

Presentiamo (nella traduzione dal francese di Omar Montano) la parte iniziale della versione commentata da Michel Vâlsan di un trattatello che fa parte degli scritti 'minori' di Muhy d-Dîn Ibn Arabî, nel quale il 'sommo Maestro' dell'esoterismo islamico espone in forma condensata l'essenziale del suo insegnamento riguardante i mezzi del lavoro spirituale per la realizzazione di una delle più elevate categorie iniziatiche, gli Abdâl (letteralmente, i santi 'Sostituti'). Il titolo completo del trattato è: "L'ornamento degli Abdâl, e ciò che se ne manifesta in fatto di conoscenze e stati spirituali" (*Hilyatu-l-Abdâl wa mâ yazharu 'anhâ mina-l-ma'ârifi wa-l-ahwâl*). La versione francese di riferimento s'intitola *La parure des Abdâl*, ed è stata pubblicata nel 1992 da Les Editions de l'Œuvre. Il testo arabo si trova attualmente pubblicato all'interno delle *Rasâ'il di Ibn 'Arabî* (pagg. 507-513 dell'edizione della *Dâr sâdir di Beirut*, anno 1997), anche se dobbiamo notare che si tratta di un testo non molto affidabile, e comunque differente da quello utilizzato da Michel Vâlsan per la sua traduzione. Nella sua introduzione Vâlsan fa notare come la nozione di *hilya* ('ornamento') non sia una figura di stile, ma sia piuttosto legata al termine tecnico *tahally*, proveniente dalla stessa radice h-l-w, con significato letterale di 'adornarsi'; applicato alla realizzazione iniziatica, per *tahally* si deve intendere l' 'appropriarsi delle qualità divine' (*al-ittisâfu bi-l-akhlâqi l-ilâhiyya*), o anche il 'caratterizzarsi per mezzo dei Nomi divini' (*at-takhalluq bi-l-asmâ'*). Il trattato si sviluppa in diversi capitoli. Dopo la parte iniziale, di cui si presenta una traduzione parziale dal testo in francese insieme alle note di Michel Vâlsan, seguono infatti quattro capitoli la cui materia è stata ripresa nelle *Futûhât di Ibn Arabî*, e che sono intitolati 'Il Silenzio' (*as-samt*), 'La Solitudine' (*al-'uzla*), 'La Fame' (*al-jû'*), e 'La Veglia' (*as-sahar*).

*

L'ornamento degli Abdâl (*Hilyatu-l-Abdâ*)

di Ibn Arabî

(parte iniziale)

traduzione

Nella notte di lunedì 22 del mese di Jumâdâ-l-Ulâ, nell'anno 599, trovandomi alla tappa di El-Mâyah a Tâif,¹ in occasione della visita devota che avevamo fatto (alla tomba) di Abdallah Ibn Abbâs, cugino del Profeta, ho indirizzato ad Allâh una 'richiesta di consiglio',² a causa dei miei compagni Abû

¹ Località a 75 miglia a sud-est di Mecca. Il nome della luogo non è certo; un manoscritto riporta Alu Umayyah [e il testo stampato nelle *Rasâ'il* indica Al-Mayah a Tâ'if.].

² Si tratta del rito della *salât istikhâra*, che si può definire come una domanda rivolta a Dio di guida nella scelta di ciò che è migliore, sia di fronte ad una alternativa che ad una decisione da prendere. La regola tradizionale prevede che una tale domanda sia preceduta da una preghiera di due *raka'ât* (la *rak'a* è l'unità fondamentale delle formule e dei gesti di cui si compone la preghiera legale, chiamata *salât*). La risposta provvidenziale può essere ottenuta in diversi modi, e tra questi attraverso una ispirazione chiaramente percepita, per una evidenza della soluzione migliore, o attraverso un aiuto che abbia luogo nel corso delle cose, pur non manifestandosi distintamente. Un caso di risposta particolare è ottenuta

Muhammad Badr ibn Abdallah al-Habashî (l'Abissino),³ affrancato da Abû-l-Ghanâ'im ben Abî-l-Futûh al-Harrânî, e Abû Abdallah Muhammad ben Khâlîd es-Sadafî at-Tilimsânî (di Tlemcen), che Allâh sia propizio ad entrambi, che mi hanno domandato di redigere per loro, in questi giorni di visita devota, qualche insegnamento dal quale potevano trarre profitto nella Via verso la vita futura. Dopo aver compiuto la mia 'richiesta di consiglio', ho scritto il presente diario (*kurrâsa*), che ho intitolato "L'ornamento degli *Abdâl* e ciò che se ne manifesta in fatto di conoscenze e stati spirituali"⁴; esso potrebbe esser di aiuto, a loro come ad altri, sul cammino della felicità, oltre ad essere un testo sintetico trattante delle differenti modalità della volontà spirituale (*al-irâda*). E per questo noi domandiamo sostegno e aiuto all'Esistenziatore dell'universo!



