

Muhyiddîn ibn `Arabî

Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah

Capitolo 50: la conoscenza degli Uomini dello sconcerto (*hayrah*) e della incapacità (`ajz)¹

*Chi dice: "Egli sa che Allah è il suo Creatore!"
senza essere sconcertato, dà una prova di essere ignorante.
Non conosce Allah se non Allah, svegliatevi dunque!
Chi di voi è presente (hâdir) certo non è come il negligente.
L'incapacità di riuscire a comprendere è una conoscenza
e tale è la regola al Suo riguardo, per chi è intelligente.
Egli è il Dio di cui non sai contare gli elogi,
ed Egli è il trascendente di cui non sai fare un sembiante.*

* * * * *

Sappi ed Allah ti assista con uno spirito da parte Sua, che la ragione del nostro sconcerto nella scienza. che abbiamo di Allah sta nel fatto che tentiamo di conoscere la Sua Essenza (*dhât*), Gloria a Lui l'Altissimo, mediante le argomentazioni razionali (*al-adillatu-l-`aqliyyah*) o mediante ciò

1) Lo sconcerto o perplessità (*hayrah*) e l'impotenza o incapacità (`ajz) costituiscono un tema ricorrente nelle opere dello Shaykh Muhyiddîn ibn `Arabî. Nel capitolo delle "Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah" di cui presentiamo la traduzione viene sottolineata la loro importanza non solo all'inizio del cammino iniziatico effettivo, cioè al momento della "rinuncia alla mente", che, come afferma René Guénon può aver luogo allorché l'iniziato prende effettiva coscienza della impotenza di ogni facoltà discorsiva di fronte alle realtà sopraindividuali, ma, anche nelle ulteriori tappe del cammino iniziatico. In un certo senso lo sconcerto rappresenta un elemento "solvente", che si contrappone e bilancia l'effetto "coagulante" delle certezze che l'iniziato acquisisce nel corso della sua via di realizzazione, e pertanto impedisce la cristallizzazione e l'arresto mantenendo invece l'iniziato in continuo "movimento". Come precisa Muhyiddîn ibn `Arabî nel terzo capitolo dei suoi "Fusûs al-Hikam", questo movimento in realtà non è rettilineo bensì circolare: "è caratteristico di chi è sconcertato andare in giro ed il movimento circolare intorno al polo (*qutb*), dal quale non si allontana...; ora, chi esegue un movimento circolare non ha un punto di partenza, nel qual caso sarebbe legato al "da" (*min*), né un punto di arrivo, nel qual caso sarebbe sotto l'autorità del "verso" (*ilâ*)". Invero, come lo stesso autore afferma più oltre: "...la realtà in se stessa non ha un punto estremo a cui fare tappa e la guida sta appunto nel fatto che l'uomo venga condotto allo sconcerto e sappia che la realtà è sconcerto: lo sconcerto è instabilità e movimento ed il movimento è vita!" (ibidem, cap.25).

Al suo grado più elevato lo sconcerto nei confronti del principio si identifica alla conoscenza del principio, come viene affermato nel capitolo 430 delle "Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah": "Chiunque è sconcertato è arrivato, e chi è orientato si è allontanato (*kullu man hâra wasala wa-lladhî ihtadâ infasala*) ... arrivare allo sconcerto riguardo al Vero è lo stesso che arrivare ad Allahma chi sostiene che si tratta solo di sconcerto resta sconcertato, mentre chi sostiene che lo sconcerto è una guida arriva!".

che viene denominato "contemplazione" (*mushahâdah*)²; l'argomentazione razionale in effetti distoglie dalla contemplazione (e pertanto esse vanno considerate due vie distinte).

D'altra parte la prova tradizionale (*ad-dalîlu-s-sam`iyy*) allude all'Essenza ma non è esplicativa³.

L'argomentazione razionale preclude di comprendere la realtà (*haqîqah*) della Sua Essenza mediante la "proprietà immutabile" (*as-sifatu-th-thubûtiyyatu-n-nafsiyyah*) secondo la quale Egli, in Se stesso, è (*allatî huwa subhânahu-fi nafsi-hi `alayhâ*)⁴, in quanto la ragione con la sua riflessione non può comprendere che degli Attributi e nient'altro⁵. E questa la chiamano conoscenza!

