

Il capitolo 195 delle Futûhât: Sulla conoscenza dello sfogo estatico

In questo capitolo dedicato allo 'stato spirituale' (hâl) relativo allo 'sfogo estatico' (šath)¹⁾, Ibn 'Arabî parla a lungo del 'discorso cristico' contenuto nei versetti 30-33 della Sura di Maria, col fine di mostrare come le parole di Gesù, benché allusive dello 'stato supremo presso Allah', dal punto di vista islamico non si possano affatto considerare come un esempio di una realizzazione incompleta (com'è il caso dello šath), ma piuttosto vadano viste alla stessa stregua delle 'parole muhammadiche' "Io sono il signore dei figli di Adamo, e non c'è vanto": in entrambi i casi, si tratta di annunci profetici compiuti in adempimento ad un Ordine divino. Si noti inoltre come la concessione del 'Libro' a Gesù (v. 30) sia intesa propriamente come un accenno alla sua 'esistenza' in quanto 'Verbo' divino (kalimatu-llah).

Dice dunque il 'sommo Maestro' dell'esoterismo islamico (aš-šaykhu-l-akbar), Muhiyyu-d-Dîn Ibn 'Arabî:

Lo sfogo estatico è l'affermazione pretenziosa (da'wâ), da parte dell'anima, della sua impronta naturale (tab')²⁾, a causa di un residuo (baqiyya) che v'è in essa derivante dalle influenze della passione: questo quando ti esprimi estaticamente con parole veritiere, ma senza un Ordine proveniente dai 'signori della prudenza' (arbâbu-n-nuhâ).

La radice š-t-h (da cui šath) è legata ai concetti di 'movimento' (da cui i significati di 'vagare', 'svignarsela' del verbo šataha) e di 'riempimento e straripamento' (così che šataha vuol dire anche 'bere all'eccesso'). Dice Al-Qâšânî: "Per šath si intende etimologicamente il movimento. Il mulino ad esempio viene definito šattâha [dalla stessa radice š-t-h di šath] per il gran movimento della macina. Si dice anche 'l'acqua nel fiume trabocca (šataha)' quando straripa uscendo dalle sponde perchè ve n'è troppa e non può essere contenuta dal fiume. Nell'uso, šath indica il 'muoversi' dei segreti da parte di 'coloro che trovano' (wâgidûn) nel momento in cui il loro 'trovare' si rafforza; tale movimento è costituito da uno 'straripare' dal vaso della loro predisposizione³⁾."

In mancanza di meglio, la traduzione 'sfogo estatico' pare corrispondere abbastanza bene all'originale arabo per come esso viene qui inteso da Ibn 'Arabî, visto che 'estasi' richiama nell'etimologia (dal greco ex-histanai) uno 'star fuori' da sè che non ha molto a che fare con la realizzazione iniziatica. E del resto, lo 'sfogo', sebbene si consideri un qualcosa di 'inevitabile' in un dato stato, dovrebbe pur sempre essere contenuto, ed è quindi in rapporto alla 'volgarità' di cui si parla più avanti nel testo. Si noti comunque come al termine del capitolo Ibn 'Arabî 'difenda' lo šath, considerandolo (pur nella sua 'imperfezione') come una modalità d'espressione comunque 'veritiera' degli 'uomini di Dio'.

Sappi, che Dio ti rafforzi, che lo sfogo estatico è un'espressione pretenziosa riguardante una Verità (kalimatu da'wâ bi-haqqin) il cui grado (che Dio le ha concesso come 'rango' presso di Lui) viene esposto apertamente; e questo non a partire da un Ordine divino, ma per vanto (fakhr). Se invece Egli ha ordinato di parlarne, allora la si espone apertamente per farla conoscere, e a partire da un Ordine divino, senza che vi sia vanto. Ha detto il Profeta, su di lui la pace: "Io sono il signore (sayyid, anche 'capo') dei figli di Adamo, e non c'è vanto". E intendeva: 'Facendovi sapere questo non ho lo scopo di vantarmi con voi; piuttosto, ve ne do' notizia per i vantaggi che ne potete trarre, e perchè conosciate il favore (minna) che Dio vi riserva per mezzo del grado riservato presso di Lui al vostro Profeta'. Dunque, 'lo sfogo estatico' è il passo falso dei realizzati (al-muhaqqiqûn), perlomeno quando non sia loro ordinato di esprimersi in tal modo, perchè in tal caso le loro parole sono simili a quelle del Profeta. Per questo egli ha ben chiarito la cosa dicendo "...e non c'è vanto", [e cioè]: io so bene di essere un servo di Dio, come voi siete servi di Dio, e, sebbene il sayyid sia uno solo, non per questo il servo si vanta nei confronti di un altro servo.

