

**Il capitolo 513 delle Futūhāt:
Sulla conoscenza dello stato di un Polo
la cui 'dimora' (manzil) è
«Kaf, Ha, Ya, 'Ayn, Sad.
Ricordo della misericordia del tuo Signore
per il Suo servo Zaccaria»**

L'intero capitolo si può considerare uno sviluppo dell'interpretazione secondo la quale nel v. 2 della Sura di Maria è la 'misericordia del Signore' a 'ricordare Zaccaria'.

In particolare, Ibn 'Arabī considera la 'stazione spirituale' del 'realizzarsi' della misericordia nel servo, e le varie applicazioni 'operative' del concetto iniziatico di misericordia, a partire dall'esempio di Muhammad, che Dio preghi su di lui e gli dia pace, inviato come «misericordia per i mondi», e da quello di Al-Khidr, che illumina la differenza tra la misericordia che è riposta nella 'disposizione naturale' dell'uomo, e quella 'nascosta in ciò che è riprovevole', identificata con la conoscenza iniziatica.

La realizzazione della misericordia (in rapporto alla 'servitorialità assoluta', che viene attribuita a Zaccaria) è condizione del 'privilegio' (ikhtisās) proprio dei 'ravvicinati' (al-muqarrabūn) e dei 'solitari' (al-afrād). Il carattere iniziatico di tale elezione è sottolineato dall'accento all' 'anticipazione' della Resurrezione, di cui 'il sommo Maestro' dà un esempio personale.

Analogamente al capitolo dei Fusūs riguardante Zaccaria, viene poi considerata la differenza tra essere 'oggetto di misericordia', ed essere colui attraverso il quale la misericordia viene espressa, con implicito riferimento all'esempio muhammadiano.

Un altro aspetto della misericordia essenziale con la quale Dio si manifesta alle creature (e 'nelle' creature) sono i 'pensieri' (az-zann), visti come una necessaria mediazione tra ciò che viene apportato dalle varie facoltà, e la conoscenza ('ilm). Essi sono "tra i guardiani della facoltà congetturale (wahm)", facoltà che è di ordine informale, e il cui dominio è rappresentato dalle 'idee universali'. Ibn 'Arabī considera qui i 'pensieri' dal punto di vista di chi ha ottenuto la realizzazione suprema (e anzi quel particolare tipo di realizzazione caratterizzato dal 'levarsi' nel credente della misericordia 'essenziale'), senza invece soffermarsi sul punto di vista necessario in chi sta ancora percorrendo la 'Via' (laddove le tecniche iniziatiche pongono generalmente l'accento sulla necessità di 'controllare' i pensieri).

I concetti di zann ('pensieri', nel loro duplice aspetto) e di wahm ('facoltà congetturale') in Ibn 'Arabī possono essere forse chiariti se si considera l'uso dei termini vagheggiare, vaghezza, vago, ecc. nella poesia cortese, e specialmente in Dante. In particolare, nella Divina Commedia il 'valore' e finanche il significato del vagheggiare muta a seconda della posizione dell'autore nel suo viaggio ultraterreno (e iniziatico). Nell'Inferno la vaghezza è un ostacolo, o un pericolo. Nel Purgatorio, essa diviene, da ostacolo, 'strumento'; o mediazione tra 'pensamento' (e cioè il 'pensiero razionale', o anche 'ciò che portano le facoltà') e 'sogno' (la 'visione veritiera', e quindi l'irruzione nella mente dell'intuizione sovra-razionale); o ancora caratteristica propria della contemplazione, nelle parole di Lia a proposito della sorella Rachele:

*"Ma mia suora Rachel mai non si smaga
dal suo miraglio, e siede tutto giorno.*

*Ell'è di suoi belli occhi veder vago
com'io dell'adornarmi con le mani;
lei lo vedere, e me l'ovrare appaga."*

