

Muhīy-d-dīn ibn al-‘Arabī

***Sulla conoscenza del Viaggio (safar) e della Via (tarīqa), [vale a dire] il dirigersi del cuore verso Allāh mediante il Ricordo (bi'l-dhikr), basandosi su statuti legali risoluti e scevri da agevolazioni, al fine di continuare ad essere un viaggiatore.***

Cap. 191 delle *Futūhāt al-Makkiyya*

Il cuore si orienta con le invocazioni mettendosi in viaggio,  
e nei riti della tradizione di Allāh è la meta ('*anwān*).  
Con la certezza che il cuore sia risoluto nel viaggio,  
e che in esso vi siano segni e prove (*burhān*).

Per chiunque sia in viaggio il riposo  
svanisce nella maestria degli stati e dello sguardo.  
Il Signore discende dal Trono ('*arṣ*) al cielo inferiore,  
portandoti ispirazione (*wahī*) e discernimento (*furqān*).

Solo a te, ad eccezione di tutte le creature,  
la Sua discesa verso il cosmo (*kawn*) mostra.  
Il Suo amore per noi e da me Lo invoca  
la Sua immagine, e non ti veli [forma] d'uomo.

Sappi – e che Allāh ti assista – che il Viaggio è lo stato transitorio (*hāl*) del viaggiatore, e la Via (*tarīqa*) è ciò in cui egli procede<sup>1</sup>, percorrendola<sup>2</sup> grazie ai comportamenti (*mu'āmalāt*), alle stazioni, agli stati e alle conoscenze (*ma'ārif*), dal momento che è nelle conoscenze e negli stati transitori che si svelano i caratteri (*akhlāq*) dei viaggiatori (*musāfirīn*), i gradi del mondo e le tappe (*manāzil*) dei Nomi e delle verità (*haqā'iq*). È questo il motivo del suo nome (*laqab*)<sup>3</sup>. In merito all'itinerante e all'itinerario già si è detto<sup>4</sup> ciò che hai potuto apprendere (*waqafta*)<sup>5</sup>. L'Uomo

---

<sup>1</sup> Vengono qui riassunti ancora una volta i capisaldi della dottrina ibnarabiana per la quale la Via (intesa essenzialmente come *via remotiois*, ovvero estinzione progressiva di prospettive ontologiche via via sempre più elevate) contempla sempre e comunque una meta finale, mentre il Viaggio (inteso invece come il trasferimento da conoscenza a conoscenza) non può conoscere fine, data l'inesauribilità della Possibilità Universale e quindi l'impossibilità del cessare delle teofanie attraverso le quali il Tesoro Nascosto del famoso *hadīth qudsī* conosce Se stesso.

<sup>2</sup> Il radicale *qāf, tā'*, 'ayn possiede diversi significati tra cui *tagliare, troncare, interrompere, separare*, etc.; tuttavia, in questo contesto il *percorrere* va inteso nel senso di un continuo abbandono di una tappa precedente a causa dell'ingresso in una tappa successiva dell'itinerario.

<sup>3</sup> *Laqab* significa letteralmente *soprannome*, e qui si riferisce ovviamente alla Via.

<sup>4</sup> Cfr. *Fut*, cpt. 190.

<sup>5</sup> Lett. *ciò che hai potuto sostenere, sopportare*.

(*Insān*)<sup>6</sup>, sintesi totalizzante del Mondo e copia (*nuskha*)<sup>7</sup> della Presenza divina (*hadra al-ilāhiyya*) – la Quale è Essenza, Attributi ed Atti – necessita di un Battitore (*mutarriq*)<sup>8</sup> che gli permetta di affrontare l’itinerario (*yatruq lahu al-sulūk*) e il viaggio (*safar*) in Essa, al fine di cogliere le meraviglie (*‘ajā’ib*) e acquisire le scienze ed i segreti, trattandosi di un viaggio profittevole (*safar tijāra*)<sup>9</sup> [nel quale] il Battitore è il Legislatore (*Shāri’*), e la Via è il Bastone (*mitraqa*)<sup>10</sup> della Legge sacra, e chi viaggia in questa Via giunge alla Verità (*al-haqīqa*).