Allo stesso modo Gesù parla cominciando dalla sua condizione di servo, nello stesso senso delle parole del Profeta "...e non c'è vanto". Egli parlava al suo popolo, per scagionare la madre. Quando viene a sapere, in virtù della luce della profezia presente nella sua predisposizione eterna, che senza alcun dubbio sarebbe stato detto a suo proposito che era 'figlio di Dio', dice «"Invero io sono servo di Dio"». [In altre parole,] quando inizia la sua spiegazione e la sua testimonianza, in uno stato [la prima fanciullezza] nel quale normalmente nessuno parla, inizia dicendo: "Io non sono 'figlio' di nessuno, e mia madre è una purissima vergine. Non sono 'figlio' di Dio: Egli infatti, come non ammette 'compagna', così non ammette 'figlio'. Piuttosto, sono un servo di Dio, come voi".

«"Egli m'ha dato il Libro e m'ha reso Profeta"»: parla della sua profezia nel momento in cui essa è 'presso' di lui, ma non 'presso' i presenti. Viceversa, nel momento della sua missione (pubblica, risâla) senza alcun dubbio egli dovrà far conoscere la propria profezia: tale era stata infatti la 'consuetudine' di

Dio nei confronti dei Profeti che lo avevano preceduto. Costoro comunque sono 'ordinati' in tutte le 'pretese veritiere' che si manifestano 'su' di loro e 'da' loro, pretese che alludono al rango della prossimità e alla distinzione da chi è simile nella forma, in virtù del grado esemplare (ar-rutbatu-l-muthlâ) [che appartiene loro] presso Dio.

«E m'ha reso benedetto», e cioè ha fatto di me il 'luogo' e il 'segno' degli accrescimenti di bene (ziyâdâtu-l-khayr) presso di voi; «ovunque io sia», e cioè in tutti gli stati, senza che la benedizione che grazie a me v'è in voi privilegi uno stato rispetto ad un altro. Egli parla di tutte queste cose usando il passato, pur intendendo il momento presente, oppure il futuro. Nel 'presente', egli parla per attestare l'innocenza di sua madre, e per ammonire ed istruire chi vuole affermare che è figlio di Dio. Egli così dichiara la trascendenza divina, il ch'è simile allo scagionare sua madre da quanto le attribuivano: quello che a proposito di Dio è una dichiarazione di trascendenza (tanzîh), a proposito della madre è una dichiarazione di innocenza (tabri'a). In gi'a-ala-nî mubârankan ['mi rese benedetto'] e in aynamâ kuntu ['ovunque io fossi'], l'uso del passato allude a come il 'far conoscere che viene da Dio' gli appartenga allo stesso modo in cui appartiene a Muhammad (che Dio preghi su di lui e gli dia pace) quando dice "Ero un Profeta mentre Adamo era tra l'acqua e l'argilla": qui il Profeta fa conoscere qual'è il suo grado presso Dio nel momento in cui non è ancora stata esistenziale la forma corporea di Adamo.