Ma è nel Paradiso che la 'vaghezza' diviene sinonimo di desiderio puramente spirituale e contemplativo. In particolare, nel canto X (7-12) col termine vagheggiare Dante pare indicare una 'partecipazione attiva' alla facoltà congetturale (wahm) di origine divina:

*"Leva dunque, lettore, all'alte rote
meco la vista, dritto a quella parte
dove l'un moto e l'altro si percuote;
e lì comincia a vagheggiar nell'arte
di quel maestro che dentro a sè l'ama,
tanto che mai da lei l'occhio non parte."*

Dice il 'sommo Maestro' dell'esoterismo islamico, Muhiyyu-d-Dīn Ibn 'Arabī:

*Avendomi la misericordia del Signore ricordato, io non
cesso di dirGli "Oh Signore, Signore di Muhammad".*

Ad essa infatti appartiene la conferma che 'Egli è il suo Signore':

*e così io, grazie a questo Ricordo,
mi elevo in ogni luogo di contemplazione (mašhad).*

Il Misericordioso lo ha inviato come misericordia per le creature in ogni stato, tra Chi guida (*hâdin*) e chi è guidato (*muhtadî*).

Dice Dio Altissimo: «Noi non ti abbiamo inviato se non come misericordia per i mondi». In tal modo l'Altissimo gli ispira: 'Dio non ti ha mandato a offendere, e neppure a maledire, ma ti ha mandato come misericordia'.

E sempre l'Altissimo a proposito del Suo servo Khidr dice «gli concedemmo da parte Nostra misericordia», facendo precedere la misericordia alla conoscenza: e si tratta della misericordia che sta nella disposizione naturale (*gibilla*). Quindi dice «e gli insegnammo conoscenza da presso di Noi (*min ladun-nâ*)». Gli concede dunque tale conoscenza in virtù delle Sue parole «presso di Noi»: [si tratta del]la misericordia che è nascosta in ciò che è riprovevole (*al-makrûh*). E' in virtù di tale misericordia che egli uccide il ragazzo, e affonda la nave, mentre è per mezzo della prima misericordia che raddrizza il muro: e non distingue queste due misericordie se non colui al quale appartiene questo Ricordo (*dhikr*).

E cioè il 'Ricordo da parte della misericordia'.

Secondo Gilis, la scienza di Al-Khidr è inseparabile dalla realizzazione metafisica, e "il suo apprendimento presuppone un'elezione divina, definita nel Corano con l'espressione «una misericordia proveniente da Noi», che precede il dono della scienza propriamente detta. Questa elezione implica, dal punto di vista iniziatico, la realizzazione effettiva della Misericordia divina universale: 'Sappi che la scienza procede dal Tabernacolo della Misericordia (ma'din ar-rahma)'. (...) 'La scienza senza alcun dubbio accompagna la misericordia. Se qualcuno pretende di possedere la scienza e non professa l'universalità della misericordia, ne dedurrai che non possiede la scienza; la misericordia infatti precede la scienza (...)'."

E' la misericordia che lo ricorda, non lui a ricordare lei; e ricordandolo gli concede la Realtà (*haqîqa*) che le è propria. Essa infatti vuole che lui la desideri, poiché non si può manifestare se non per mezzo di lui: ed essa vuole ardentemente manifestarsi.

Sappi che con questo Ricordo Dio fa conoscere (*ta'rîf*) come l'autorità (*hukm*) della misericordia sussista necessariamente in coloro dei Suoi servi (sia gloria a Lui, l'Altissimo) che essa ricorda. Ora, Zaccaria non viene per la virtù particolare del [suo proprio] Ricordo (*dhikr*); è piuttosto la provvidenza propria del servo a spingerlo, ed essa [la misericordia] non lo ricorda se non per il suo essere un Suo servo, un servo dell'Altissimo, in tutti i suoi stati. A qualsiasi individuo Dio conceda questa stazione (*maqâm*), tale concessione è dovuta alla Sua misericordia, così che la «misericordia del suo Signore» lo ricordi presso di Lui. La sua condizione di servo (*'ubûdiyya*) è quindi la realtà essenziale (*'ayn*) della Sua misericordia 'dominicale' che lo ricorda e che fa sapere al suo Signore di essere presso il tal servo: così ogni cosa che proviene da questo individuo viene accettata presso Dio Altissimo.