2) Il termine arabo "*mushahâdah*" è l'infinito della terza forma del verbo "*shahida*" essere testimone ed è caratteristico della terza forma verbale di indicare una comunanza o una opposizione, nella azione o nello stato espressi dalla radice verbale, tra il soggetto ed un'altra persona o cosa che costituisce il complemento oggetto; pertanto il termine "*mushahâdah*" si applica ad una contemplazione che lascia sussistere la dualità tra soggetto e oggetto, mentre per la contemplazione che arriva alla identificazione viene impiegato il termine "*shuhûd*", che nel suo significato più elevato corrisponde alla "visione del Vero per mezzo del Vero" (*ru'yatu-l-haqqi bi-l-haqq*) (cfr. "*Kitâbu-t-Ta`rifât*" di Jurjâni).

In diversi punti delle sue opere ibn `Arabî definisce la contemplazione (*mushahâdah*) come la visione del "testimone" (*shâhid*) che risiede nel cuore: questo "testimone" a cui fa riferimento il versetto . "Colui che possiede una evidenza da parte del suo Signore e che è seguito da un testimone da parte Sua..." (Cor.XI-20), è nella sua realtà essenziale ciò che il cuore del contemplante (*mushâhid*) riesce ad afferrare della forma del contemplato (*mashhûd*), e persiste nel cuore del servo anche dopo che questi si è ritirato dal "*maqâm*" della contemplazione.

Inoltre la contemplazione è condizionata da una preesistente conoscenza teorica della realtà che viene contemplata (*al-`ilm bi-l-mashhûd*), la quale di conseguenza deve presentare per colui che contempla un "segno di riconoscimento" (*alamah*): a questo riguardo ibn `Arabî fa l'esempio della manifestazione (*tajalli*) divina nell'aldilà, in occasione della quale molti uomini non riconosceranno il loro Signore nell'aspetto in cui Si presenterà loro; solo quando Egli Si presenterà loro sotto quell'aspetto secondo cui essi Lo conoscevano essi Lo riconosceranno e così Lo contempleranno. "La denominazione di "*mushahâdah*" viene applicata a tre differenti condizioni: I) la contemplazione della manifestazione (*khalq*) nel Vero (*haqq*), cioè la contemplazione dell'unità di ogni cosa esistente, la quale è la prova stessa dell'Unità del Vero; II) la contemplazione del Vero nella manifestazione, cioè la visione dell'aspetto (*wajh*) di Allah che c'è in ogni cosa ; III) la contemplazione del Vero senza la manifestazione, di cui un esempio è costituito dalla contemplazione del Signore nell'aldilà. Nessuna di queste tre condizioni trascende l'apparente distinzione tra "*haqq*" e "*khalq*" e pertanto la contemplazione, così intesa, non permette di cogliere l'Essenza del Principio, che trascende tutte le distinzioni e determinazioni.

3) Le prove tradizionali sono costituite dalle formulazioni inerenti ad Allah contenute nel Corano o comunque trasmesse tradizionalmente, alle quali il musulmano è tenuto a credere quand'anche esse siano razionalmente incomprensibili. Tra i vari esempi riportati dal nostro autore citeremo il seguente: da un lato il Corano (LIII-8) afferma l'avvicinarsi di Muhammad, su di lui il Saluto e la Pace, al suo Signore, dall'altro l'argomentazione razionale nega ad Allah il limite e la distanza (cfr. "*Al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*", cap.2] Ma proprio per la loro natura sconcertante le prove tradizionali non sono incompatibili con la contemplazione, potendo invece costituire un punto di partenza per la rinuncia al mentale.

4) In un altro punto della sua opera ibn `Arabî precisa che: "...il Vero non ha che una sola proprietà immutabile o una sola qualità propria affermativa; non è ammissibile che ne abbia due o più, poiché se così fosse la Sua Essenza sarebbe composta da esse, ma al Suo riguardo non è possibile concepire alcuna composizione (*tarkîb*)" [ibidem cap.19].

5) Nell'opera intitolata "*Kitâbu-l-masa' il*", ibn `Arabî afferma: "... la ragione ha una luce e la fede ha una luce: la luce della ragione giunge fino alla conoscenza dell'esistenza di Allah,

D'altra parte il Legislatore ha attribuito a Se stesso delle realtà (*umûr*) con cui ha caratterizzato Se stesso e che le argomentazioni razionali non possono cogliere se non con una interpretazione remota (*ta'wîl ba'id*), la quale può corrispondere al significato inteso dal Legislatore, come può non corrispondervi.