Nella nostra traduzione dei vv. 30-32 è stato usato il passato prossimo («m'ha dato il Libro... m'ha reso Profeta... m'ha reso benedetto... m'ha raccomandato la preghiera... m'ha reso buono... non m'ha fatto superbo»), per 'attualizzare' il Testo secondo uno dei sensi possibili del 'passato' arabo, che non fa che esprimere un'azione 'conclusa' e 'perfetta', senza privilegiare un 'tempo' determinato. Se lo si volesse rendere col senso di passato, il discorso cristico risulterebbe come segue: "Invero io sono servo di Dio: Egli mi diede il Libro e mi rese Profeta, e mi rese benedetto ovunque io fossi, e mi raccomandò la preghiera e l'elemosina, fino a quando fossi stato in vita. [Mi rese] buono con colei che m'aveva generato, e non mi fece superbo e disgraziato"; in tal caso, l'accostamento col detto di Muhammad "Ero un Profeta mentre Adamo era tra l'acqua e l'argilla" risulta con maggior chiarezza.

Gesù usa il passato anche nel far sapere che è Dio che gli 'da' il Libro', e gli 'raccomanda la preghiera e l'elemosina' fin tanto che è nel mondo dell'imposizione legale⁴: tale infatti il senso delle parole «"fino a quando sarò in vita"», almeno secondo il significato esteriore che coglie chi ascolta. Per noi il significato è questo, ma è anche qualcos'altro, qualcosa che espresso dalle parole dell'Altissimo nelle quali si dice che Gesù è 'Parola di Allah' (kalimatu-llah)⁵: e la parola è un insieme di lettere. Parleremo di questa conoscenza nel capitolo sul respiro (nafas)⁶. Dunque dicendo che 'gli ha dato il Libro' intende sì il Vangelo, ma intende anche la stazione della sua esistenza (maqâm wugiüdi-hi), dal momento che egli è 'Parola', e il kitâb ('Libro') è un insieme di lettere tracciate per manifestare una 'Parola'; o ancora è il riunire un significato ad una forma di lettera che allude ad esso, dopo di che è necessaria una composizione (tarkîb, tra le varie lettere, così da formare una 'Parola'). Per questo motivo egli ricorda che 'Dio gli ha concesso il Libro', analogamente alle parole «Egli ha dato ad ogni cosa la creazione che le è propria»⁷. Quando parla della 'raccomandazione della preghiera e dell'elemosina' intende la servitù ('ibâda, anche 'adorazione'): tale raccomandazione infatti, se allude all'opera ('amal), allude però più efficacemente alla servitù. La servitù in quanto tale infatti non necessita di spiegazioni, mentre se si intende l'opera, si ha poi bisogno di specificare quale opera sia, e di chiarire che forma abbia, così che colui al quale essa è imposta possa metterla in atto.

Ibn 'Arabî allude qui alla 'ibâda intesa in senso universale, cioè come 'atto' e 'condizione' in cui si esprime la servitorialità propria dell'uomo e di tutte le determinazioni (manifestate e non manifestate), e non alla 'ibâda come 'opera di adorazione' (concetto espresso invece dal termine 'amal).

Si tratta dunque della servitù, ed ecco che egli allude al fatto che 'continua a vivere' 'dovunque sia'. Infatti, se anche si allontana da questa struttura corporea con la morte, pure la vita lo accompagna, perchè è una sua caratteristica 'personale' (nafsiyya), specialmente per il fatto che Egli lo ha reso 'Spirito di Dio'.

Quindi ricorda di essere 'buono con colei che lo ha generato', e cioè benefico nei suoi confronti: e la sua prima opera di bontà verso di lei è consistita nello scagionarla da ciò di cui la accusavano, e questo quando era in uno stato [la prima infanzia] che faceva sì che essi non potessero dubitare della sua sincerità in ciò che spiegava.

Poi da' completezza al suo discorso dicendo «"non m'ha fatto superbo (giabbâr)"»: la superbia (giabarût) infatti è alterigia, e contrasta con la servitù perfetta espressa dalle parole «"Invero io sono servo di Dio"». Con le parole 'non m'ha fatto superbo', intende dire 'lo non forzerò (lâ ajburu) la comunità alla quale sono stato mandato con il Libro, la preghiera e l'elemosina. Non farò altro che portare l'annuncio di Dio, e non di altri; e non sarò certo il loro dominatore⁸, così da essere superbo e da forzare'. E in effetti porta l'annuncio di Dio, analogamente alle parole «Oh Inviato, annuncia ciò che è disceso su di te», e ancora «All'Inviato non spetta altro che l'annuncio»⁹. Dice «[Fa loro ricordare,] perchè altro non sei che uno che fa ricordare (mudhakkir), e non certo sei il loro dominatore»¹⁰. Ora, non si 'fa ricordare' se non chi è in uno stato di dimenticanza, altrimenti sarebbe 'colui che insegna' e non

'colui che fa ricordare': allude con ciò a come egli non fa che ricordare loro l'aperto riconoscimento della signoria dell'Altissimo su di loro, nel 'primo Patto', quando Dio afferrò dai lombi di Adamo la sua discendenza.