Ed è a partire da questa stazione spirituale che gli accade da parte di Dio ciò che lo caratterizza in maniera esclusiva (*mâ yakhtassu bi-hî*) e non appartiene ad altri che a lui, l'Ordine (*al-amr*) che lo distingue e gli è riservato. Infatti non v'è dubbio che ogni ravvicinato (*muqarrab*) a Dio abbia un 'Ordine' che lo caratterizza. E' la Legge stessa ad accennare a questo, riconoscendolo, quando dice che senza dubbio non v'è nessuno, tra coloro che hanno fede, che non abbia un colloquio intimo col suo Signore: e questo da solo, senza che vi sia alcun interprete (*targiumân*) tra lui e Lui, così che Egli stenda la Sua ala sul servo. E si parla dell'estendersi a questi della Sua misericordia.

Questo è dunque il 'luogo' del conseguire ciò che lo caratterizza in maniera esclusiva, in qualsiasi momento avvenga la Resurrezione (*qiyâma*) per questo servo. Tra i servi di Dio infatti v'è anche colui la cui Resurrezione viene affrettata, così che vede ciò a cui fa ritorno nella Dimora Ultima: si tratta della 'buona novella', che appartiene, nella bassa vita, a coloro che hanno fede.

Noi l'abbiamo veduta, [la nostra Resurrezione,] per assaporamento, e in essa v'erano per noi delle 'tappe' (*mawâqif*): cento in una sola notte, prendendo e facendo ritorno (*bi-akhdhin wa rugiû*). Se invece dovessi suddividere quella notte secondo la misura del 'sostare' (*wuqûf*), non riuscirei. Accadde nella città di Fes, nell'anno 593 (dall'Egira), e ad ogni 'tappa' vidi direttamente una tale estensione (*ittisâ*) della misericordia che non sarei capace di parlarne.

Si può forse leggere qui un'allusione ai due aspetti complementari dell'«esaltazione» e dell'«estensione» propri della realizzazione iniziatica. Il primo di essi è rappresentato dal termine qiyâma (Resurrezione), dalla radice q-w-m ('levarsi', 'rizzarsi', 'star retto', 'ascendere'); il secondo da ittisâ, 'essere esteso', 'dilatarsi', 'allargarsi'.

Ora, tale 'estensione' era il Ricordo della misericordia. E il Ricordo del Misericordioso? Ebbene, tale Ricordo non accade se non al servo che pecca. Chi non pecca invece è [lui stesso] la determinazione (*'ayn*) della misericordia di Dio nei confronti delle Sue creature: attraverso di lui Dio ha misericordia delle creature, che siano miscredenti o credenti, idolatri o monoteisti; attraverso di lui Egli concede provvidenza ai Suoi servi nel basso mondo; attraverso di lui ha luogo l'aiuto (*nasr*), cade la pioggia, si feconda la terra, si fan numerosi gli Inviati e viene onorato il bene. Egli è colui che viene salvaguardato (*ma'sûm*, 'reso immune'), per mezzo della contemplazione, nei peccati stessi, e prevale su di essi grazie al giudizio (*hukm*) del destino (*al-qadâ'u wa-l-qadar*).

E ai due estremi, se hai ben compreso, Colui dal qual procede l'autorità (*al-hâkim*) è creatura ed è Verità.

Ecco che non si manifesta in te, o a partire da te, se non la tua realtà essenziale ('*ayn*); e non ha autorità in te, secondo la Sua conoscenza, se non quella conoscenza di te che tu stesso concedi. E qui scivolano i passi, indietro la facoltà di comprensione: e l'autorità delle congetture (*sultânu-l-awhâm*) governa le intelligenze (*al-ahlâm*).