Ne consegue pertanto la necessità dell'accettazione (*tasdîq*) e della fede in ciò con cui Egli ha caratterizzato Se stesso, in quanto le prove sussistono presso di Lui, data la veridicità di queste comunicazioni (*akhbâr*) da parte Sua; Egli stesso infatti le ha comunicate di Sua autorità (*'an nafsîhi*) nei Suoi Libri o per il portavoce dei Suoi Inviati.

La contrapposizione di queste realtà (*umûr*) tra di loro, assieme all'esigenza di conoscere la Sua Essenza, oppure l'unione tra questi due tipi di prove, razionali e tradizionali, tutto ciò porta allo sconcerto.

Gli Uomini dello sconcerto sono dunque coloro che riflettono su queste prove e le approfondiscono al massimo, finché questa riflessione non li riduce alla impotenza (*'ajz*) ed allo sconcerto riguardo a Lui, siano essi Profeti o "credenti sulla parola" (*siddîqûn*)⁶. Lo stesso Profeta Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salât* e la Pace, diceva: "Allahumma, aumenta il mio sconcerto al Tuo riguardo!", ed ogni volta che Allah, il Vero, accresceva la sua scienza riguardo a Lui, questa stessa scienza gli accresceva lo sconcerto.

Ma di questi Uomini fa parte soprattutto la gente dello svelamento (*kashf*), che è sconcertata dall'avvicinarsi (*ikhtilâf*) su di essa delle forme nella visione (*shuhûd*), ed il cui sconcerto è incomparabilmente più grande di quello che colpisce coloro che riflettono sulle prove.

Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salât* e la Pace, dopo aver fatto tutti gli sforzi possibili nel lodare il suo Creatore con ciò che Egli gli aveva rivelato, disse: "Non c'è lode (*thanâ'*) che Ti si confaccia; Tu sei così come Tu lodi Te stesso!"; ed Abû Bakr, il confermatore (*siddîq*), Allah sia soddisfatto di lui, in questo "*maqâm*" [dello sconcerto (*hayrah*)], di cui era uno degli Uomini, disse: "L'incapacità di riuscire a comprendere è una comprensione!, cioè il fatto che tu sappia che Egli è Colui che non è conosciuto, quella è la scienza di Allah l'Altissimo! Dunque la mancanza di scienza al Suo riguardo è la prova della scienza al Suo riguardo!"⁷

l'Altissimo, e del fatto che Egli è potente, Colui che sente, Colui che sa, Colui che vuole e così di seguito per ciò che compete necessariamente alla Divinità (*ulûhiyyah*), per ciò che è lecito e per ciò che è impossibile attribuirle; con la luce della fede si conosce invece l'Essenza del Vero e ciò che Egli stesso Si è attribuito di quanto comporta la comparabilità (*tashbîh*) e l'incomparabilità (*tanzîh*)!"

6) Abbiamo tradotto in questo modo il termine "*siddîq*", che viene comunemente reso come "veridico", basandoci sulla definizione che dà ibn 'Arabî nel cap.73 delle "*Al-Futûhâtû-l-Makkiyyah*": "... Allah, l'Altissimo, ha detto riguardo a coloro che credono in Allah e nel Suo Inviato: "...costoro sono *as-siddîqûn*" (Cor.LVII-19). *As-siddîq* è colui che crede in Allah e nel Suo Inviato sulla parola di colui che comunica (*mukhbîr*) e su nessun'altra prova (*dalîl*) oltre la luce della fede che egli trova nel suo cuore, la quale gli impedisce che una esitazione o un dubbio si insinuino in lui al riguardo delle parole dell'Inviato che comunica..."

7) A questo riguardo si può citare il seguente brano del commentario di Shankaracharya alla *Kêna Upanishad*, tradotto da René Guénon alla fine del capitolo XV de "L'uomo ed il suo divenire secondo il Vedanta": "... Chiunque di noi comprenda queste parole (nel loro vero

Invero Allah ci ha ingiunto la scienza del Suo Tawhîd⁸, ma non la scienza della Sua Essenza, che ci ha anzi vietato dicendo: "...e Allah vi mette in guardia contro Se stesso!" (Cor.III-28). E lo stesso Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salât* e la Pace, ha proibito la meditazione (*tafakkur*) sull'Essenza di Allah l'Altissimo: come è infatti possibile pervenire alla conoscenza dell'Essenza di Colui a cui nessuna cosa è simile?