Quindi dice: «"Sia la pace su di me il giorno in cui fui generato"», per ciò che ho detto tra voi, a proposito del fatto che sono 'servo di Dio'; sono dunque al sicuro dal fatto che la mia esistenza sia attribuita ad un adulterio o ad un rapporto coniugale. E «"il giorno in cui morirò"» sarò al sicuro dall'uccisione che mi riferisce chi pensa di avermi ammazzato. Si tratta delle parole dei figli di Israele «"Abbiamo ucciso il Messia"», il «"figlio di Maria"». Dio però li smentisce dicendo «Ma non lo uccisero, e non lo crocefissero, ma solo sembrò loro»¹¹⁾, e dice loro che 'il giorno in cui morirà vi sarà pace su di lui', e cioè sarà al sicuro dall'uccisione. Se infatti fosse stato ucciso, sarebbe morto martire, e il martire è vivo e non morto, e cioè non si dice di lui che 'è morto'. Si riporta infatti il divieto, nella nostra comunità, a considerare 'morto' il martire, divieto tuttora in vigore. Da' dunque notizia del fatto che 'muore' e non 'è ucciso', e ricorda come abbia pace nel giorno della morte. Quindi dice che avrà pace 'il giorno in cui sarà richiamato a vita', e parla della Resurrezione, che è la patria della sicurezza da ogni male per i pii, come i Profeti e altri tra le genti della provvidenza. Egli quindi avrà sicurezza in tutte queste sedi: e [propriamente] non v'è una terza sede, ma bassa vita, Altra vita, e tra le due la morte.

Ecco, tutte queste affermazioni, se non fossero venute da un Ordine divino, si potrebbero considerare 'sfoghi estatici' da parte di chi le ha pronunciate: in tal caso infatti esse alluderebbero al grado supremo Allah (ar-rutba 'inda Allah) nel senso del 'vanto' nei confronti di chi è simile nella forma. Non sia mai che gli uomini di Dio (ahlu-llah) si distinguano dai loro simili, o si vantino [nei loro confronti]!

Dunque lo 'sfogo estatico' è una 'volgarità' (ru'ûna) dell'anima, e non può assolutamente aver luogo in chi è realizzato.

