

Il testo che si presenta questa settimana nella "Pagina del Venerdì" è la traduzione del capitolo 144 delle Futûhât, di Muhiyyu d-Dîn Ibn 'Arabî, sulla meditazione, contenuto nel libro di Lodovico Zamboni "La Sura della Famiglia di Imran nella sapienza islamica", pubblicato nel 2005 dalle Edizioni Orientamento Al-Qibla, nella collana *Islam*.

*Il capitolo 144 delle Futûhât:  
Della conoscenza della stazione spirituale  
della meditazione (tafakkur),  
e dei segreti ad essa connessi <sup>(1)</sup>*

*Prendendo spunto dal v. 191 della Sura della Famiglia di Imran (dove di 'coloro che hanno l'intelletto sano' è detto che «meditano sulla creazione dei cieli e della terra»), visto come principale indicazione coranica alla 'meditazione', Ibn 'Arabî sviluppa la propria argomentazione dottrinale, in qualche modo riassunta nella poesia introduttiva: la meditazione è facoltà propria dell'individualità in quanto tale (e quindi non può far parte di quelle pratiche che invece hanno lo scopo di collegare l'uomo agli stati superiori, e 'sovraindividuali', dell'Essere, e non può mai riguardare il livello dell'Essenza divina); essa però costituisce l'adempimento ad un preciso 'ordine' divino, è senza dubbio presente nei santi, ed ha la funzione di 'attivare' la conoscenza distintiva dell'influenza divina in quanto esercitantesi sulla manifestazione.*

*Più in particolare, nel testo si osserva prima di tutto come alla messa in opera della facoltà meditativa (conformemente sia alla 'natura originaria' dell'uomo che all'Ordine divino) consegua inevitabilmente l'acquisizione di una certa conoscenza.*

*Tuttavia, dal momento che tale facoltà è una caratteristica 'individuale', può considerare la divinità solamente in quanto 'Dio' (ilâh), e non in quanto 'Essenza' (dhât), perché l'Essenza divina non presenta alcun grado di conformità con la natura dell'individuo umano. Questo spiega come nell'ambito propriamente iniziatico si tenda a non dedicarsi alla meditazione. Essa infatti, non attingendo alla Fonte dell'ispirazione, non può essere considerata una modalità 'sicura' (e "infallibile") di conoscenza, in quanto continuando a pensare in termini individuali non si cessa in realtà di recepire potenzialmente tanto il 'giusto' quanto l' 'errore'. È presente dunque un 'pericolo' (khatar). L'uso del termine khatar è oltremodo significativo, in quanto la radice kh-t-r, che parte dall'idea di 'oscillare', 'vibrare', viene ad esprimere nei suoi derivati da una parte il 'pericolo', e dall'altra il senso di 'pensiero', 'idea che passa per la mente', come nel termine khâtir (plurale khawâtir), così che appare particolarmente adatta a render conto della natura rischiosa del pensiero individuale quando non sia illuminato dalla conoscenza metafisica. Si spiega così come in alcune organizzazioni iniziatiche una delle indicazioni più urgenti che vengono date all'adepto impegnato nelle varie forme di 'incantazione' (dhikr) sia proprio quella di "sgombrare il cuore dai khawâtir", e cioè dai 'pensieri', intendendo non solo quelli 'disturbanti', ma in generale tutte le 'concrezioni' meditative originate dalla razionalità individuale.*

*Detto questo, e in qualche modo 'limitato' il campo d'azione della meditazione, Ibn 'Arabî ritorna a considerare 'positivamente' tale facoltà umana, ponendosi come una domanda implicita: se la meditazione è di per sé legata all'individualità, se non fa parte di ciò che direttamente porta alla conoscenza metafisica, se è persino pericolosa, allora quale vantaggio se ne potrà trarre, e soprattutto qual è la meditazione propria degli iniziati, gli 'uomini di Allah'?*