Potrebbe anche essere '...governa le visioni', visto che ahlâm può essere plurale sia di hilm ('senno', 'giudizio', 'intelligenza') che di hulm ('visione', 'sogno').

E' infatti alle congetture che appartiene, oltre alla persistenza (*dawâm*, 'durata'), l'autorità più completa e prevalente. E Dio non si trova (*mâ yûgiad*) se non nel pensiero (*zann*) che il servo ha di Lui: dunque, che questi pensi bene di Lui! Ora, i pensieri sono tra i guardiani (*waza'a*) della facoltà congetturale (*wahm*), e sono ciò che da' il tormento anticipato, così come la beatitudine anticipata: dunque, pensa secondo il bene, e incontrerai il bene. «Alcuni pensieri (*zann*) sono peccato»: per Dio, se non fosse per i pensieri, mai nessuna creatura avrebbe disobbedito ad Allah! Ma la disobbedienza ('*isyân*'), e cioè il giudizio (*hukm*) di Dio sull'agire e sul tralasciare [di agire], è inevitabile, e così anche i pensieri sono inevitabili. Fa parte della misericordia di Dio nei confronti delle Sue creature l'aver creato in essi i pensieri, e l'averne fatto uno dei guardiani della facoltà congetturale.

Non è assolutamente possibile per nessuno conseguire la conoscenza di una cosa qualsiasi a partire dal giudizio su ciò che viene visto (*mashûd*, 'contemplato'), [e] neppure a partire dal semplice fatto di vedere (*shûd*). Ora, tu non sei in grado di far cessare ciò che vedi, e neppure [puoi far cessare] tutto ciò che 'si attacca' alle restanti facoltà. Rimane tuttavia il giudizio (*hukm*) su ciò che esse [le facoltà] offrono: per mezzo di tale giudizio si consegue la conoscenza, o si conseguono i pensieri (*az-zann*)? Per chi è padrone di questa stazione spirituale [la conoscenza] non si consegue in particolare se non per mezzo dei 'pensieri'. Gli altri invece [coloro che non possiedono questa stazione], mancando di 'assaporamento' di tale stato, ne fanno [di tale giudizio] 'conoscenza', e operano una distinzione tra ciò che offre la facoltà e ciò con cui si giudica quello che essa offre: ma giudicano per mezzo dei pensieri, o per mezzo della conoscenza? La realtà manifestata (*al-amr*) è ambiguità (*shubha*) nella prova stessa, e se la realtà non fosse così, non si distinguerebbe il Signore dal servo, nè si distinguerebbe la Verità dalla creatura.

In altre parole, il 'giudizio' su ciò che è portato dalla facoltà sensibile non ha valore di conoscenza. Piuttosto, la 'conoscenza' metafisica, identificata qui con la facoltà congetturale (di ordine informale), si basa sui 'pensieri', che sono una 'misericordia di Dio' nel servo in quanto adatti, per la loro stessa natura, ad offrire una mediazione rispetto ad una realtà manifestata (amr) che è 'ambiguità nella prova stessa'. In un altro passaggio delle Futûhât, Ibn 'Arabî si esprime con una terminologia differente: i dati sensibili (mahsûsât), vengono colti dalla facoltà immaginativa (quwwa khayâliyya, da non confondere con la 'facoltà congetturale'), la quale è sottoposta al giudizio della 'riflessione' (fikr), che è la serva dell'intelletto ('aql), sede potenziale della sapienza. "Viene dunque detto alla riflessione: opera una distinzione tra il vero e il falso che vi sono in questa facoltà immaginativa. La riflessione allora considera in ragione di ciò che le accade: a volte capita nell'ambiguità, altre volte nella prova certa, senza però conoscerla. Essa però ritiene di riconoscere le forme proprie dell'ambiguità da quelle proprie delle prove certe, e ritiene di conseguire conoscenza, senza considerare la limitatezza propria degli elementi materiali sui quali si basa per ottenere le conoscenze. Ecco che l'intelletto le riceve dalla riflessione, e giudica secondo di esse: la sua ignoranza sarà così molto maggiore della sua sapienza, perlomeno in ciò che non è vicino. Dio, sia gloria a Lui, impone all'intelletto l'obbligo dell'acquisizione della Sua conoscenza, così che esso in tale sapienza faccia ritorno a Lui e non ad altri. L'intelletto però capisce l'opposto di quanto Egli, l'Altissimo, intende con le parole che rivolge a «gente che riflette»: «Non riflettono forse?» L'intelletto si basa dunque sulla riflessione, ne fa il suo Imam, e la segue: ma trascura ciò che il Vero intende per 'riflessione'. Egli infatti si è rivolto all'intelletto affinché 'rifletta' e veda che non v'è alcuna via per la conoscenza di Dio che non sia per mezzo del 'far conoscere' da parte di Dio: in tal modo gli verrebbe svelata la cosa per come è in se stessa. Non tutti gli intelletti 'ragionano' in questo modo: fanno infatti eccezione gli intelletti degli eletti di Dio, i Suoi Profeti e i Suoi Amici."

