

RICERCA SPIRITUALE E RAGGIUNGIMENTO DEL TAWHID: IL CASO DI IBN ARABĪ

di Carmela Crescenti

Vi sono in islām scuole di pensiero che considerano il sufismo una scuola alternativa, analoga ad altre e spesso deviata quando è valutata in un'ottica di distinzione tra ortodossia ed eterodossia. Scuola di pensiero o setta, dunque, secondo molti, nata approssimativamente due o tre generazioni dopo il Profeta, istituzionalizzata a partire dal X secolo, con il costituirsi esteriormente dei luoghi di raduno per le *turuq* o vie, viste nell'ottica cristiana occidentale come affini agli ordini monastici e alle confraternite religiose per organizzazione, finalità e metodi. Secondo gli Sciiti, inoltre, il sufismo non è altro che la trasposizione in ambito sunnita di idee e concetti mutuati dalle loro dottrine.

Invece, per un'ottica più aderente alla sua realtà, cioè per coloro che lo vivono, il sufismo è essenzialmente ricerca interiore di perfetta sottomissione a Dio, tanto da superare perfino la distinzione tra servo e Signore affermando Questo di fronte all'annullamento di quello. In base a queste considerazioni si può dire che il sufismo si identifica con l'aspetto interiore dell'islām e non dovrebbe quindi essere valutato soltanto da un punto di vista esteriore, nelle modalità sociali di attuazione, né esclusivamente nelle sue componenti ritualistiche concepite come pratica alternativa al culto di carattere religioso.

In altre parole, essendo dato che ogni exoterismo, sia che si tratti di religione rivelata, sia che si espliciti come culto di aggregazione sociale, è insieme espressione e ricettacolo di un insegnamento più profondo, di un esoterismo, direttamente legato allo Spirito, ecco che il sufismo ne rappresenta un'ulteriore modalità di attuazione specificatamente "islamica" e può essere identificato anche con la via iniziatica dell'islām " o con il "misticismo islamico" laddove se ne vogliono distinguere due tratti caratteristici, uno più sapienziale ed uno legato all'Amore divino. Entrambi i termini, però, potrebbero dare origine a malintesi per l'uso che se ne fa nel linguaggio attuale; è noto infatti che andando ad osservare gli scaffali di una libreria si troveranno alle voci "esoterismo" ed "iniziazione" molti più libri di magia e di scienze occulte, che non opere di saggistica sapienziale, così come è ben risaputo che i vocaboli "mistica" e "misticismo" hanno legami più stretti con l'ascetica cristiana che non con le origini misteriche dell'antichità, come invece era allorquando la radice indoeuropea della parola, MUEO, indicava il "tacere su ciò che si è visto" e il "tenere nascosto un segreto", secondo la pratica diffusa fra gli iniziati, *mustes*, per l'appunto.

Non si tratta quindi di una separazione di ciò che è sacro da ciò che non lo è, ma del "sacrum-esse" e del "sacrum-facere" in tutti i piani dell'esistenza, riconoscendo, come base la derivazione dell'Universo da un Principio origine che, nello specifico dell'islām, è nominato con il Nome Ineffabile, comprensivo di ogni Realtà: *Allāh*.

La stessa parola "sufismo" nasce come calco della parola araba "*tasawwuf*" e porta in sé, con la terminazione "-ismo", qualcosa dei sistemi chiusi di pensiero, quali quelli propri alla filosofia. Il termine "*tasawwuf*" dal canto suo, è una forma verbale infinitiva che rende l'idea di "portare l'abito di lana" e questo significato è spiegato generalmente con il fatto che i primi sufi si caratterizzavano proprio dall'esser vestiti con tuniche di lana. Ma al di là della pratica accreditata esteriormente, è più qualificante notare come la lana soprattutto di montone, fosse legata, particolarmente in ambito semitico, ai concetti di "consacrazione", di "povertà spirituale" e di "purificazione" che accompagnano il sacrificio dell'animale, basti pensare anche al simbolo cristiano dell'Agnus Dei. È d'altronde a questi significati che si riferiscono altre etimologie presentate tradizionalmente per la denominazione del *tasawwuf*, una dal verbo arabo *safâ* "è stato purificato", una dalla locuzione "*ahl al-suffa*" o "genti della tettoia" designante alcuni dei compagni del Profeta che risiedevano nella cinta della sua casa, vivendo nella spoliatura dai beni mondani; un'altra ancora dal nome dei *Banû Sûfa*, una tribù pre-islamica i cui membri avevano i compiti sacerdotali di custodi del tempio della *Ka'ba* e portavano un turbante di lana come segno distintivo.