Allah l'Altissimo, ingiungendo la scienza del Suo Tawhîd ha detto: "Sappi che non c'è Dio se non Allah!" (Cor.XLVII-19); quindi ciò che è stato ordinato per legge è la Sua conoscenza in quanto Egli è Dio, e cioè la conoscenza degli Attributi che necessariamente, come Dio, Egli deve avere e per i quali differisce da chi non è Dio e da ciò che viene deificato.

Quanto ad Allah, non Lo conosce che Allah!

Per la gente della riflessione e per la gente dello svelamento sussistono quindi le prove razionali ineccepibili che Egli è un Dio unico: non c'è dunque Dio se non Lui!

Dopo questa prova razionale del Suo Tawhîd e la scienza razionale innata (*al-`ilmu-d-daruriyyu-l-`aqliyy*) della Sua esistenza, abbiamo visto che la gente della Via di Allah, l'Altissimo, siano essi Inviati, Profeti o Intimi di Allah, apporta delle realtà (*umûr*) riguardanti la conoscenza degli Attributi di relazione (*nu`ût*) divini, che le argomentazioni razionali traspongono (*ahâlat*), ma della cui validità sono garanti le parole profetiche e le comunicazioni divine.

Ora, la gente della via studia i significati (*ma`ânî*) di queste cose per ottenere da esse qualcosa di differente dalla gente della speculazione, che invece si ferma laddove la portano i suoi pensieri, malgrado la sua certezza nella veridicità di queste comunicazioni.

La gente della via, al contrario, dice: "Noi sappiamo che vi è un altro grado (*tawr*), al di là del grado di comprensione che la ragione da sola riesce ad ottenere, il quale appartiene ai Profeti; ed i più grandi tra gli Intimi di Allah ricevono anch'essi queste realtà (*umûr*) che discendono su di loro riguardo alla Maestà Divina!".

Per ottenere ciò questo gruppo (*tâ'ifah*) si adopra per mezzo dei ritiri spirituali (*khalwât*) e per mezzo degli "*adhkâr*"⁹ che sono stati prescritti per

significato): "Io non Lo conosco e tuttavia Lo conosco", quegli Lo conosce veramente. Da colui che pensa che Brahma è non compreso (da una facoltà qualunque), Brahma è compreso...; ma colui che pensa che Brahma è compreso (da qualche facoltà sensibile o mentale) non Lo conosce affatto. Brahma (in Se stesso, nella Sua incomunicabile essenza) è sconosciuto a coloro che Lo conoscono... ed è conosciuto a coloro che non Lo conoscono affatto...".

8) Sull'espressione "*et-Tawhîd*", che può essere adeguatamente tradotta come "la dottrina dell'Unità", si veda l'articolo di René Guénon dedicato a questo argomento e pubblicato nel numero 50 della Rivista di Studi Tradizionali.

9) Il termine "*adhkâr*" è il plurale di "*dhikr*", che significa letteralmente ricordo, menzione, e nel linguaggio tecnico dell'esoterismo islamico si applica a particolari riti iniziatici che, analogamente ai "mantra" della tradizione indù, possono essere il supporto esteriore dell'incantazione. A questo riguardo si veda il capitolo XXIV di "Considerazioni sulla via iniziatica" di René Guénon, ed anche la traduzione del trattato dello Sheikh at-Tadili intitolato "La vie traditionnelle c'est la sincérité", pubblicata dalle Edizioni Studi Tradizionali.

la purezza dei cuori e per la loro purificazione dalla lordura del pensiero (*fikr*).

Poiché il pensatore non riflette che sulle cose contingenti (*muhdathât*) e non sull'Essenza del Vero e su ciò che è necessario che Esso sia in Se stesso, il che è ciò che si chiama Allah, il pensatore, dicevo, non riesce a trovare una proprietà affermativa (*sifatun ithbâtin nafsiyyah*). Allora egli si mette a riflettere su ogni attributo che il contingente possibile (*al-muhdathu-l-mumkin*) può ricevere, e lo nega ad Allah, affinché il regime (*hukm*) di quell'attributo, che è inseparabile dal possibile contingente (*al-mumkinu-l-hâdith*), non sia strettamente legato anche a Lui, analogamente a ciò che fanno certi speculativi tra i teologi (*mutakallimûn*) riguardo a delle realtà che essi affermano e che respingono, sia per il presente che per il nascosto (*shâhidan wa ghâ'iban*), [cioè sia riguardo alla manifestazione (*khalq*) che al Vero]¹⁰

Non è ammissibile che l'Essenza del Vero abbia in comune con il possibile un attributo, in quanto ogni attributo da cui è qualificato il possibile o cessa di esistere al venire meno di ciò che qualifica, come gli attributi del "proprium" (*sifâtu-n-nafs*), o malgrado la persistenza del possibile, come nel caso degli attributi dei concetti (*sifâtu-l-ma`ânî*)¹¹.