Se hai compreso, ebbene questo è parte di ciò che ti viene da questo Ricordo.

E Allah dice il Vero, ed è Lui a guidare sulla Via.

Perchè i 'pensieri' si possano considerare come 'misericordia' è comunque necessario il conseguimento iniziatico della 'stabilità' (tamkîn) di fronte al mutamento. A questo allude l'appendice, nella quale viene osservato come sia il raggiungimento del tamkîn a permettere la percezione della 'Quiete divina' (sakîna), intesa in particolare come l'acquietarsi dell'immaginazione nei confronti del dato sensibile; e dal momento che i 'credo' sono sottoposti anch'essi all'immaginazione (secondo il noto hadith qudsiyy), ne consegue che il tamkîn è condizione necessaria alla conoscenza metafisica.

Tra queste cose v'è il fatto che non vede la 'Quiete divina' (*sakîna*) se non colui che realizza la propria stabilità (*tamkîn*) (...).

Ibn 'Arabī da' la seguente definizione della sakīna: "E' la tranquillità che provi quando l'invisibile discende nella 'forma comunicata' (harf)." Sulla 'stabilità' (tamkīn) invece, il sommo Maestro dice: "La 'stabilità' è il pieno dominio (tamakkun) nel mutamento. Presso gli iniziati in genere (al-gīama'a) invece per 'stabilità' si intende lo stato di chi è arrivato." Al-Giurgiānī afferma: "La 'stabilità' è la stazione della saldezza e del raggiungimento della dirittura (istiqāma). Infatti, sintanto che il servo è nella Via è soggetto al mutamento, perchè sale da uno stato all'altro, e passa una caratteristica all'altra. Quando invece 'arriva' e ottiene l'unione, ecco che ottiene la 'saldezza'."

Dice: Tutto ciò che è percepito per mezzo di una delle facoltà interiori o esteriori che sono nell'uomo viene 'immaginato' (*yatakhayyā*). E quando la sua (dell'uomo) immaginazione si acquieta (*sakana*) di fronte ad esso (al percepito), si può dire che la quiete (*sukūn*) non ha luogo se non in qualcuno che immagina e a partire da qualcosa che è immaginato. Tutti i 'credo' (*al-'aqā'id*) sono sotto tale autorità. Tra i hadith veri è tramandato: "Adora Dio 'come se' tu Lo vedessi". Per questo si parla di 'credo': e il 'luogo' del 'credo' è l'immaginazione (*khayāl*). Anche se v'è la prova che ciò che si crede non è né 'interno' né 'esterno', e neppure somiglia a qualcosa di contingente, anche in tal caso non è 'al sicuro' dall'immaginazione il fatto che il 'credo' venga preso come 'realtà manifestata' (*amr*): è la stessa costituzione dell'uomo a richiedere questo. L' 'autorità' (*hukm*) segue la realtà propria di chi la esercita, per mezzo della ricezione di ciò che viene da chi ne è oggetto: e qui 'chi è oggetto dell'autorità' non è altri che ciò che è immaginato, e cioè ciò che è 'creduto'. Guarda dunque quanto è nascosta e quanto è forte la penetrazione dell'immaginazione nell'uomo. Infatti, non v'è uomo che sfugga all'immaginazione, o alla congettura (*wahm*): e come potrebbe sfuggire, se l'intelletto non può uscire da questa 'condizione umana' (*insāniyya*)? Se essa viene annientata, viene annientata anche tale autorità; e quest'ultima esiste fintanto che esiste l' 'umanità'.