Sappi che l'Autorità (*al-hukm*)⁵ è frutto della saggezza (*al-hikma*), e che la Scienza (*al-'ilm*) è frutto della conoscenza (*al-ma'rifa*).⁶ Colui che non ha saggezza non ha Autorità, colui che non ha

consultando il Corano, aprendolo 'a caso' e leggendo un versetto (a questo proposito esistono modalità diverse di *fa'l*).

³ Questi è un personaggio di primaria importanza tra i discepoli e compagni dello *Sheikh al-Akbar*, che lo nomina anche in altri scritti. A lui Ibn Arabî ha dedicato *Mawâqî' an-Nujûm* (Il tramonto degli Astri), *Kitâb Inshâ ad-dawâ'ir wa-l-jadâwil* (Il libro delle circonferenze e delle tavole), e *Al-Futûhât al-Makkiyya* (Le Rivelazioni della Mecca).

⁴ Gli *Abdâl* costituiscono uno delle più elevate categorie iniziatiche. Sono detti essere in numero costante di sette. Rappresentanti dei sette Poli celesti nei sette Climi terrestri, e ognuno risiede in un Clima che governa. Altre indicazioni sulle loro caratteristiche iniziatiche si troveranno alla fine del testo.

⁵ Senza entrare in spiegazioni troppo complesse, è possibile precisare che l'Autorità o il Potere di decisione che qui indica il termine *hukm*, e che eccezionalmente possiedono alcuni *awliyâ'*, fa parte degli attributi della profezia legiferante che possono essere 'ereditati' (vedi *Futûhât*, cap. 158, 159 e 270). Questo potere implica una certa formulazione di 'ordine' (*amr*) e di 'divieto' (*nahy*), le cui modalità possono essere molto diverse.

⁶ Nella terminologia tecnica di Muhy d-Dîn, che è d'altronde conforme alla parola coranica e all'insegnamento del Profeta, la Scienza è superiore alla Conoscenza. La prima è collegata al grado 'divino' (*ilâhî*), la seconda al grado 'dominicale' (*rabbânî*), da cui viene stabilita la superiorità iniziatica del 'sapiente' (*al-'âlim*) rispetto al 'conoscitore' (*al-'ârif*). Presso alcuni maestri il senso di queste espressioni è rovesciato: Muhy d-Dîn, che segnala la cosa, non vi scorge uno ostacolo ineluttabile, a condizione di capire bene la differenza delle realtà così designate (Vedi *Mawâqî' an-Nujûm*, II° grado, e *Futûhât* cap. 177). Facciamo notare che tutto ciò concerne solamente la conoscenza esoterica, e che di conseguenza per ciò che riguarda le definizioni di 'scienza' e di 'sapiente' non è possibile fare nessuna confusione con la 'scienza' ed i 'sapienti' dell'exoterismo: infatti quest'ultimi, anche se si chiamano con lo stesso nome, non sono che 'sapienti dell'esteriore', '*ulamâ' az-zâhir*. D'altronde le nozioni di 'scienza' e di 'conoscenza' nello stesso dominio esoterico non si pongono in un rapporto simile a quello tra 'scienza teorica' e 'conoscenza intuitiva', ma stanno ad indicare due gradi qualitativamente differenti (che presso Muhy d-Dîn sono espressi rispettivamente dagli aggettivi 'divino' e 'dominicale') della conoscenza

conoscenza non ha Scienza. Colui che possiede l’Autorità e la Scienza (*al-hakîm al-‘âlim*) si innalza ‘per Allâh’ (*li-Llâhi qâ’im*), e colui che ha la saggezza e la conoscenza (*al-hakîm al-‘ârîf*) resta ‘attraverso Allâh’ (*bi-Llâhi wâqîf*): le genti d’autorità e sapienti sono così dei *lâmiyyûn* (aventi come emblema la lettera *lâm*) mentre i saggi-conoscitori sono dei *bâ’iyyûn* (aventi come emblema la lettera *bâ*).⁷