Se dunque ognuno di quegli attributi è possibile, quando i teologi respingono (le argomentazioni razionali) sia per il presente che per il nascosto, invero attribuiscono a Colui la cui esistenza è necessaria in se stessa ciò che è in se stesso possibile¹², ma Colui la cui Esistenza è necessaria in se stessa non ammette ciò che può esserci come può non esserci.

Se dunque è sbagliato attribuirgli quell'attributo, per ciò che concerne la sua realtà essenziale (*haqîqah*), non resta che la comunanza nel termine (*lafzh*). Poiché è falsa l'associazione (*ishtirâk*) nella definizione (*hadd*) e nella realtà essenziale, una sola definizione non potrà mai comprendere insieme

10) La critica di ibn `Arabî è qui rivolta in modo particolare ai teologi Ash`ariti, i quali respingevano le argomentazioni razionali sia per il manifestato che per il Principio. Secondo questi teologi dalla constatazione che tra gli esseri contingenti non ve ne è alcuno che sia sapiente per se stesso consegue, per ragionamento induttivo, che non c'è sapiente se non per una qualità aggiunta alla sua essenza, qualità chiamata scienza. D'altra parte essendo Allah sapiente è necessario che Egli abbia scienza e che questa scienza sia un attributo aggiunto alla Sua Essenza; ma se così fosse, trattandosi di attributi di perfezione, la perfezione dell'Essenza dipenderebbe da questi Attributi e quindi la Sua perfezione sarebbe qualcosa di aggiunto alla Sua Essenza, di per se stessa imperfetta. Di conseguenza questi teologi rifiutavano l'argomentazione induttiva sia per il manifestato che per il Principio ed affermavano che gli Attributi non sono Lui, ma non sono neppure distinti da Lui.

11) Nel capitolo 35 delle "*Al-Futûhât-u-l-Makkiyyah*" ibn `Arabî precisa: "Sappi che gli attributi (*sifât*) sono di due specie: gli attributi personali (*nafsiyyah*) e gli attributi concettuali (*ma`nawiyah*). Gli attributi concettuali, rispetto a colui che ne è qualificato, sono quelli che quando li rimuovi dall'essenza che ne è qualificata, quest'ultima non viene eliminata; gli attributi personali invece sono quelli che quando li rimuovi da ciò che è da loro qualificato, viene eliminato anche quest'ultimo e non gli resta alcuna essenza (*`ayn*)...".

12) Per quanto riguarda i concetti di "esistenza" (*wujûd*) e di "possibile" (*mumkin*) rimandiamo il lettore alle note 4 e 10 della traduzione di brani di un'opera di Muhyiddîn ibn `Arabî pubblicata nel N.49 della Rivista di Studi Tradizionali.

l'attributo del Vero e l'attributo del servo; quindi è sbagliato respingere ciò che essi affermano e respingono sia per il presente che per il nascosto¹³.

Dire che Allah è Sapiente (*`alim*) non è la stessa cosa che dire del possibile contingente che esso è sapiente, per via della definizione della scienza e della sua realtà essenziale; invero l'attribuzione (*nisbah*) della scienza ad Allah è diversa dall'attribuzione della scienza alla creatura (*khalq*), e se la scienza eterna fosse identica alla scienza contingente una sola definizione essenziale comprenderebbe entrambe le scienze, e per l'una sarebbe inammissibile quanto è lecito concepire per l'altra che le è essenzialmente identica. Noi però riscontriamo che la realtà è ben diversa!