Esiste quindi il viaggio per mezzo di una realtà principiale (*bi-haqq*) e il viaggio per mezzo della creazione (*bi’l-khalq*), e<sup>11</sup> il viaggio per mezzo del Vero (*bi’l-Haqq*) è di due tipi: viaggio d’Essenza (*safar dhāti*) e viaggio d’Attributo (*safar sifati*). L’Uomo Perfetto compie tutti questi viaggi trasferendosi per mezzo del suo Signore grazie ad uno svelamento divino (*kashf ilāhi*) e ad una compagnia stabilita (*ma’iyya muhaqqāqa*) nella quale egli è insieme al Vero come Questi è con

---

<sup>6</sup> Si riferisce ovviamente all’Uomo Universale o Uomo Perfetto (*Insān al-Kāmil*)

<sup>7</sup> “L’Uomo Perfetto è dunque una copia totalizzante (*nuskha jāmi’a*) di tutto ciò che si trova nel mondo e di tutti i Nomi della Presenza divina (*asmā’ al-hadra al-ilāhiyya*), per questo è l’ultima creatura apparsa nell’esistenza, dato che il «compendio» non può riassumere che quanto è stato precedentemente dettagliato” (*Fut.*, II, p. 603; IV p. 299, trad. di G. De Luca in *Non sono io il vostro Signore?, I Quaderni di Avalon*, Rimini 1993, p. 67). Per le analogie e i rapporti tra il rango della Prima auto-determinazione divina (*ta’ayyun al-awwal*, l’affermazione dell’Unità/*Ahadīya* inclusiva dei Nomi), la funzione divina (*Ulūhīya*) e l’Uomo universale, cfr. M. Ibn Fazlallah, *Epistola sulla manifestazione del Profeta intitolata “Il Dono”*, a cura di ‘A.H. Agueli, Rivista di Studi Tradizionali n. 18, Torino 1966. A rimarcare ulteriormente l’identità essenziale tra l’affermazione dell’Unità suprema e la realtà principiale del Profeta Muhammad (simbolo per antonomasia dell’Uomo Universale), resta un celebre *khabar* apocrifo che, esprimendosi a nome del Profeta stesso, recita: “Io sono Ahmed (nome celeste del Profeta) senza la *mīm* ” (cioè il Nome divino *Ahad*, l’Uno, coestensivo della Presenza divina di cui è qui questione). In maniera ancora più *étonnant*, secoli dopo sarà lo Sheykh Ibrahim Nyass ad esprimersi in termini analoghi dicendo “*Muhammad huwa Allāh*” (Muhammad egli è Allāh), dal momento che l’apparizione della Funzione divina è impossibile in mancanza di un supporto che svolga la funzione di adoratore (*ma’lūh*) permettendo ad essa di determinarsi. Nella dottrina akbariana tale supporto è rappresentato spesso attraverso il simbolismo dello Specchio supremo (*mir’at al-a’lā*), che essendo l’unica realtà in grado di riflettere nell’esistenza gli statuti di tutti i Nomi (sintetizzati a loro volta nel Nome supremo Allāh), è al contempo l’unica determinazione ontologica che possa essere considerata a tutti gli effetti una *copia* (*nuskha*) della Presenza divina (cfr. *Fut.*, III, p. 398 e Ibn ‘Arabī, *Le livre de chatons des sapesse* (*Fusūs al-Hikam*), a cura di C.A. Gilis, Beyruth 2003, Tomo I, p. 44 e ss.).

<sup>8</sup> Cioè di qualcuno che batta il sentiero affinché altri possano percorrerlo dopo di lui.

<sup>9</sup> Lett. *un viaggio di commercio*.

<sup>10</sup> Anche *martello*, a rimarcare un simbolismo comunque eminentemente assiale nel quale la realtà principiale della Legge (*shar’*) si identifica a quella Norma universale (*hukm al-kullīya*) che è la perfezione della Forma divina, compimento ultimo dell’itinerario iniziatico prima dell’estinzione finale nell’Essenza non-duale (*Dhāt*). Come evidenziato da René Guénon in diverse parti della sua opera, il concetto indù di *Sanātana Dharma*, e ancor di più quello estremo orientale del *Tao* e del *Te* contengono in nuce il medesimo significato (cfr. ad esempio R. Guénon, *Studi sull’Induismo*, Milano 1996, p. 99). Per un inquadramento generale della questione dal punto di vista della dottrina islamica sull’Uomo Universale, cfr. P. Urizzi, *Regalità e Califfato*, in *Perennia Verba* 3-7 (1999-2003), con particolare attenzione alla parte IV.