*La 'disciplina' suggerita dal 'sommo Maestro' è qui incentrata sul Corano: si concentri la meditazione sui 'versetti' che la indicano, non eccedendo i limiti in tale modalità umana e riflettendo attentamente sulle definizioni utilizzate da Allah. Se traduciamo il termine ayât ('versetti') con 'segni', possiamo forse capire meglio cosa vuol dire Ibn 'Arabî: si mediti sui 'segni' di Allah nei quali v'è una precisa indicazione alla meditazione, senza applicarla invece ai 'segni' che alludono (e invitano) ad altro (alla fede, ad esempio). In tal modo la meditazione finirà per cogliere nell'oggetto meditato l'aspetto 'principiale', rappresentato dal 'nome' (ism) particolare riservatogli da Dio, e sarà totalmente conforme al Principio.*

*E con l'apertura conoscitiva sulla vera natura della cosa (per cui essa viene messa al posto che le compete, senza nulla aggiungere e senza nulla togliere), la meditazione diviene 'sapienza' (hikma), facoltà evidentemente in relazione con la metafisica e (questa volta sì!) di grande aiuto nel processo iniziatico.*

*Dice il 'sommo Maestro' dell'esoterismo islamico, Muhiyyu d-Dîn Ibn 'Arabî:*

La meditazione riguarda i segni (di Dio, ayât) e gli insegnamenti,  
e non le norme [divine] (ahkâm), o il [divino] decretare.  
La meditazione è uno stato che certo non ignoro:

Dio stesso lo ha stabilito nei versetti e nelle Sure.  
Tuttavia, se non fosse per la meditazione, gli uomini sarebbero nella calma e nella beatitudine, su seggi (paradisiaci, surur) assieme agli Spiriti; e meditare è una caratteristica propria dell'impronta naturale (tabī'a), caratteristica che non possiede autorità su alcun essere pensante, al di fuori dell'individuo umano (bašar).  
Eppure, se fosse come abbiamo detto, [e cioè se l'uomo non meditasse,] il mio occhio non scruterebbe gli stati spirituali e le forme, percependo con la meditazione Colui che esercita influenza, e i Nomi che si levano a mettere in atto l'ordine, nei luoghi deserti come nelle città.

Sappi, possa Dio venire in tuo aiuto, che il meditare non è una caratteristica divina, se non quando assume [implicitamente] i significati di 'gestire le cose', o di 'ricorrere ripetutamente a ciò che è migliore'. Quando invece per 'meditare' si intende 'considerare attentamente', ecco che questa è una caratteristica propria dell'impronta naturale (tabī'a), caratteristica che tra le creature non appartiene se non a questa specie umana. [Più in particolare,] la meditazione appartiene a quanti sanno trarre insegnamenti (ahlu l-'ibar), i quali guardano agli esseri esistenziali in quanto indicazioni, senza considerarli nelle loro determinazioni principali, e neppure per ciò che viene dalle verità metafisiche loro proprie.

Dice Dio Altissimo: «Meditano sulla creazione dei cieli e della terra», e quando meditano la loro meditazione dà loro una conoscenza che non avevano in precedenza. E dicono «"Signore nostro, non hai creato questo invano! Sia gloria a Te! Preservaci dal castigo del fuoco!"» Essi non chiedono la Sua protezione dal castigo del fuoco se non per il fatto che la 'meditazione sulla creazione dei cieli e della terra' ha dato loro una conoscenza per mezzo della quale attestano il fuoco, così che chiedono ad Allah di separarli dal castigo del fuoco. Analogo a questo è il giovamento che si trae da ogni cosa sulla quale si medita: [si può dire dunque che] quando a colui che medita viene concessa una certa conoscenza, egli chiede ad Allah secondo di essa, e nella misura di tale concessione.

La stazione spirituale della meditazione non va oltre il fatto di considerare la divinità in quanto 'Dio' (ilāh), e quell'onore, quella maestà e quel bisogno di Lui che necessariamente merita Colui al quale appartiene la caratteristica dell' 'esser Dio'.

La norma fondante di tutto questo esisteva prima ancora che fossero poste in essere le Leggi sacre. Dopo di che la Legge, imponendo ordini e dando notizie, viene con la meditazione, e anzi la ordina, così che essa possa essere considerata un'opera di adorazione, [e in quanto tale] degna di ricompensa, e questo anche se la stessa natura originaria (fitra) dell'uomo già implicava, [come dicevamo,] la meditazione; infatti, nel momento in cui la meditazione è un'opera imposta al servo dalla Legge sacra, ecco che essa gli frutta ben più di quanto frutterebbe se ne fosse caratterizzato all'infuori degli ordini della Legge sacra.