La radice r-'-n (da cui ru'ûna) significa 'parlare in maniera irriflessiva', 'essere sciocco', 'stupido', 'insulso', 'frivolo', e anche 'esser molle'. A sua volta il termine ru'ûna allude alla mancanza di intelligenza (e quindi 'stupidità', 'insulsaggine', 'irragionevolezza'), alla instabilità (da cui 'leggerezza', 'frivolezza'), e alla 'mollezza' ('rilassatezza', 'debolezza'), e quindi, secondo una sfumatura che pare essere sottolineata dallo stesso Ibn 'Arabî, 'passività' nei confronti della 'natura'. Secondo il sommo Maestro infatti, la ru'ûna consiste nel "soffermarsi all'impronta naturale (tab'), mentre, al contrario, gli uomini dell'affermazione di Realtà (ahlu-l-inniyya) si soffermano col Vero"¹²⁾. A. G. Giurini fa notare come in questa definizione ibnarabiana si parla del fatto di "subire gli effetti, e le passioni" della natura, dell'"esserne 'affetti' senza intelligenza (senso presente nella parola ru'ûna) (...) e quindi muoversi dispersivamente allontanandosi dalla Realtà. C'è chi subisce la propria natura, e prevarrà evidentemente l'aspetto più forte di essa in rapporto al suo mondo, e chi la integra in sè attivamente, riconoscendola ed attuandone integralmente tutti gli aspetti potenziali, ma nell'orientamento verso il Principio dove tale attualizzazione è necessariamente perfetta e secondo il puro bene (...) "¹³⁾. Questi ordini di significato paiono essere espressi con sufficiente chiarezza dall'italiano 'volgarità', vista anche come 'passività' nei confronti della 'natura inferiore'. Nell'accezione di Ibn 'Arabî si tratta comunque di una 'volgarità' relativa, o 'nascosta'. In un brano delle Futûhât ad esempio, la 'gente di Dio' viene suddivisa in tre categorie, poste gerarchicamente in ordine crescente: i 'devoti', impegnati nelle opere esteriori (al '-ubbâd), i mutasawwifûn, e cioè gli iniziati che non hanno ancora raggiunto la realizzazione metafisica, e la gente del biasimo (al-malâmiyya). Parlando del secondo di questi gruppi, dopo averne elencato le qualità positive, Ibn 'Arabî dice: "Essi però, a paragone del terzo gruppo, sono la 'gente della volgarità' (ru'ûna), e i compagni dell'anima (nafs), così come i loro allievi: considerano con presupponenza tutte quante le creature di Dio, e vorrebbero sovrintendere gli uomini di Dio (rigiâlu-llah)"¹⁴⁾.

Questi infatti non contempla altro che il suo Signore, e nel Suo Signore non si può vantare, né può accampare pretese. E' impegnato continuamente nel servirLo, così da prepararsi agli Ordini cui Egli lo chiama, e da affrettarsi ad essi: ed è da questa angolatura che chi è realizzato guarda a tutto ciò che v'è nell'universo. Se viceversa parlasse 'estaticamente', verrebbe velato a ciò che per cui è stato creato, e ignorerebbe sia 'se stesso' che il 'suo Signore'; e questo anche se tutta la forza che potrebbe pretendere entrasse veramente in azione da lui, ed egli potesse dar vita e far morire, nominare e destituire. Questo comunque non rappresenterebbe affatto un 'rango' presso Allah. Piuttosto, la sua 'autorità' (hukm) in questo sarebbe dello stesso tipo di quella che possiede la preparazione medicinale 'solutiva' o 'astringente', la quale agisce per mezzo di una virtù operativa propria di un certo stato transitorio (bi-khâssiyyati-l-hâl), e non certo per mezzo di un 'rango' presso Allah. Allo stesso modo, il mago agisce sugli occhi degli spettatori per mezzo della virtù operativa propria dell'agire magico, e ne distoglie le capacità visive dalla visione del Vero in ciò che fanno. Dunque, chiunque si esprime estaticamente lo fa a partire dalla dimenticanza. Non abbiamo mai visto nè sentito di un santo, che fosse un 'santo' (waliyy) presso Dio, dal quale si sia manifestata un'espressione estatica per 'volgarità' dell'anima, senza che poi necessariamente non abbia mostrato la propria indigenza, non si sia umiliato, non sia ritornato alla propria

radice e non sia scomparsa da lui quella boria in virtù della quale 'furoreggiava': tale infatti è la lingua dello stato [spirituale] proprio dello 'sfogo estatico'. In tal caso dunque essa [finisce per essere] biasimata, perlomeno per quanto riguarda lui (cioè 'la persona che la esprime').