Ma ricercando le origini storiche del sufismo ci si imbatte necessariamente nella tradizione araba, secondo cui la sua realtà esisteva già ben prima dell'esser nominata. Ciò anche perché nella sua accezione più rigorosa una via iniziatica è da considerarsi come via di conoscenza metafisica, attuabile mediante mezzi e funzioni ad essa compatibili ed adeguati, con premesse di qualificazione e regolarità di trasmissione dell'influenza spirituale, quindi esclusiva di quanto possa esser d'ostacolo a ciò, ma incommensurabile in rapporto all'oggetto di conoscenza perché questi non è altro che il Principio con le Sue modalità di Parusia, origine di altre scienze considerate altrettanti supporti meditativi e ricettacoli d'influenza spirituale.

Riconoscendo dunque nel sufismo l'aspetto universale di ricerca dell'Assoluto si può dire con certezza che i primi sufi furono tutti coloro che, nell'islâm, ricercarono interiore approfondimento sia delle verità rivelate sia delle risposte alle domande estreme sulla vita e la morte, sull'esistenza presente e quella futura, sulle possibilità di superamento degli ostacoli limitativi degli esseri.

Primo fra tutti può considerarsi il Profeta stesso dell'islâm che, se anche non è da designarsi né mistico, né iniziato, certo fu il prototipo di riferimento della realizzazione spirituale. Attorno a lui fu la cerchia di quei compagni che, pur vivendo una vita nella quotidianità, ebbero in essa un'attitudine di rinuncia, esemplando un metodo di "ascesi nel mondo" (*al-zuhd fi-l-dunyâ*) che ancor oggi è tipico di molti di coloro che praticano il *tasawwuf*. Infatti, se anche il Profeta stesso diede esempio di periodi di estrema rinuncia e di isolamento per meditare, per dirne uno allorquando si ritirò sul monte *Hira* nei pressi della città di Mecca nel periodo immediatamente precedente la rivelazione, tuttavia non si applicò all'islâm la strada della rinuncia anacoretica o della vita cenobitica. Si disse e si dice invece

di "porsi nella tasca il mondo" per fare in modo che "pur potendovi porre all'occorrenza la mano sopra, se ne guardi preservato il cuore dal volersene immischiare".

Questa povertà spirituale all'epoca del Profeta, praticata anche esteriormente come s'è visto dagli *Ahl al-Suffa*, era comunque vissuta anche da altri, meno bisognosi materialmente, ma ugualmente pervasi dalla coscienza dell'indigenza spirituale nei confronti di Dio. Uno di essi fu *Abu Bakr*, che spese tutto il suo patrimonio per la causa dell'islâm e che, insieme ad Alî, cugino e genero del Profeta, costituisce il secondo anello di molte delle catene di uomini spirituali che con la loro successione, anche storica, hanno garantito il tramandarsi regolare dell'influenza spirituale profetica, essenzialmente islamica; influenza spirituale traducibile in arabo con *baraka* che, dall'interno dei cuori degli uomini spirituali si trasmette da maestro a discepolo ed è ancora oggi ciò che si scambia nei patti iniziatici di affiliazione ad una Via (*tariqa*) per vivificare spiritualmente i cuori, le intelligenze e gli atti di coloro che sono adatti a recepirla.

Ma mentre i primi Compagni respinsero, per indicazione profetica, la vita monastica ed eremitica, praticando invece una estrema ricerca di adesione alla Rivelazione, comprensiva di "*aqâ'id*" e *shar'ia*, ossia di dogma e legge sacra, nelle generazioni successive ebbe per un certo tempo il sopravvento la forma itinerante di *tasawwuf*, che fu voce, in taluni casi, di eccessivo distacco dal contesto sociale, ma sempre di maestria spirituale espansiva, mai sterile pur nelle sue espressioni più accese. Il caso di *al-Hallaj* (m 309/922) ne fu paradigma e sigillo. In parallelo non mancarono maestri e santi ben noti per aver proseguito nella forma per così dire "media" del "distacco dal mondo, nel mondo". Di ciò due esempi famosi furono *Hasan al-Basrî* (m 110/728) e *Râbi'a al-'Adawiyya* (m 185/801): il primo noto come "patriarca dei sufi" e la seconda per le sue appassionante dichiarazioni dell'Amore per Dio.