La meditazione non ha autorità né competenza sull'Essenza del Vero, e questo tanto per [i limiti propri del]la ragione, quanto per [ciò che prescrive] la Legge. Quest'ultima infatti vieta esplicitamente di meditare sull'Essenza di Allah. A questo alludono infatti le parole divine «Allah vi mette in guardia da Lui stesso» [o anche 'dal Suo Sé' (nafs)] (III, 28 e 30), il ché significa 'Non meditate su di essa', [e cioè sull'Essenza divina, indicata nel versetto citato dal termine nafs, l' 'anima' o il 'Sé' divino]. Questo è dovuto al fatto che non v'è alcuna conformità (munāsaba) tra la realtà (dhât) del servo e l'Essenza (dhât) del Vero.

Gli uomini di Allah (ahlu-llah), quando comprendono il grado proprio della meditazione, che porta a capire le relazioni armoniche (munāsabât) tra le cose, e il fatto che essa rappresenta il massimo cui giungono i sapienti che conoscono solo l'esteriore della Religione ('ulamâ'u r-rusûm) e coloro tra i pii che si basano sulla considerazione razionale (ahlu l-i'tibâr), quando comprendono tutto questo lasciano la meditazione a coloro che se ne occupano, ed arrivano a negare che essa costituisca un loro stato spirituale, come spiegheremo nel capitolo dove si tratta dell'abbandono della meditazione. <sup>(2)</sup>

E invero la meditazione è uno stato che non dà infallibilità ('isma), così che la stazione spirituale ad esso relativa è in effetti pericolosa (khatir): colui che la fa propria non è infatti in grado di riconoscere se è nel giusto o se sta sbagliando, visto che in realtà 'recepisce' tanto il giusto quanto l'errore.

Così, se chi fa propria la meditazione vuole raggiungere in essa il giusto, avendo successo nella conoscenza per mezzo di Allah, deve ricercare tutti i versetti coranici nei quali vengono menzionate la meditazione e la riflessione, senza dedicarsi a quanto può essere tramandato a proposito da altre fonti che non siano un Libro divino o una Sunna profetica confermata da diverse fonti. Dio infatti non ha menzionato nel Corano alcuna cosa sulla quale meditare, o nella cui esistenza ha stabilito che vi sia un ammaestramento, o ancora alla quale ha associato la meditazione, senza che assieme a questa cosa vi sia il successo, e che si sia preservati, ottenendo l'obiettivo che Allah vuole sia ottenuto con tale

meditazione. E non v'è dubbio su questo, in quanto il Vero non stabilisce tali menzioni coraniche e non le riserva ad un certo ambito ad esclusione di altri, senza che il servo abbia la possibilità di giungere alla conoscenza di ciò che Egli intendeva. Ti metto così davanti alla Via: è in questo modo infatti che gli uomini di Allah pongono in essere la meditazione.

Se viceversa dai versetti che parlano della meditazione passi ai versetti riguardanti l'intelletto, o l'udito, o la conoscenza, o ancora ai versetti che parlano della fede, e applichi ad essi la meditazione, non troverai il giusto. Persevera piuttosto nei versetti che il Vero ha stabilito 'per gente che medita': nelle varie faccende non passar oltre i gradi che sono loro propri, e nei versetti non propendere ad altro che alle 'stazioni' (manâzil) loro proprie. E se procederai secondo ciò che ti ho detto, io elogerò il tuo sforzo, e tu mi ringrazierai. Cerca dunque per ognuno di [questi] versetti un insegnamento e una meditazione, e se Dio Altissimo vuole sarai beato.

Lo stesso dicasi dei versetti in cui si parla di una 'riflessione' (nazar) analoga alla meditazione, come quando l'Altissimo dice «Non riflettete sul cammello, come fu creato?» (LXXXVIII, 17). O anche «Non riflettono sul regno dei cieli e della terra?» (VII, 185). E ancora «Non vedi cosa fece il tuo Signore con quelli dell'elefante?» (CV, 1). Oppure «Non guardi il tuo Signore, come allunga le ombre» (XXV, 45), ecc. E lo stesso per i versetti che parlano dell'attenta considerazione (tadabbur), come quando è detto «Non considerano forse attentamente il Corano?» (IV, 82).

