni di questo mondo, « ...ed Allah vuole [per voi] l'aldilà» (Cor.*ibidem*)¹⁶. Il bene immediato (*al-`aradu-l-qarîb*)¹⁷ è la causa (*sabab*) che appare per prima, oltre alla quale la maggioranza degli uomini non scorge altro, poiché la realtà dell'aldilà è una cosa nascosta (*ghayb*) per loro e per la gente della disattenzione (*ghaflah*), essendo visibile solo con l'occhio della fede¹⁸.

Talvolta l'uomo per la sua disattenzione dimentica per un istante di essere credente, perché occupato a guardare un'altra cosa; tuttavia, se dovesse morire in quel momento, morirebbe credente, nonostante la sua disattenzione, poiché il credente, anche se disattento, quando viene chiamato è presente (*hadara*), al contrario dell'ignorante (*jâhil*) che quando viene chiamato non è presente.

Sappi ciò, ed «Allah dice il vero ed Egli è Colui che guida sul retto sentiero» (Cor.XXXIII-4).

Traduzione e note di Placido Fontanesi
Pubblicato nella *Rivista di studi tradizionali*, Torino, 1984, pp. 7-16

¹⁵) Sul significato di questo termine tecnico rimandiamo il lettore al testo di Muhyiddîn ibn `Arabî pubblicato nel n. 58-59 della Rivista di Studi Tradizionali.

¹⁶) L'episodio a cui fa riferimento questo versetto coranico riguarda il bottino ed i prigionieri della battaglia di Badr: nessuno dei Profeti che avevano preceduto Muhammad era stato autorizzato a trattenere il bottino di guerra ed a riscattare i prigionieri; ma tra i Compagni di Muhammad molti, ed in particolare Abu Bakr, erano favorevoli al riscatto dei prigionieri, coi quali spesso erano legati da vincoli di parentela.

¹⁷) Questa espressione ricorre nel Corano, Sura IX, versetto 42, in riferimento a coloro che, non trattandosi di un «bene immediato», erano restii a partecipare alla spedizione di Tabûk, che li avrebbe condotti lontano dalle loro case.

¹⁸) Il primo oggetto di fede menzionato nel Corano è «ciò che è nascosto» (*al-ghayb*); cfr. Cor.II-2.