Coloro che seguono la via si sforzano di ottenere qualcosa di ciò che le comunicazioni divine hanno apportato riguardo al Vero: essi si mettono a levigare i loro cuori con gli "*adhkâr*", con la recitazione del Corano e facendo piazza pulita della speculazione sulle possibilità (*mumkinât*), dedicandosi invece alla concentrazione (*hudûr*) ed alla vigilanza (*murâqabah*). Inoltre si purificano esteriormente attenendosi ai limiti prescritti dalla legislazione tradizionale, distogliendo ad esempio lo sguardo dalle cose che è proibito guardare, siano esse pudenda od altro, ed indirizzandolo invece alle cose che danno loro discernimento (*istibsâr*) e considerazione (*i`tibâr*); così pure fanno con l'udito, la lingua, le mani, i piedi, il ventre, i genitali ed il cuore: all'esterno non vi sono che questi sette, ed il cuore è l'ottavo. Tutto ad un tratto, allora, l'uomo della via abbandona da se stesso la meditazione (*tafakkur*), in quanto essa costituisce un elemento di dispersione per quella che è la sua cura principale (*hamm*), e si impegna invece nella vigilanza del suo cuore presso la "porta del suo Signore"¹⁴: può darsi che Allah gli apra la porta che dà verso di Lui e gli insegni ciò che non sapeva di quanto sanno gli Inviati e la gente di Allah, e che la ragione da sola non è capace di cogliere e pertanto traspone (*ahâla*).

E quando Allah apre questa porta, a chi è dotato di questo cuore, allora a costui risulta una illuminazione (*tajallî*)¹⁵ divina, la quale gli dà conformemente a quello che è il suo regime (*hukm*)¹⁶. Egli attribuisce allora

13) I teologi Ash`ariti rifiutavano le argomentazioni razionali in merito agli Attributi, ma consideravano questi come qualcosa di aggiunto all'Essenza, attribuendo quindi al Vero le caratteristiche del "possibile". Ed è proprio per aver applicato agli Attributi Divini la definizione degli attributi delle cose manifestate che questi teologi erano costretti a respingere le "prove" razionali, in quanto queste rivelavano le incongruenze derivanti da questa confusione.

14) Nella prefazione delle "*Al-Futûhâtul-Makkiyyah*" è detto: "Invero colui che si prepara (*al-muta`ahhib*), quando è assiduo nel ritiro spirituale (*khalwah*) e nel "*dhikr*", fa piazza pulita del pensiero (*fikr*) e si siede povero, senza possedere nulla, presso la porta del suo Signore, allora Allah, l'Altissimo, gli accorda e gli concede della scienza al Suo riguardo, segreti divini e conoscenze dominicali con cui Egli, Gloria a Lui, ha lodato il Suo servo Khidr, del quale ha detto: "...uno dei nostri servitori a cui abbiamo concesso misericordia da parte nostra. ed a cui abbiamo insegnato una scienza da. presso di noi" (Cor.XVIII-65)".

15) "...sappi che per gli iniziati il "*tajallî*" è ciò che viene svelato ai cuori delle luci delle realtà nascoste (*ghuyûb*)..." (ibidem, cap.206).

16) Il termine arabo "*hukm*" comporta una molteplicità di significati che non è possibile rendere con un'unica parola nelle lingue occidentali; tra i vari significati ricordiamo quelli di "giudizio", "sentenza", "giurisdizione", "regime", "regola", "autorità" e di "funzione predicativa".

ad Allah da parte Sua qualcosa che prima non avrebbe osato attribuirGli; con ciò d'altra parte non Lo qualifica che conformemente a quanto hanno apportato le informazioni (*anbâ'*) divine, ma mentre prima accettava queste ciecamente (*taqlîdan*), ora apprende ciò per uno svelamento (*kashf*) corrispondente, che gli conferma quanto avevano espresso i Libri fatti discendere e quanto era venuto per il tramite delle parole degli Inviati, su di loro la Pace.

Prima queste cose le profferiva per fede, affermandole senza realizzarne il significato e senza fare loro aggiunte; ora invece, in se stesso, applica quelle espressioni ad Allah, l'Altissimo, per scienza verificata in virtù di quella realtà (*amr*) che si è manifestata (*tajalla*) a lui. Quindi egli "è" conformemente a ciò che gli conferisce quella realtà, e conosce il significato di ciò che profferisce e quale è la sua realtà essenziale (*haqîqah*). Alla prima illuminazione egli già si immagina di essere arrivato alla meta e di possedere la realtà (*amr*) e crede che dopo di questo non ci sia da cercare altro che la sua persistenza. Ma poi gli si presenta un'altra illuminazione, con un altro regime (*hukm*), diverso da quello della prima: Colui che si manifesta (*al-mutajalli*) però è unico, non c'è dubbio, e quindi il Suo regime in essa dovrebbe essere il regime della prima!