1 *Al-futūhātu-l-makkiyya*, vol. IV, pag. 153. Il riferimento nel titolo viene dalla Sura di Maria, vv. 1-2.

2 Vedi il commento di Gillis al par. 3 del 'castone di sapienza' riguardante Zaccaria, nei *Fusūsu-l-hikam*.

3 Molto utile l'articolo di A. Ventura "Natura e funzione dei pensieri secondo l'esoterismo islamico", dove vengono considerati i due punti di vista.

4 Si veda il canto XXIX, 3 e 115.

5 Ad esempio nel canto III, 14.

6 Come nel canto XVIII, 144-145.

7 Canto XXVII, 104-108.

8 Come nel canto XXVI (82-84), dove si parla di Adamo.

9 Sottinteso: nel versetto citato nel titolo.

10 Sura dei Profeti (XXI), v. 107.

11 Sura della Caverna (XVIII), v. 65.

12 Vedi Sura della Caverna (XVIII), vv. 71-82.

13 *Lo Spirito universale dell'Islam*, pag. 64. Gillis cita due brani delle *Futūhāt*: il primo dal vol. II (cap. 184, pag. 370), il secondo dal vol. IV (cap. 441, pagg. 54-55).

14 Nelle parole «Ricordo della misericordia del tuo Signore per il Suo servo Zaccaria» (Sura di Maria, v. 2), che possono essere intese 'Ricordo, da parte della misericordia del tuo Signore, del Suo servo Zaccaria'. In tutto il brano la misericordia viene considerata come una caratteristica 'essenziale' di Dio.

15 Riferimento ad un noto hadith.

16 Sura delle Stanze Riservate (XLIX), v. 12.

17 Vol. I, cap. 7, pag. 126.

18 Qui Ibn 'Arabī unisce due citazioni coraniche di contesti differenti, la prima dal v. 24 della Sura di Giona (X), la seconda dal v. 184 della Sura delle Sommità (VII).

19 *Al-futūhātu-l-makkiyya*, vol. IV, cap. 559, pag. 420. Nella 'numerazione' delle 'appendici' interna al cap. 559 (quale si può supporre dopo la sua interruzione all'appendice corrispondente al capitolo 475) questo brano dovrebbe in apparenza riferirsi al capitolo 484. Si noti comunque che tra le 'appendici' contenute nel cap. 559 ve ne sono alcune altre che trattano argomenti che si potrebbero riferire al contenuto del cap. 513; vedi ad esempio l'appendice 485 (pagg. 420-421), dove si parla "dei pensieri improvvisi (*khawātir*) e delle congetture (*awhām*)" in quanto 'cose sottili' che "hanno autorità sulle cose grossolane".

20 *Sakīna* è vocabolo coranico: vedi Sura della Vacca (II), v. 248, Sura del Pentimento (IX), vv. 26 e 40, Sura dell'Apertura (XLVIII), vv. 4, 18 e 26.

21 *Fī-t-talwīn*, e non *fī-t-tamkīn*, come giustamente segnala A. G. Giurini nella sua inedita traduzione di questo passaggio.

22 Si tratta di due citazioni dalle *Futūhāt* (risposta alla domanda 153 del questionario di Tirmidhī, vol. II, cap. 73, pagg. 130-131).

23 *Kitābu-t-ta'rifāt*, pagg. 66-67.

24 Stessa radice *s-k-n* di *sakīna* e di *sakana*.