Mentre l’asceta (*az-zâhid*) si compiace nel rinunciare al mondo, colui che si affida a Dio (*al-mutawakkil*) riposa interamente sul suo Signore, l’aspirante (*al-murîd*) ricerca i canti spirituali e l’entusiasmo annichilente, l’adoratore (*al-‘âbid*) è tutto con la sua devozione ed il suo sforzo, e il saggio-conoscitore (*al-hakîm al-‘ârîf*) esercita la sua forza di spirito (*al-himma*) e si concentra sul fine, ecco che quelli che sono investiti dell’Autorità e possiedono la Scienza (*al-hakîmûn al-‘âlimûn*) restano nascosti nell’invisibile e non li conosce né il ‘conoscitore’, né l’‘aspirante’, né l’‘adoratore’, come non li percepisce né l’‘affidato a Dio’, né l’‘asceta’! L’asceta rinuncia al mondo per ottenerne il prezzo, colui che si affida si rimette al suo Signore per raggiungere il suo disegno, l’aspirante ricerca l’entusiasmo per abolire la tristezza, l’adoratore agisce con zelo nella speranza di accedere alla ‘prossimità’, il conoscitore saggio mira attraverso la sua forza di spirito all’‘arrivo’, ma la Verità non si svela che a colui che cancella la sua propria traccia e perde perfino il suo nome! La conoscenza è velo sul Conosciuto, e la saggezza una porta vicino alla quale ci si ferma; allo stesso modo tutti gli altri modi spirituali sono dei ‘mezzi’ (*asbâb*) come le ‘lettere’; e tutte queste cose non sono che ‘debolezze’ (*‘illa*) che accecano gli sguardi e spengono le luci.⁸ Perché se non vi fossero i Nomi, il Nominato apparirebbe, se non vi fosse l’amore, l’unione⁹ persisterebbe, se non vi fossero i differenti premi (dati dalla sorte) tutti i gradi sarebbero conquistati, se non vi fosse *Huwiyya* (il Sé supremo), l’*Anniyya* (il Me supremo)¹⁰ apparirebbe, se non vi

iniziatica effettiva. L’accezione generalizzata in senso exoterico e teorico dei termini ‘*âlim* e ‘*ilm* rappresenta certamente la causa che ha portato gli autori esoterici a dare ai termini ‘*ârîf* e *ma’rîfa* un senso che indica in generale il conoscitore e la conoscenza esoterica ed effettiva, in opposizione con il sapiente e la scienza teorica e ordinaria. Sarà possibile trovare un’esposizione di tali questioni nella traduzione di alcuni testi di Muhy d-Dîn Ibn Arabî sulle ‘Categorie della Conoscenza iniziatica’.

⁷ Sono le due lettere iniziali, in funzione di preposizione, nelle espressioni *li-Llâhi* (‘per Allâh’) e *bi-Llâhi* (‘per mezzo di Allâh’); nella prima Allâh resta ed è il ‘fine’, nella seconda è il ‘mezzo’.

⁸ Il concatenarsi delle idee in questo passaggio è determinata in una certa misura dall’ambivalenza di alcuni termini: ‘*illa* significa allo stesso tempo ‘mezzo’ (o ‘causa’) e ‘debolezza’ (o ‘deficienza’), e nella grammatica *hurûfu-l-‘illa* sono le ‘lettere deboli’: *a, y, w*.

⁹ L’amore (*al-mahabba*) implica il rapporto con ciò che non è in atto (*al-ma’dûm*). A nostro parere, bisogna vedere qui una relazione implicita con l’idea che la creazione ha come causa l’amore di Allâh di esser conosciuto: “Ero un tesoro nascosto. Non era conosciuto, e ho amato di essere conosciuto. Allora creai il mondo, e Mi feci conoscere dalle creature, che Mi conobbero” (*hadîth qudsî*). Senza l’atto creatore promosso dall’amore divino le cose si trovavano nello stato di non-manifestazione principiale, cioè di unione primordiale espressa dal simbolo del Tesoro Nascosto.

¹⁰ Se la *Huwiyya* indica la condizione assolutamente trascendente del Sé Supremo, l’*Anniyya* costituisce la sua affermazione immediata in quanto lo autonomo. In merito agli iniziati della *Anniyya*, e per differenziarli dalla loro caricatura rappresentata dalle ‘Genti della Stupidità iniziatica’ (*ahlu-r-Ru’ûna*) i quali, incapaci di discriminazione intuitiva, scambiano il loro lo naturale per il Se immarcescibile, Muhy d-Dîn dice: “La *Ru’ûna*, o stupidità iniziatica, è l’arrestarsi al carattere naturale, in contrasto con le Genti

fosse *Huwa* (Lui), ci sarebbe *Anâ* (Io), se non vi fosse *Anta* (Tu), si vedrebbe il marchio dell'Ignoranza,¹¹ se non vi fosse la comprensione (ordinaria) si affermerebbe il potere della Scienza (pura): e allora le tenebre sarebbero abolite, e tutte queste pesantissime bestie prenderebbero il volo come uccelli imponderabili nelle esiguità dell'estinzione!