Ma cosa avviene quando lo 'sfogo estatico' viene da un mentitore? [In altre parole,] si potrebbe chiedere: come sarà la 'forma' del mentitore nello 'sfogo estatico', quando nello stesso tempo viene da lui un'azione e un'influenza? Diremmo: ecco una buona domanda! Per quel che riguarda la 'forma' del mentitore in questo, [si può dire quanto segue]. Gli uomini di Dio, se sono tali, non esercitano alcuna influenza se non per mezzo dello stato spirituale veritiero, come puoi constatare presso i Profeti, sia la pace su di loro; e questo, nel caso che non sia congiunto a un Ordine divino che lo ordini espressamente, viene chiamato presso di loro 'sfogo estatico'. Viceversa, tra la gente comune vi sono alcuni che conoscono le caratteristiche proprie dei Nomi, e per mezzo di queste manifestano strane influenze e vere eccitazioni (infi'âlât); essi però non dicono che tutto questo proviene da dei Nomi che sono presso di loro, così che agli occhi dei presenti esso sembra provenire dalla forza dello stato spirituale, dal rango presso Allah e da vera santità. Costoro quindi mentono, e la cosa non si definisce 'sfogo estatico': chi la mette in atto dunque non è un 'estatico', ma un semplice e odioso mentitore. Lo 'sfogo estatico' infatti è una parola veritiera, che però viene dalla 'volgarità' di un'anima nella quale v'è un rimasuglio di impronta naturale: [è] un'attestazione di fede (tašahhud) 'in favore' di colui che l'ha pronunciata, e che in quel certo stato lo allontana da Dio. E questa misura è sufficiente nello stato della conoscenza dell' 'esagerazione estatica'.

Infine, nell' 'appendice' a questo capitolo¹⁵ viene richiamata l'attenzione sulla necessità del superamento dello 'sfogo estatico' (stato che si manifesta al livello spirituale del fanâ'), sempre ponendo come modello esemplare di realizzazione il Profeta Muhammad (che Dio preghi su di lui e gli dia pace), Uomo perfetto.

Tra queste cose v'è il fatto che lo 'sfogo estatico' viene dall'apertura (fath) (...). Chi vaga (šataha) a partire dall'estinzione (fanâ), si esprime estaticamente (šataha).

Si tratta in arabo di una formulazione 'tautologica': man šataha 'an fanâ šataha (si potrebbe anche intendere 'chi si esprime estaticamente lo fa a partire dall'estinzione', oppure 'chi si esprime estaticamente a partire dall'estinzione, sta vagando'). Michel Valsan, nelle note alla sua traduzione di un'opera di Ibn 'Arabî nella quale vengono raccolte moltissime di queste formulazioni, dice a questo proposito: "Si tratta di frasi nello stesso tempo semplici ed enigmatiche, in quanto sono essenzialmente composte da una ripetizione dello stesso termine, cosa che le fa apparire in un primo momento come semplici tautologie. Senza escludere la possibilità di un certo genere di tautologie, laddove per mezzo dell'insistenza si voglia far emergere un aspetto 'dimenticato' del fatto enunciato, è anche logico pensare che nella seconda posizione l'elemento verbale ripetuto debba avere un senso nuovo e anche 'inatteso' (...), il ch  da' inevitabilmente a tali frasi un'apparenza di 'gioco di parole'"¹⁶.

Ora, questo è uno dei privilegi (minah) pi  grandi; senonch  egli in tal modo risulta incomprensibile (yaltabisu) per chi ascolta. Infatti Colui che unisce (al-gi mi') non pu  essere conosciuto senza colui che unisce.

Il participio presente gi mi' ('colui che unisce', 'colui che sintetizza') è sia Nome di Dio che nome del Profeta, quindi dell'Uomo universale che riassume in se ogni caratterizzazione creaturale e ogni attributo divino. Secondo il sommo Maestro infatti l'Uomo è al-'abdu-l-gi mi', 'il servo che sintetizza' tutto l'universo, mentre secondo Al-Q s n  chi realizza il Nome divino al-gi mi' (e cio  colui al quale veramente si adatta il nome proprio 'Abdu-l-gi mi') è "colui nel quale Allah riunisce tutti i Suoi Nomi, facendone un luogo di manifestazione della Sua sinteticit . Per mezzo della sintesi divina, egli unisce cio  che è disperso e separato in se stesso e fuori da s "¹⁷. Nel presente testo, Ibn 'Arab  sembra alludere a come il grado iniziatico dell' 'estinzione' (che pure costituisce un 'privilegio' e un favore divino) sia da considerare 'imperfetto' in quanto non realizza tale 'sintesi'.

A causa di tale incomprensione, alcune persone ne fanno (dell' 'espressione estatica') una manchevolezza, intendendo con ci  impedire la mediazione (dhar 'a), per i mostruosi pronunciamenti, nei confronti della creatura, che essa contiene, e che non sono loro permessi dalla Legge sacra.