Senza voler continuare una necessariamente breve esposizione storico-agiografica, non si può trascurare l'importante ma delicata questione del collegamento del sufismo con i primi otto *imam* dello *sci'ismo*, che furono considerati più nel loro aspetto di santi e maestri spirituali che non nelle funzioni politico-teocratiche quali quelle che erano state attribuite loro dai seguaci di parte sciita. In particolare il sesto *Imâm*, *Giàfar al-Sadiq* (m 148/765), originatore del diritto jafardita e propagatore di dottrine metafisiche e cosmologiche di sottile profondità, ebbe come discepolo *Giàbir Ibn Hayyân*, noto come scienziato e alchimista, che fu il primo ad essere documentariamente insignito dell'appellativo di *sûfi*; l'ottavo *Imâm*: *Alî al-Rida* (m 202/818), fu l'ultimo degli *Imâm* ad essere menzionati tra i maestri del *tasawwuf* e fu maestro di *Ma'arûf al-Kharkî*, un suo liberto (m 200/815) noto per essere stato il primo ad insegnare l'esoterismo della dottrina dell'unità (*tahwid*) a Bagdad.

Fu proprio nelle grandi città dell'Iraq, crocevia delle strade carovaniere e di incontri culturali pluralistici, che il sufismo apparve come "storico", laddove i maestri furono riconosciuti da più discepoli e furono considerati quali fondatori di scuole di pensiero: da *Ma'aruf al-Kharkî* ebbe lustro *Junayd* (m 227/910) uno dei più eminenti propugnatori della

“sobrietà” (*sahw*) nel raggiungimento degli stati spirituali, e della disciplina del segreto nell’ottenimento dei doni.

Vale la pena di riportare le parole di uno dei numerosi esponenti del *tasawwuf* che a partire dal IX secolo cominciarono a scrivere trattati di agiografia e di spiegazioni dottrinali ad uso degli aspiranti:

“Dio ha suscitato tra i musulmani degli uomini d’elezione, eccellenti e virtuosi...rendendo distaccate da questo basso mondo le loro anime. I loro combattimenti interiori erano sinceri ed hanno ottenuto scienze come frutto di studio ed esperienza: la loro condotta si è purificata e sono stati gratificati dalle conoscenze provenienti dall’eredità spirituale del Profeta (*wirâta*). L’intimo del loro spirito si è purificato e sono stati onorati dell’intuizione vera (*firâsa*). I loro passi son stati resi stabili, la loro intelligenza si è accresciuta e sono divenuti segni eclatanti. È da Dio che è venuta la loro comprensione ed è verso Dio che hanno camminato. Da tutto ciò che non è Dio si sono distaccati e le loro luci (*anwâr*) hanno attraversato i veli. L’intimo del loro essere ha circoambulato attorno al Trono divino (*‘Arsh*) e son stati posti in alto nella stima di Colui che vi risiede. La loro visione è divenuta cieca a tutto quel che è al di qua del Trono di Dio e furono allora corpi spiritualizzati, esseri celesti sulla terra, “signoriali” in mezzo alle creature, muti e contemplativi, ad un tempo presenti ed assenti, re divenuti rane, uomini virili strappati alle loro tribù, ma dotati di virtù eminenti e luci rischiaranti la via...”[1]

Questo lavoro di schiarimento e classificazione proseguì per i secoli successivi e fu uno degli elementi che rafforzarono un sufismo moderato, caratterizzato dal rifiuto degli estremismi settari e delle attitudini eccessivamente eccentriche e trasgressive, attuando l’armonia tra Via spirituale e Legge sacra e finendo con l’ottenere un riconoscimento “ufficiale” nell’ambito del sunnismo di teologia asharita. Ciò in particolare avvenne con l’opera magistrale del celebre Abû Hâmid Muhammad al-Gazâlî (m 505/1111) che dopo anni di insegnamento del diritto shafi’ita e della teologia asharita, ebbe una profonda crisi spirituale che lo portò ad abbandonare prestigio, beni e famiglia per recarsi in solitudine ad approfondire la via del *tasawwuf*, considerata da lui l’unica in grado di dare completezza ad una ricerca interiore che già aveva scandagliato e trovate incomplete le strade della ricerca teologica, della filosofia, e dell’esoterismo politicizzante ed estremo degli ismailiti.