*Al tuo cuore si rivela Colui che non ha mai cessato di risiedere
nell'imperscrutabile mistero del Senza-inizio!
Ma eri tu stesso il velo sul tuo occhio¹²,
benché questo fosse per la virtù stessa della tua similitudine divina.
Allora al cuore appare che Colui che vede
non ha mai cessato di chiamarlo verso Lui!*

Ed è così che venne un Discorso, racchiudendo ogni Parola, e la sua gloria fu manifestata

della *Anniyya* che permangono con la Verità Essenziale che è designata per mezzo di una relazione pronominale ('io'). Le sue Genti sono in ritiro presso la Tavola Custodita, contemplanò il Calamo (la Scienza analitica), guardano il Calamaio (la Scienza sintetica), attingono dalla *Huwiyya*, parlano attraverso l'*Anniyya*, si esprimono affermando l'*Ittihâd*, l'Unione (tra l'io e il Sé, linguaggio metafisicamente improprio ma) che si spiega attraverso il *jars*, linguaggio conciso dettato dalla forza dell'evento spirituale provato" (*Futûhât* cap. 73, domanda 153). A proposito del termine *Anniyya*, c'è da dire che ne abbiamo dato la vocalizzazione più corrente, ma è possibile anche quella di *Inniyya*. Senza poter esaminare nel suo insieme la controversa questione dell'origine di questa parola, è comunque utile sottolineare un aspetto di una certa importanza. Nelle *Futûhât* Muhy d-Dîn stabilisce una relazione con dei termini coranici che giustificherebbe l'altra variante (che di conseguenza trascriviamo): la *Inniyya* di una cosa, nella terminologia iniziatica, è la verità essenziale di questa cosa. Riguardo a Dio questa è (espressa attraverso le parole): *Innî Anâ Rabbuka* («In verità io sono il tuo Signore», Corano XX 12). Riguardo alla creatura perfetta (questa è per mezzo delle parole): *Innî Rasûlu-Llâhi* («In verità io sono l'inviato di Allâh», Corano VII 158). Secondo questi riferimenti la radice di questo termine è dunque *innî* (composto da *inna*, 'in verità, veramente', più la *y* del pronome personale suffisso). Di conseguenza la variante giusta dovrebbe essere *Inniyya*. Per Abdu-l-Karîm al-Jîlî (*Al-Insân al-Kâmil*, cap. 27), la variante corretta è invece certamente *Anniyya*, facendola egli derivare dal termine *anâ* ('io, me'); questo però non permette di spiegare il raddoppio della consonante *n*. Rifacendoci alle dette derivazioni da *innî* e da *anâ* che vengono proposte, si può pensare che il termine *Anniyya* risulti da una combinazione delle due, e più precisamente da una contaminazione della forma primitiva *Inniyya* con il termine *Anâyya* derivato effettivamente da *anâ*, e che indica "il fatto di parlare in proprio nome, dicendo 'io'".

¹¹ Per simmetria con le altre opposizioni indicate prima, e dopo quella esposta in questo stesso passaggio, si deve intendere questa 'ignoranza' (*jahl*) in un senso trasposto, come indicazione di un'estrema indeterminazione della coscienza personale, immediatamente legata alla conoscenza suprema. *Anta*, il Tu, al quale qui si oppone tale 'ignoranza', implica al contrario uno stato di distinzione nel quale le due persone 'io' e 'tu' (le persone 'presenti' nella grammatica) si situano sullo stesso piano individuale, che metafisicamente parlando è il massimo allontanamento dalla realtà universale dal Sé assoluto, che ignora qualsiasi distinzione e determinazione ontologica o personale.

¹² Si tratta dell' 'occhio del cuore'.