<sup>11</sup> O *mentre*, se si considerano i primi due viaggi come aspetti particolareggiati del terzo.

noi ovunque siamo<sup>12</sup>. Egli – sia glorificato - ha infatti assegnato (‘*ayyana*) a Se stesso dei luoghi (*amākin*) adeguati alla Sua Maestà (*Jalāl*), e ha attribuito a Se stesso il Suo continuo presentarsi (*taraddada*)<sup>13</sup> in essi.

Se il servo è con Lui, viaggia nel Suo viaggio, e gli verrà allora svelato che egli è Lui (*Huwa*), allo stesso modo in cui [precedentemente] gli era stato svelato che egli non era Lui; e il viaggio dominicale si estende dalla Nube oscura (‘*Amā*’) fino al Trono (‘*Arsh*)<sup>14</sup>, nel quale Egli si manifesta con il Nome *Il Misericordioso* (*al-Rahmān*)<sup>15</sup>. In seguito discende insieme a Lui con il Nome *Il Signore* (*al-Rabb*) ogni notte fino al Cielo di questo mondo (*samā’ al-duniya*)<sup>16</sup>, poi con il Nome *La Divinità* (*al-ilāh*) fino in Terra, quindi Lo accompagna per mezzo dell’Ipseità (*Huwiyya*) in ogni essere esistenziale. In seguito viaggia insieme a Lui [sempre in una modalità di] compagnia (*suhba*) entro il viaggio dell’esistenza prodotta (*kawn*) per poi nascondersi (*yatakhallaf*) con Lui nella successione (*khilāfa*) di ciò che è qualificato (*ahl*)<sup>17</sup>. Dopodiché viaggia in compagnia del Corano nel viaggio di quest’ultimo dall’essere un Attributo di Allāh (*sifatu’Llāh*) fino al Cielo di questo mondo, accompagnandolo in tale viaggio per ventitre anni<sup>18</sup>. Dopodiché accompagna i Nomi divini

---

<sup>12</sup> In riferimento al versetto coranico “Egli è con voi ovunque voi siate” (*wa Huwa ma’akum ayna mā kuntum*), *Cor.*, LVII, 4. La “compagnia” (*suhba*) con cui - o per mezzo della quale - procede il viaggiatore è quella dello stesso Principio supremo, e per l’iniziato essa assume una valenza di mezzo necessario e al contempo di limite (il concetto di *altro*) finché sussiste l’illusorietà di una propria esistenza separata da quella del Vero.

<sup>13</sup> “È nell’ordine divino di non disporre armoniosamente un ricettacolo se non in vista di accogliere uno spirito divino, cosa che è evocata dalla stessa idea di «insufflazione». Questo non è nient’altro che il frutto della predisposizione inerente a questa forma, così disposta perché l’Effusione (santissima delle determinazioni primordiali) possa ricevere la teofania permanente che non è mai cessata né mai cesserà” (Ibn ‘Arabī, *Le livre de chatons des sapesse*, cit., p. 44). Il radicale *rā’-dāl* succitato rimanda anche al concetto di *rispondere, replicare, ritornare*. È infatti per mezzo dell’incessante fluire teofanico sul supporto in questione che il Mondo è costantemente rinnovato ad ogni istante, e gli statuti dei Nomi divini che perpetuamente si rinnovano in esso non sono altro che le *risposte* alla chiamata del Tesoro Nascosto di poterSi conoscere per mezzo di Essi.

<sup>14</sup> Da qui in poi la prospettiva del viaggio considerata è quella della stessa Ipseità divina (*Huwiyya*), discendente attraverso i ranghi ontologici dell’*wujūd* al fine di permettere (per mezzo del manifestarsi della Sua espressione a livello dei singoli esseri) l’ascesa del viaggiatore lungo i gradi conoscitivi del Reale (e da qui la *suhba* divina di cui sopra). Dice infatti Ibn ‘Arabī: “sotto il rapporto della sua essenza (immutabile) e della sua ipseità, il servo non ha salita né discesa. Colui che sale è lo stesso che discende” (passo tradotto in G. De Luca, *Non sono Io il vostro Signore?*, cit., p. 79).

<sup>15</sup> Se la Nube è simbolo della Possibilità universale nella sua istanza puramente indeterminata, in quella determinata essa assume invece l’appellativo di Soffio del Misericordioso (*Nafas al-Rahmān*). La Manifestazione universale che ha origine da tale determinazione ha nel Trono divino il proprio Centro immutabile, *locus* d’elezione dell’insediarsi (*istiwā’*) di quel Misericordioso (*al-Rahmān*) che nell’Esistenza regge la luogotenenza (*khilāfa*) del Nome supremo Allāh (entrambi, *ab intra* e *ab extra*, sintesi di tutti i Nomi).