In seguito le illuminazioni si susseguono su di lui, con la diversità dei loro regimi al Suo riguardo, ed egli a quel punto capisce che la realtà non ha un estremo (*nihâyah*) a cui fare tappa e che la Verità essenziale divina (*al-inniyyatu-l-ilahiyyah*) non è qualcosa che egli possa comprendere¹⁷. Egli capisce inoltre che non è concepibile che il Sé (*huwiyyah*) si manifesti (*tatajalla*) a lui, anche se è l'essenza di ogni illuminazione (*tajalli*). Si accresce quindi il suo sconcerto, ma in esso vi è anche delizia (*ladhdhah*); e questo sconcerto è incomparabilmente più grande di quello della gente dedita ai pensieri.

Questi ultimi non cessano di pensare sugli esseri creati (*akwân*) e certo debbono essere sconcertati ed impotenti. Gli altri invece si elevano al di sopra degli esseri creati e non resta loro visione (*shuhûd*) che in Lui, ed è Lui quindi ciò che viene da loro testimoniato (*mashhûd*). Così è la Realtà! Il loro sconcerto quindi, dovuto alla diversità delle illuminazioni, è più intenso dello sconcerto di coloro che riflettono sulle apparenti incongruenze delle indicazioni (*dalâlât*) al Suo riguardo.

Quindi la frase del Profeta Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salât* e la Pace, e di chiunque come lui dica da questo "*maqâm*": "Accresci il mio sconcerto al Tuo riguardo!" è una richiesta che le illuminazioni continuino ininterrottamente.

17) L'affermazione che la realtà non ha un estremo a cui fare tappa ricorre anche nel capitolo dei "*Fusûs al Hikam*" dedicato alla saggezza del Verbo di Mosé, ove le fa da corollario l'affermazione che la guida divina consiste nel fatto che l'uomo sia portato allo sconcerto. Nella traduzione di Titus Burckhardt, intitolata "La sagesse des Prophètes", il significato della frase è completamente travisato, in quanto la prima affermazione viene riferita a ciò che la precede e non a ciò che segue ed è stata pertanto tradotta in questo modo: "...lo stato di ignoranza. essendo in se stesso indefinito, senza termine d'arresto" (cfr. pag.155 della prima edizione).

La differenza tra lo sconcerto della gente di Allah e lo sconcerto della gente della riflessione è questa: colui che è caratterizzato dalla ragione recita i versi:

"In ogni cosa c'è un segno (ayah) che indica che Egli è unico";

chi invece ha l'illuminazione recita quanto a questo riguardo sosteniamo noi:

"In ogni cosa c'è un segno che indica che Egli è identico ad essa!".

Tra i due c'è la stessa differenza che c'è fra questi due versi.

Non c'è che Allah nell'esistenza, e non conosce Allah se non Allah! Di questa verità essenziale (*haqîqah*) parlava chi diceva: "Io sono Allah!", come Abû Yazîd¹⁸, e "Gloria a me!", come altri degli Uomini di Allah dei tempi passati, di cui queste sono alcune citazioni.

Chi giunge allo sconcerto, di entrambi i gruppi, è arrivato (*wasala*)¹⁹. Sennonché, oggi, i nostri compagni trovano la massima pena nel fatto di non poter trasmettere ciò che è necessario trasmettere al Suo riguardo, Gloria, a Lui, come invece facevano i Profeti, su di loro la Pace. Quanto sono immense quelle illuminazioni!

Ciò che li trattiene dal profferire riguardo a Lui, l'Altissimo, ciò che hanno detto i Libri fatti scendere da Allah e gli Inviati, su di loro la Pace, è la mancanza di equanimità da parte dei dottori della legge (*fuqahâ'*) e delle autorità che li ascoltano, poiché questi si precipitano a tacciare di miscredenza (*kufr*) chiunque apporti qualcosa di simile a ciò che hanno apportato riguardo ad Allah i Profeti, su di loro la Pace.

Essi, in questo modo dimenticano il significato del detto dell'Altissimo: "Invero voi avete nell'Inviato di Allah un esempio eccellente!" (Cor.XXXIII-21); così pure il fatto che il Signore disse a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salât* e la Pace, menzionando gli Inviati ed i Profeti, su di loro la Pace: "...essi sono coloro che Allah ha guidato, prendi dunque come modello la loro guida!" (Cor.VI-90).

I "dottori della legge" chiudono questa porta per via di coloro che hanno false pretese, e fanno benissimo; ma per coloro che sono veridici (*sâdiqûn*) non vi è in ciò alcun danno, in quanto un discorso ed un modo di esprimersi di questo genere non è indispensabile!