Essenziale, comunque, in tutta la ricerca spirituale operata nel *tasawwuf* è la rivelazione coranica, sia perché fonte diretta di riferimento e di ispirazione, sia perché essa stessa frutto di un’esperienza particolare di ricezione della Parola di Dio, attuata dal mediatore umano, ossia il Profeta. Una delle pratiche più antiche per riproporre questa

[1] Da *Kitâb al-ta’arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* di al-Kalâbâdhî (m 385/995). Tradotto dalla versione francese a cura di R.Deladrière *Traité de Soufisme*, Paris, Sindbad (p.22)

esperienza di ricezione del testo sacro, era quella della recitazione ripetitiva di ciascun versetto o di singoli versetti, in stato di non-analisi, cioè senza intervento di giudizio razionale o adesione di carattere sentimentale. Questa pratica, insieme rito, modo di apprendimento e di custodia del Testo Sacro, nonché garanzia di trasmissione dell'influenza spirituale ad esso legata, veniva ad essere il fulcro dell'insegnamento tradizionale, laddove aveva come effetto l'apertura spirituale diretta, consistente sia nella comprensione del significato immediato del versetto, sia nello scaturire da esso di varie possibilità interpretative, eminentemente interiori e spirituali, frutto di intuizione intellettuale diretta.

Naturalmente in questa via d'apprendimento, la purezza interiore del ricettacolo, e la predisposizione a ricevere in modo diretto la Parola divina erano condizioni indispensabili per una buona riuscita, per cui con altri mezzi rituali si cercò preliminarmente la condizione di "tabula rasa" o "limpidezza del cuore". Il rito del *dhikr*, traducibile come "ricordo" o "menzione" divina era per eccellenza la via di purificazione del cuore insegnata dal Profeta ed il cuore era considerato l'organo di ricezione del contatto con lo Spirito, purché "polito" e riflettente, come uno specchio lucido. Da questa pratica di ricezione del testo sacro, compiuta come *dhikr*, è derivata la modalità particolare di esegesi coranica propria ai sufi, nota come *ta'wil*, termine il cui significato proprio è quello di "risalire al senso primo" essendo la parola imparentata, per radice, al vocabolo *'awwal* cioè "primo".

Di fatto la comprensione spirituale di un versetto è la "risalita" attraverso gradi di senso, fino alla percezione diretta del simbolo metafisico, emanazione diretta della Parola ed epifanizzazione del Principio Divino.

Di qui il significato di "senso superiore" rispetto ad un punto di vista esclusivamente razionale o sentimentale, esplicito sia nella formulazione dell'esegesi teologica, soprattutto allorquando genera disputa e polemica, sia nella storicizzazione data dai *tafsîr* se intesi come semplici compilazioni delle occasioni circostanziali della rivelazione.

Il *ta'wil* non esclude le altre forme di interpretazione, ma le utilizza semmai come base per l'approfondimento esperienziale, laddove la conoscenza sacra (*ma'arifa*) degli gnostici (*a'rifîn*) è anche e non secondariamente, gusto (*dhawq*) e presenza divina (*hadra*).