Una volta avevamo a Marchena, nella regione andalusa,¹⁴ un compagno che faceva parte dei santi uomini, la cui occupazione era insegnare il Corano. Era un eccellente giurista, conosceva a memoria il corano e gli hadîth, ed era uomo di pietà e di merito, sempre al servizio dei *fuqarâ'*: il suo nome è Abdu-l-Majîd ben Selmah. Mi ha raccontato (possa Allâh essergli propizio) una cosa che gli era occorsa: "Una notte, mentre ero nella camera dove abitualmente faccio le mie preghiere, avevo appena finito le mie orazioni (*hizb*) e avevo posto la testa tra le ginocchia per darmi all'invocazione (*dhikr*) di Allâh; mi accorsi allora che era sopraggiunta una persona, che tolse la stoffa sulla quale pregavo e la rimpiazzò con una stuoia grossolana. Poi questo essere mi disse: 'Fa le tue preghiere su questa stuoia!' Ora, avevo chiuso la porta della mia camera con il catenaccio, ed ero completamente solo; la paura si impadronì di me. L'uomo mi disse: 'Colui che vive nell'intimità di Allâh non si spaventa!' E aggiunse: 'Temi Allâh in qualunque stato!' Allora ebbi un'ispirazione, e gli domandai: 'Oh Sidi, con quale mezzo gli *Abdâl* arrivano ad essere *Abdâr*?' Egli mi rispose: 'Attraverso i quattro mezzi menzionati da Abû Tâlib (al-Makkî) ne *Il Nutrimento (dei Cuori)*: il silenzio, la solitudine, la fame e la veglia.' A quel punto sparì, senza che io sapessi come aveva potuto entrare e uscire, dato che la porta era rimasta sempre chiusa. Tuttavia la stuoia che mi aveva dato era sotto di me." Quest'uomo faceva parte degli *Abdâl*, e il suo nome è Mu'âdh Ibn Ashras, che Allâh sia soddisfatto di lui!¹⁵ Le quattro cose che menzionò sono i pilastri e il supporto di

¹³ [Come già s'è detto, il testo arabo dell'edizione a stampa diffusa attualmente pare differente da quello utilizzato da Vâlsan; questo è vero specialmente per le presenti strofe di poesia, che figurano avere un diverso significato. Si tratta comunque di una versione con ogni evidenza non troppo affidabile, e preferiamo basarci sul lavoro di Vâlsan, che si fondava su di una precedente edizione confrontata con due manoscritti (N.d.t.)]

¹⁴ In arabo *Marchânatu-z-Zaytûn* (Marchena degli Olivi), località vicino a Siviglia, sul Guadalquivir; Muhy d-Dîn aveva abitato a Siviglia dall'età di 8 anni.

¹⁵ Nelle *Futûhât* (cap. 53), questa storia viene riportata con maggiori dettagli: "Mio fratello in Allâh Abdu-l-Majîd ben Selmah, l'*imâm khatîb* della Marchena, un paese andaluso nei dintorni di Siviglia, uomo di zelo e di impegno nelle opere di pietà, nell'anno 586 mi raccontò: 'Una notte, presso la mia abitazione a Marchena, mi trovavo da solo con la porta di casa e della mia stanza chiuse. Stavo facendo la mia orazione notturna, e mentre stavo in posizione seduta, improvvisamente mi apparve un essere che mi salutò, senza che io potessi comprendere come avesse fatto ad entrare; ne ebbi paura ed accorciai la preghiera. Quando feci il saluto finale questi mi disse: Oh Abdu-l-Majîd, chi vive nell'intimità di Allâh non si spaventa! Dicendo così tolse la stoffa che avevo steso e sulla quale facevo le preghiere, la gettò e mise al suo posto una piccola stuoia che aveva con lui; dicendomi: Fa' le tue preghiere su questa stuoia! Poi mi prese, e uscì con me dalla casa e dal paese, portandomi in un posto sconosciuto, così che non sapevo in quale luogo della terra di Allâh mi potessi trovare. Lì ci dedicammo all'invocazione di Allâh, dopo di che mi riportò alla mia casa, dove ero prima. Gli domandai: Fratello mio, in che modo gli *Abdâl* arrivano ad essere *Abdâr*? Mi rispose: Per mezzo delle quattro cose menzionate da Abû Tâlib al Makkî ne *Il Nutrimento dei Cuori*, che menzionò poi così: la fame, la veglia, il silenzio e la solitudine,' ossia in un ordine diverso.

questa nobile via. Chi non di appoggia su di esse, e non ottiene attraverso queste la stabilità, erra al di fuori della via di Allâh, che Egli sia esaltato!

E Abdu-l-Majîd finì la sua storia dicendo: ‘Ecco la stuoia di cui ti dicevo!’ Allora io stesso feci una preghiera su questa stuoia (per profittare della benedizione legata a questa). L’uomo di questa storia era uno dei più grandi tra gli iniziati; il suo nome era Mu’âdh ibn Ashras.” Altrove (*Futûhât*, cap. 73) Muhy d-Dîn dice che nella circostanza Mu’âdh aveva incaricato Abdu-l-Majîd di trasmettergli il suo saluto; questo mostra già un primo punto di contatto con la genesi del presente trattato. Muhy d-Dîn aveva allora appena 26 anni, ma era già conosciuto come un caso iniziatico eccezionale.