Quando dunque Allah menziona una cosa di questo genere, [una cosa cioè sulla quale 'meditare', o 'riflettere',] se vuoi cogliere nel segno secondo il significato voluto da Allah guarda attentamente per mezzo di quale nome (ism) Egli ne parla, e medita sulla cosa basandoti su tale nome, senza andare oltre. Quando ad esempio Egli dice «Non considerano forse attentamente il Corano?», guarda a ciò di cui si parla vedendolo come 'Corano' (qur'ân), e non come 'Parola di Allah' (kalâmu-llah), o come 'discrimine' (furqân) o come 'ricordo' (dhikr), come si dovrebbe invece fare nel caso delle parole divine «Invero Noi abbiamo fatto discendere il Ricordo» (XV, 9).

Ogni nome infatti ha una sua autorità (hukm), e il Vero non menziona in maniera particolare un certo nome se non per farlo conoscere ai Suoi servi, e per far loro comprendere come 'dare ad ogni cosa il suo posto': in ciò infatti consiste la sapienza (al-hikma), e chi mette ogni cosa al suo posto è davvero sapiente.

Allah elogia colui che Egli nobilita con la sapienza, e dice, [a proposito di Gesù,] «...Egli gli insegnerà il Libro e la sapienza» (III, 48); oppure, [su Davide,] «...e gli concedemmo la sapienza, e il discorso decisivo» (XXXVIII, 20); e ancora «colui al quale viene concessa sapienza, invero gli vien concesso un bene grandissimo; ma non ricordano se non coloro che hanno l'intelletto sano» (II, 269). E invero l'autorità della sapienza penetra in ogni cosa, e tale autorità è costituita precisamente dal fatto che il sapiente nei confronti di una cosa qualsiasi non va oltre ciò che è la misura e il 'posto' proprio di tale cosa.

Come nel testo del capitolo 144, nell'appendice ad esso relativa (Fut., IV, 559, 357) <sup>(3)</sup> la meditazione è considerata da differenti punti di vista. Prima di tutto, essa è vista riguardare le 'alterità', e cioè ciò che è 'altro da Allah', dato che, come s'è visto, secondo i dati tradizionali islamici alla meditazione è negato l'accesso a ciò che è principale (e quindi ad 'Allah'). Nel suo aspetto più esplicitamente profano e 'materialista', la meditazione esclusivamente rivolta alle contingenze merita al-mathula, e cioè la punizione divina 'esemplare', in quanto inevitabilmente il Principio nel suo continuo manifestarsi smentisce e sgretola senza posa le illusioni di quanti 'ragionano' e meditano senza considerarNe la Presenza. D'altronde, la meditazione concepita correttamente riacquista validità, in quanto se non può fissarsi su 'Allah', può però legittimamente considerare i Suoi attributi.

Tra queste cose v'è il fatto che il segreto delle meditazioni (afkâr) è legato alle alterità (...). Le punizioni esemplari (mathulât) colpiscono quanti si dedicano alla meditazione (ahlu t-tafakkur) delle cose contingenti (muhdathât).

Dev'essererci senza alcun dubbio, in certe questioni e per certi intelletti, un aspetto sintetizzante (wajhun giâmi') e ben chiaro [che riunisca] indicazione e indicato; e se non si coglie l'indicazione, non v'è modo per arrivare alla conoscenza dell'indicato. Ora, Egli ci ha chiamato alla Sua conoscenza (ma'rifa), ma non ci ha chiamato [a questo] se non per mezzo del Sua attributo (sifa). Vi deve infatti essere un attributo al quale la conoscenza si possa collegare.

Nel brano seguente, Ibn 'Arabî invita allusivamente, ma con forza, ad adeguare la meditazione ai dati 'tradizionali'. W. Chittick, che traduce il passaggio nel suo *Imaginal worlds* (pagg. 165-6), spiega: "Il linguaggio discorsivo e razionale [riguardante il Reale] prevale in discipline intellettuali come la teologia e la filosofia, mentre il linguaggio visionario predomina nel mito e nelle espressioni dello svelamento. La teologia e la filosofia tendono a negare certe qualità del Reale, e a differenziarlo dalla realtà sperimentata, asserendo in tal modo la sua incomparabilità. Il mito e lo svelamento invece tendono a

renderci presenti ad una conoscenza 'positiva' delle qualità del Reale, e in tal modo asseriscono la sua 'similarità'. Dal canto suo, la rivelazione combina le due prospettive."