Vediamo così che in un contesto sufico, ricco e fecondo di esperienze dottrinali ed umane, in un'area più occidentale dell'impero arabo-islamico medievale, nasce in Andalusia la figura di Ibn 'Arabî, il cui nome "figlio degli Arabi" lo vede già quale discendente da una nobile famiglia araba, giunta nella regione fin dal tempo del Califfato di Cordova (730 d.C.). Per parte di madre era berbero, come pure berberi furono molti suoi maestri e santi con cui ebbe familiarità fin da giovanissimo. Egli stesso ci dà notizia di che vivaio di "amici di Dio" (*awliyâ'*) si trattasse, nella sua opera *Rûh al Quds* (Lo Spirito di Santità) e in altri suoi scritti ed è qui opportuno menzionare Abu-I-Abbas al-'Uryabî, berbero illetterato, perchè fu il suo primo maestro spirituale "terreno" e perchè conseguì, a detta dello stesso Ibn Arabî, la perfezione dello stato di servitù totale rispetto a Dio (*ubudiyya*).

Come s'è già detto questo della "*ubudiyya*" è uno dei concetti chiave dell'islâm interiore, soprattutto nell'esposizione dottrinale del maestro, perchè la totale sottomissione a Dio (*islâm*) non si realizza se non nella condizione di costante consapevolezza di esser "servi" in quanto esseri condizionati dal Principio. L'uomo, in quanto tale è sempre servo rispetto al suo Signore, ma se ne diviene pienamente consapevole "attuando" tale sua condizione, arriverà a riflettere gli attributi divini e ciò di cui Dio stesso lo avrà provvisto per attuare la Sua Divina Volontà. Non si tratta quindi di una condizione di passività ascetica, quale quella dei mistici cristiani, ma di comprensione attiva e consapevole della condizione di dipendenza della creatura dal Principio. Come s'è detto tale condizione c'è sempre dovunque e per ogni cosa, ma proprio ciò che contraddistingue l'uomo è il deposito affidatogli nei confronti di tutti gli altri esseri, cioè la possibilità di esser ricettacolo dell'insegnamento divino e dell'attualizzazione del divino sulla terra.

Ibn Arabî nel *tasawwuf* è pilastro per tre aspetti essenziali:

- la sua vastissima opera di indagine conoscitiva
- la sua propria esperienza spirituale
- e la sua funzione sigillatrice e rivivificatrice della conoscenza sacra

Questi tre filoni di indagine sull'islâm interiore nella formulazione di quello che fu riconosciuto come "il più grande maestro" si intersecano e si integrano a vicenda, essendo espressione di uno degli assunti fondamentali del *tasawwuf* che, pur esplicandosi come modalità di conoscenza e di Amore per Dio, non può prescindere da essere anche esperienza. Ciò, come s'è detto, sia perché essere e conoscenza sono in tutte le vie di approccio alla verità inscindibili aspetti di un'unica realtà, sia perché non si può disgiungere il Principio da ciò cui dà origine, altrimenti non avrebbe senso il chiamarlo Principio.

Comunque, avvicinandosi all'opera di Ibn Arabî e alla sua esperienza si dovrà tener conto che premessa a tutto è l'esclusione del pensiero ateo e negatore, ossia non si potrà prescindere dal premettere come esistente e dotato di Realtà propria il Principio Divino, Origine di tutte le realtà e non-realtà metafisiche, cosmiche, sottili e grossolane che siano.

Vediamo allora le parole stesse di Ibn Arabî laddove, nel *kitâb al-wasâyât* ci dà notizia di come ci si possa avvicinare a Dio con la Via interiore, con l'estremo abbandono di tutto ciò che non è Dio, ma anche con il ritorno nel mondo se ciò è necessario.

"Oh fratello nella Via divina, che Dio ti fortifichi con uno spirito da Lui proveniente (*bi-rûh min-Hu*) [2] perché tu possa essere istruito riguardo a Lui.

Ti raccomando di impegnarti a conoscere il Principio, Dio Vero (*al-Haqq*) - che sia glorificato ed esaltato - in modo consono agli insegnamenti di cui ti ha informato riguardo a Sé stesso, appoggiandoti su ciò che impone la dimostrazione esistenziale (*al-burhân al-*

[2] Cfr. Cor. 58.22

wujûdiyy) riguardo alla trascendenza (*tanzîh*) ed alla santità (*taqdîs*) che il Reale, Dio Vero, esige.

Così potrai riunire quel che ti ha dato la fede e ciò che impone la prova intellettuale (*al-dalîl al-'aqliyy*).

Ma non cercare di accumulare le due vie, prendi invece ciascuna delle due nella sua singolarità.