A loro basta ciò che è stato riferito a questo riguardo da Muhammad, l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salât* e la Pace. Essi fanno quindi in modo che (queste espressioni riguardo ad Allah) discendano (*yuridûn*)²⁰ su di loro e trovano ristoro in esse, che si tratti di stupore (*ta`ajjub*), gioia (*farah*), riso (*dahk*), contentezza (*tabashbush*), discesa (*nuzûl*), compagnia (*ma`iyyah*), amore (*mahabbah*), brama (*shawq*) e simili, che se anche il "*wali*" fosse il solo ad accennare ad esse, sarebbe comunque tacciato di miscredenza e forse anche ucciso!

18) Su Abû Yazîd, o Bayazîd, al-Bistâmî, celebre Sûfî del IX secolo, si possono consultare i capitoli che gli dedica Farîd ad-dîn al-Attâr nel suo "*Tadhkiratu-l-awliyâ'*", tradotto in italiano con il titolo "Parole di Sufi" ed. Boringhieri, Torino, 1984.

19) Cfr. la nota 1, ove è riferita una analoga espressione tratta dal capitolo 430 delle "*Al-Futûhât-u-l-Makkiyyah*".

20) L'espressione fa riferimento al termine tecnico "*wârid*", che ibn `Arabî così definisce: "Per gli iniziati e per noi il *wârid* è quanto perviene al cuore di ogni Nome divino.."

La maggior parte dei "letteralisti" (*'ulamâ' ar-rusûm*) non ha scienza di ciò, né per "gusto" (*dhawq*) né per "bevuta" (*shurb*)²¹, e ne nega la possibilità anche per i Conoscitori (*'arifûn*), perché è invidiosa di loro.

Se veramente fosse impossibile applicare ad Allah certe espressioni Egli stesso non le avrebbe applicate a Sé, né a loro volta le avrebbero impiegate i Suoi Inviati, su di loro la Pace.!

Ma l'invidia impedisce ai "letteralisti" di capire che stanno confutando il Libro di Allah e ponendo un divieto alla misericordia di Allah di raggiungere alcuni dei Suoi servitori! E la maggioranza del volgo segue i "dottori della legge" in questo rifiuto, credendo loro ciecamente; non però la minoranza, per lode di Allah!

Quanto ai re, ciò che prevale su di loro è il fatto di non arrivare alla contemplazione (*mushahâdah*) di queste realtà (*haqâ'iq*), perché sono occupati in ciò verso cui sono spinti: essi quindi coadiuvano i "letteralisti" in ciò che questi sostengono, ad eccezione di pochi di loro che invece dubitano dei "letteralisti" in questo, poiché vedono la loro dedizione ai beni caduchi di questo mondo, dei quali non possono fare a meno, il loro ardore per il prestigio ed il comando ed il loro accordo con gli obiettivi dei re riguardo a ciò che non è lecito!

I sapienti per Allah restano soggetti alla mortificazione (*dhull*) dell'impotenza (*'ajz*) e dell'impedimento (*hasr*) con costoro (i "letteralisti"), come l'Inviato che viene tacciato di menzogna dalla sua gente, nessuno di loro credendo in lui.

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salât* e la Pace, non cessò di vegliare finché non scese il versetto: "...ed Allah ti proteggerà dagli uomini!" (Cor.V-67).

Rifletti dunque su ciò che deve sopportare, in se stesso, il sapiente per Allah! Gloria a Colui che ha reso ciechi gli sguardi dei "letteralisti", poiché essi hanno abbracciato l'Islâm, sono sottomessi e credono in ciò in cui, nello stesso tempo, non credono!

Allah ci ha messo tra coloro che conoscono gli uomini per mezzo del Vero e non tra coloro che conoscono il Vero per mezzo degli uomini!

"La lode spetta ad Allah, il Signore dei mondi!" (Cor.XXXVII-182).

"ed Allah dice il vero ed Egli è Colui che guida sulla retta via" (Cor.XXXIII-4).

Traduzione e note di Placido Fontanesi

Pubblicato nella *Rivista di studi tradizionali*, Torino, 1980, pp. 71-85

21) Nel capitolo 248 viene precisato: "Sappi che il gusto (*dhawq*) per gli iniziati è il principio degli elementi dell'illuminazione (*tajallî*) ed è uno stato (*hâl*) che coglie di sorpresa il servitore nel suo cuore; quando esso persiste per due o più respiri (*nafas*), allora diventa bevuta (*shurb*)...".