Con la ragione ('aql) non percepiamo se non un attributo di 'incomparabilità' (tanzih), mentre in ciò che viene tramandato tradizionalmente (an-naql) v'è un qualcosa di simile, ma accompagnato da un attributo di 'similarità' (tašbih). E se si vuole vedere la cosa dal punto di vista del fare affidamento sull'ultima o sulla prima [delle due idee appena citate,] si noterà che mentre la prima [delle due, e cioè l'incomparabilità, tanzih,] non subisce cambiamenti, la seconda, [la similarità, tašbih,] in ogni forma cambia.

Il dato 'tradizionale' stesso dischiude la prospettiva della 'similarità', prospettiva nella quale l'uomo nel suo 'considerare' (e quindi nel suo 'meditare') in certo qual modo 'plasma' il Vero in forme, come s'è appena visto, continuamente mutevoli. Resta naturalmente la differenza tra Allah e la creatura, così che nell'uomo il manifestarsi teofanico del Principio (tagiālī) "viene lasciato senza punto diacritico" e diviene un 'ornarsi', e cioè un provvisorio 'vestirsi' da parte dell'individuo contingente di caratteristiche legate all'assoluto.

Ora, come «in ogni qualsiasi forma che Egli vuole ti compone» (LXXXII, 8), così pure in ogni forma sei tu a plasmarLo, nell'atto considerante' (al-mu'taqad), ed Egli si manifesta in essa, senza biasimarti. Tuttavia, a Lui appartiene la manifesta-zione teofanica, tagiālī, con la lettera gīm, mentre a te appartiene l'adornarsi, tahallī, con la hā', [parola scritta come tagiālī, ma] lasciata senza punto diacritico [che trasformerebbe la hā' in gīm,] in virtù dell'attributo [esclusivamente divino] dell'Ancestrale (al-qadīm).

Nell'ultima frase dell'appendice si richiama l'espressione iniziale, a proposito del legame tra la meditazione e 'ciò che è altro da Allah', e si stabilisce un 'confronto' con il Ricordo (di Allah, dhikr, plurale adhkār): con la meditazione si scopre l'origine di ciò che viene visto come altro da Allah, origine e 'fonte' che è rappresentata dai Nomi divini e che costituisce il limite dell'attività meditativa; con il Ricordo invece si cancella ogni 'traccia' (a-thar) di alterità, anche se, d'altra parte "scompaiono le luci", laddove si intende riferirsi alle 'luci' intellettuali in quanto percepibili (e percepite) dall'individuo umano, sostituite dalla pura Luce principiale (luce che può benissimo avere il 'buio' come espressione). Un accenno a questa dottrina lo troviamo nel libro di Al-Qāshānī Ar-risālatu l-kumayliyya,<sup>(4)</sup> nel quale si riporta un dialogo avvenuto tra il genero del Profeta, 'Alī, e il suo discepolo Kumayl, dialogo che inizia con la seguente domanda di Kumayl: "Qual è la Verità suprema (al-haqīqa)?" Tale dialogo termina con queste parole di 'Alī: "Spegni la lampada, perché l'alba è ormai sorta." Nel suo commento, Al-Qāshānī afferma: "Lascia perdere la spiegazione dottrinale ed abbandona la dialettica razionale; spegna la luce del tuo intelletto, che, paragonato alla luce della Verità, è come la lampada rispetto al sole."

Per mezzo delle idee meditative (afkār) appaiono le fonti delle alterità ('uyūnu l-agyār), mentre per mezzo dei 'ricordi' (adhkār) se ne vanno le tracce e scompaiono le luci.

## Note

- 1) *Al-futūhātu l-makkiyya*, vol. II, pagg. 229-30.
- 2) Si tratta del capitolo seguente delle *Futūhāt* (II, 145, 231).
- 3) Il brano è dedicato in apparenza al cap. 142.
- 4) Di recente traduzione italiana a cura di Alberto Grigio col titolo *La domanda essenziale*; i brani citati sono alle pagg. 45, 47 e 60.