Riserva la fede per il tuo cuore con la parte di conoscenza di Dio che ti dona, così come fai con i tuoi sensi quando, per esempio, la vista ti procura delle conoscenze secondo ciò che è consono alla sua realtà.

Guardati dal rivolgere la tua facoltà di speculazione razionale (*nazh̄aratuka al-fikrîyy*) verso quel che ti dà la fede, altrimenti ti sarà interdetto l'occhio della certezza (*'aynu-l-yaqîn*) perché Allâh è troppo vasto per esser condizionato da un'intelligenza procedente dalla fede, o da una fede procedente dall'intelligenza [3].

Anche se la luce della fede può dare testimonianza dell'intelligenza a causa dei giudizi apofatici che essa può darle, la luce dell'intelligenza non potrà poi confermare, in virtù di questo stesso giudizio, quel che la luce della fede e lo svelamento iniziatici continuano a conferirle, ciò sebbene la luce dell'intelligenza può comportare una certa recezione (*qubûl*) al di fuori del pensiero razionale e testimoniare verità conferite dallo svelamento e dalla fede.

Alla legge (*shari'a*) pertiene una luce ed alle intelligenze una bilancia.

La Legge per l'intelligenza è conferma e potere (*ta'yyad wa sultân*).

Lo svelamento è una luce che le intelligenze non possono cogliere se al momento della pesa non sono prevalenti (*rihân*). [4]

[3] Questo perché sia in una conoscenza di carattere sentimentale, sia in una di carattere speculativo, v'è il predominio del mentale umano, considerato impedimento grave alla ricettività di ciò che proviene dallo Spirito.

[4] Questo, al di là dei raffinati versi, di cui la bellezza sonora è impossibile da riportare, sembra implicare importanti questioni dottrinali:

- primo che la luce dello svelamento parrebbe visibile solo dopo la morte;
- secondo che trattandosi di "pesa" entra in gioco qui quel che si è acquisito prima del Giudizio e quindi prima della morte, il che in termini religiosi viene espresso come "*ibadât*" ed "*hasanât*" ossia "atti di culto" ed "opere buone", ma in termini esoterici si tratterà di riti applicati dapprima all'emendamento dell'anima individuale (*nafs*) e alla purificazione del cuore, poi alla interiorizzazione di conoscenze teoriche in vista di una realizzazione effettiva;
- terzo che considerando la morte dal punto di vista iniziatico, quindi come estinzione dell'anima nello Spirito, si avrà la possibilità dello svelamento iniziatico anche in questa vita, purchè si sia "morti prima di morire".

Sappi dunque oh fratello che tutte le intelligenze sia quelle degli angeli, sia quelle degli uomini e perfino l'Intelletto Primo (*al-'aql al-awwal*) che è il primo essere esistenziale nel Mondo della scrittura archetipale (*'alam al-tadwīni wa-l-tastīr*) [5] conoscono la loro insufficienza e la loro ignoranza riguardo la realtà dell'Essenza del loro Creatore e sono coscienti di non sapere riguardo questa Essenza Trascendente se non le possibilità di conoscenza per analogia (*al-munāsabât*) che il mondo esige e che sono le Qualità divine (*al-sifat al-ilâhi*). Non conoscono dunque se non il grado [della divinità] (*al-martaba*) e le varie intelligenze, penetranti o manchevoli che siano, sono accomunate tutte in questa ignoranza ed incapacità. Ciò che resta al di fuori di questa conoscenza è la scienza di quel che è "altro da Allâh" e tale scienza non è d'interesse per noi, laddove intendiamo con interesse "l'aspirazione" (*himma*) attraverso cui si ottiene che si verifichi la perfezione di sé.

Dunque la qualità propria dell'Essenza trascendente non potrebbe essere altro che unica (*wâhida*) ed è l'Essenza stessa (*'aynu al-dhât*) la cui determinazione in modo positivo è impossibile, dato che l'Essenza non ammette la composizione [6] ed è al di sopra di qualsiasi distinzione determinata.

Stando così le cose non resta che la disposizione a ricevere (*al-tahiyu'*) in ragione di quel che da Lui deriva come elargizione divina (*al-wahb al-ilâhi*) perché le facoltà naturali non possono dare se non ciò che possiedono e tutto quel che comportano è loro connaturato nella creazione. È pertanto impossibile conoscere il loro Essere iniziatore e la Scienza che ha di Sé stesso.