Il termine dhar 'a indica anche tutto ci  che maschera o nasconde qualcosa; si potrebbe anche dire che esso allude alla 'mediazione' in quanto 'velo' o 'frapponimento'.

Colui che in tale apertura si rafforza, e sa, a partire da se stesso, di non essere 'estatico', ebbene, lo sfogo estatico non lo sopraffa per nulla. E anzi, l' espressione estatica non si manifesta da chi è stato definito in tal modo, a meno che non sia in uno stato di debolezza. E questo è chiaro sia al realizzato (w sil) sia a chi percorre la Via (s lik). Guarda a ci  che ha detto il Maestro della forza e della stabilit  (tamk n), [il Profeta], nell' adempimento dell' Ordine [divino]: "Io sono il signore (sayyid) dei figli di Adamo, e non c'  vanto". Osserva la sua educazione (adab), nel momento in cui si adorna ('inda tahall hi), come mostra rispetto per suo padre (e cio  Adamo), e non ricorda altri che i suoi fratelli (gli altri uomini): ed è veramente 'educato' chi segue il suo modello (uswa). Fu infatti il suo Signore ad educarlo, e

colui che viene educato dal Vero, in virtù della sua realizzazione mette gli uomini al posto che loro compete.

- 1 Al-futûhâtu-l-makkiyya, vol. II, pagg. 387-388.
- 2 Letteralmente 'è una pretesa, che v'è nell'anima, alla sua impronta naturale'.
- 3 A glossary of sufi technical terms, pag. 151 del testo arabo, definizione n° 468.
- 4 Dice infatti atâ-nî al-kitâb ('mi diede il Libro') e awsâ-nî bi-s-salât wa-z-zakâti ma dumtu hayyan ('mi raccomandò la preghiera e l'elemosina fino a quando fossi stato in vita').
- 5 «Il Messia Gesù figlio di Maria altri non è che Inviato di Allah, Sua parola che proiettò in Maria, e uno Spirito che viene da Lui» (Sura delle Donne, IV, v. 171).
- 6 Si tratta del capitolo 198 delle Futûhât (vol. II, pagg. 390-478), dal titolo 'Della conoscenza del respiro'. Secondo Gilis, al-amr e cioè "la Parola ordinatrice suprema che procede da Allah stesso, senza veli e senza intermediari" è identico al "Verbo universale" (al-kalimatu-l-kulliyya) che Allah proietta in Maria, e che "secondo Ibn 'Arabî è 'l'essenza stessa di Gesù' ('ayn 'îsâ)" (Lo Spirito universale dell'Islam, pag. 71).
- 7 Sura Ta-Ha (XX), v. 50.
- 8 Allusione al v. 22 della Sura di Ciò che Ricopre (LXXXVIII), che viene citato più avanti.
- 9 Si tratta di due citazioni della Sura della Tavola Imbandita (V), vv. 67 e 99.
- 10 Sura di Ciò che Ricopre (LXXXVIII), vv. 21-22.
- 11 «E dissero : "Abbiamo ucciso il Messia, Gesù figlio di Maria, l'Inviato di Dio." Ma non lo uccisero, e non lo crocifissero, ma solo sembrò loro (šubbiha la-hum). Invero coloro che si dividono su di lui sono in grave dubbio: essi non hanno sapienza, e non fanno che seguire vani pensieri. Essi non lo uccisero con certezza (yaqīnan), ma Allah lo innalzò a Sè» (Sura delle Donne, IV, vv. 157-158).
- 12 Al-futûhâtu-l-makkiyya, vol. II, cap. 73, pag. 130.
- 13 Manoscritto in nostro possesso.
- 14 Al-futûhâtu-l-makkiyya, vol. III, cap. 309, pag. 35.
- 15 Vol. IV, cap. 559, pag. 371; il brano è dedicato in apparenza al capitolo 202.
- 16 Le livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspires, pag. 52.
- 17 A glossary of sufi technical terms, pag. 118 del testo arabo, definizione n° 380