Ma se tu disponi il ricettacolo per lo svelamento divino (*al-tajallî al-ilâhi*) che è il modo più perfetto di ottenere la Scienza Sacra, quella che possiedono le intelligenze degli angeli, dei Profeti e degli eletti, puri adoratori di Dio, così come quella degli esseri di costituzione luminosa (*al-hayâkil al-nûrâniyya*), non affaticare il tuo mentale a riflettere sulla scienza in Dio. Egli ha detto infatti: «Iddio vi avverte di mettervi in guardia contro Sé stesso.» [7] ed il Profeta ha detto: "Non meditate sull'Essenza di Allâh." [8]

E sappi, oh fratello, che non v'è scienza divina nel mondo se non nella possibilità di quanta ne può ricevere fino al Giorno del Giudizio e ciò sia per le cose superiori, secondo quanto è detto nel versetto: «Ha ispirato in ogni Cielo il Suo Ordine» [9], sia per le cose inferiori, in conformità a ciò che è detto a proposito della Terra: «Ed ha determinato in essa i suoi nutrimenti» [10]. Per cui, allorché l'anima sarà resa pura ed il suo specchio levigato, non

[5] È questa la denominazione di origine coranica del grado dell'esistenza sovraformale ricettacolo della Scienza della Determinazione.

[6] Il che equivale a dire in altri termini che "il Tutto non ha parti".

[7] Cor. 3: 27,28

[8] Hadith riportato da Rabî' ibn Habîb, nel Musnâd 3: 14, 16, 24

[9] Cor. 41: 14

[10] Cor. 41: 9

accogliere in essa il mondo per considerarlo come immagine riflessa, sì da inserirvi il mondo intero perché questo è inutile, accogli invece in essa la Presenza Essenziale (*al-hadrah al-dhâtiyya*) in rapporto a quel che essa sa di sé stessa, accogliendola nella pratica della povertà spirituale (*iftiqâr*) e nudità purificatrice (*ta'riya*), affinché il Principio Dio Vero (*al-Haqq*) le accordi della Sua Scienza quel che non può essere ottenuto se non per questa via.

Questa parte di Scienza Sacra non è di quella che si inserisce nel mondo a te esteriore, e se anche ti si dicesse che [tale scienza] è già inserita nella Tavola Preservata (*al-lawh al-mahfûz*) comprensiva di tutto quel che c'è, fino al giorno del Giudizio, perché ne è già stata istruita dal Calamo, che è l'Intelletto Primo (*al-'aql al-awwal*) e che quindi tale tuo deposito di conoscenza già appartiene a quel che è nel mondo, come potrai risolvere la questione? Rispondiamo che non sono state inserite sulla Tavola né iscritte dal Calamo se non le scienze che possono essere trasferite e sono oggetto di trasposizione, mentre quel che non può essere trasmesso di quanto è dato dallo svelamento divino (*tajallî*) è quel che non è originariamente inserito nel mondo ed il suo ottenimento nell'uomo proviene dal particolare aspetto divino (*wajh*) che esiste per ogni essere vivente ed esula dalla scienza dell'Intelletto Primo e di ogni altro essere all'infuori di esso.

Sappi questo dunque.

Sappi inoltre che il motivo del raggiungimento dell'intenzione di cui abbiamo parlato è la liberazione della coscienza individuale e del cuore da ogni scienza e riflessione richiesta per ottenere scienze [teoriche], la liberazione da tutto quel che è stato scritto e da quel che si sa, dato che l'accomodarsi in assemblea con Dio è in rapporto alla purezza ed alla spoliatura dell'interiore dal legame con altro che l'Essenza del Principio Dio Vero - che sia Glorificato - in rapporto alla perfezione che è insita in Lui.

Non v'è assemblea con Lui in relazione ad un punto di vista determinato e se lo fai, se determini e viene in te un'apertura spirituale intuitiva (*fath*) non sarà avvenuto se non ciò che avrai determinato. Sia dunque il tuo viaggio interiore: *Allâh, Allâh*, senza alcuna rappresentazione, anzi con intellesione delle lettere del Nome, ma non con la loro raffigurazione mentale. E non stare lì ad aspettarti l'apertura divina a causa di questa seduta o di questo stato spirituale, bensì continua ad invocarLo con questo *dhikr*, secondo quel che esige la Sua Maestà, con l'intenzione che prevalga in te contro tutto, secondo quel che Lui è e non secondo la tua scienza di ciò o la tua convinzione teorica riguardo a Lui. Prosegui invece secondo un'ignoranza totale (*jahl 'amm*). Così se Egli ti apre una delle porte della Scienza su di Lui di cui tu in precedenza non avevi gustato alcunché, e se questo ti viene dato nel linguaggio di uno Spirito di Santità, non respingerlo, ma non ti ci arrestare, occupati invece di ciò che stavi facendo. E se le degustazioni conoscitive sono varie per linguaggio di spiriti separati (*al-arwâh al-mujarrada*) che il tuo stato sia con essi lo stesso di quello con il primo spirito menzionato, fino a che non si produca nel tuo interiore quel che trascende questi "gusti" provenienti dall'Assemblea Sublime (*al-mala' al-'alâ*).

E non aspirare neppure il profumo che viene emanato da questi spiriti santissimi, ma osserva invece questo insolito nuovo gusto se indica uno dei Nomi Divini di quelli che si conoscono, se sia uno dei Nomi di trascendenza o un altro. Ma sia il tuo stato con questo gusto identico a quello che avevi con i gusti precedenti derivati dagli spiriti menzionati, senza nessuna differenza. E se trovi un gusto che rende perplesso e che non puoi respingere e se in questa perplessità trovi una separazione, sia il tuo stato con questa perplessità come quello che hai avuto con gli spiriti e i Nomi Divini. Se invece questo gusto della perplessità è accompagnato da una quiete pura (*sukûn*) [11] che non puoi respingere, ecco, questo è quel che si cercava. Appoggiatici e legati a ciò; ma se trovi la forza di respingere questa quiete, allora non ti ci appoggiare. Se questo gusto si determina nella tua anima in due volte separate da una discriminazione al punto che ti rendi conto che si tratta di due momenti distinti, questo non è quel che si cercava e quindi non trovarvi appoggio.

Se ti sei distaccato da tutto quel che abbiamo menzionato e se sei fatto tornare in te al mondo sensibile [in questo stato] avrai con ciò conosciuto da dove provengono i linguaggi degli Inviati e la discesa dei Libri Sacri e delle Sacre Pagine (*al-suhuf*). Avrai anche conosciuto quel che di queste porte è ancora aperto e quel che ne è chiuso, ed il motivo per cui è stato chiuso. Saprai allora quel che dici e quel che ti si dice. Sarai nutrito di comprensione in ogni cosa, disprezzerai ciò che è ben noto e conoscerai ciò che è ignorato, così come ignorerai l'inconoscibile e conoscerai ciò che può esser conosciuto. Sarai la più sapiente delle creature in virtù del fatto che ne sei la più ignorante. E non ti resterà come invocazione perpetua se non: «Signore accrescimi in scienza» [12] ed è in questa invocazione che vivrai e morrai.

Ti ho mostrato dunque in cosa risiede la tua felicità nelle due dimore ed a cosa mirano le anime dei sapienti nei due domini. E Allâh dice la Verità ed è Lui che conduce nella Via. [13]

[11] La parola "*sukûn*" è della stessa radice del vocabolo "*sakina*" la "Grande Pace" che, come fa notare M. Valsan, comporta nel dettato coranico l'accostamento alla "Vittoria" delle "armate invisibili" e questa "vittoria" è espressa in arabo con il vocabolo *fat'h* che indica anche una "apertura", ben riferibile alla realizzazione del *tawhid* (l'Unicità Divina) per svelamento intuitivo di cui qui si parla.

[12] Cor. 20:113

[13] Ibn Arabî *kitâb al-wasâyât*, in *Rasa'il*, ed. Haiderabad, 1948, pp 208-211. La traduzione qui presentata è stata fatta dal testo arabo, pur considerando anche la traduzione francese a cura di Michel Valsan in: *Etudes Traditionnelles* n 299 (1952), pp.125-133