<sup>16</sup> Bisogna ricordarsi che a differenza di molti altri Maestri, per Ibn ‘Arabī il mondo di *Duniya* si estende fino al settimo Cielo (Saturno), presso il quale il Loto del Limite (*sidrat al-muntahā*) svolge la funzione di passaggio al limite con l’Altro mondo (*Akhira*).

<sup>17</sup> O anche *popolato*, in relazione alla già vista creazione dei ricettacoli in vista dell’accoglimento dello Spirito.

<sup>18</sup> Durata storica della discesa della rivelazione coranica.

nel loro viaggio entro l'esistenza prodotta, e in seguito è l'esistenza prodotta ad accompagnarlo (*yushibhu*) nel suo viaggio dalla non esistenza (*'adam*) all'esistenza<sup>19</sup>.

Accompagna quindi i Profeti (*anbiya'*) nel loro viaggio.

Accompagna Adamo nel suo viaggio dal Giardino alla Terra<sup>20</sup>, in settecento Pellegrinaggi minori e trecento Pellegrinaggi maggiori<sup>21</sup>; quindi accompagna Idrīs nel suo viaggio verso il Luogo elevato (*makān al-'alīy*)<sup>22</sup> e Noé nel suo viaggio nell'Arca (*safīna*) durante la sua fuga salvifica (*najāt*) verso il monte Jūdī<sup>23</sup>. Accompagna in seguito Abramo – su di lui la Pace - in tutti i suoi viaggi, e allo stesso modo [accompagna] ogni profeta e angelo, come [ad esempio] i viaggi di Jibrīl alla volta di ogni profeta e inviato, o come quelli di Mīka'īl e degli angeli lungo le ascese (*'urūj*) e le discese (*nuzūl*), il viaggio dei visitatori (*sayyāhīn*) tra di essi, il viaggio dei corpi celesti (*kawākib*) nella loro orbita (*sayr*), quello delle orbite nelle loro direzioni (*harakāt*)<sup>24</sup>, quello degli elementi (*'anāsir*) nelle loro trasformazioni (*istihālāt*) e quello della teofania (*tajallī*) nelle sue forme, finché non sarà fermo (*yaqifu*)<sup>25</sup> [nella conoscenza] delle verità essenziali (*haqā'iq*) relative a tutto questo per mezzo di un gusto spirituale procedente da se stesso (*dhawqan min nafishi*), senza sospetto né dubbio. Per ogni viaggio allora egli rimuoverà (*yujarrid*)<sup>26</sup> dalla sua propria essenza

---

<sup>19</sup> Potrebbe trattarsi di un errore del copista, difatti avrebbe maggior senso un'inversione del soggetto del tipo: “e in seguito accompagna l'esistenza prodotta nel viaggio di quest'ultima dal Non-Essere all'Essere”.

<sup>20</sup> Ricordandosi che per Ibn 'Arabī la discesa dal Giardino fu una punizione solo per Iblīs, mentre Adamo fu fatto scendere per adempiere alla funzione califfale (*khilāfa*) ed Eva per la procreazione. Cfr. in merito il capitolo 74 delle *Futūhāt*, tradotto da P. Fontanesi in *Rivista di Studi Tradizionali* n. 96/97, Torino 2003.

<sup>21</sup> Si riferisce ai riti della *'umra* e dello *hajj*, la cui natura eminentemente primordiale è qui sottolineata dalla presenza adamica. Per una lettura ibnarabiana dei pellegrinaggi di Adamo cfr. i primi capitoli di C.A.Gilfs, *La doctrine initiatique du pèlerinage*, Paris 1982.

<sup>22</sup> Si riferisce a *Cor.*, XIX, 57. Nel corso della sua Opera il Maestro andaluso torna più volte sull'esegesi iniziatica di tale versetto, dando interpretazioni spesso assai diverse tra di loro. Per una disamina di alcuni Nomi divini, stati e gradi spirituali da lui connessi all'enunciato in questione cfr. L. Zamboni, *La Sura di Maria nella sapienza islamica*, Roma 2003, p. 137-138.

<sup>23</sup> Cfr. *Cor.* XI, 44. Per un approfondimento sui rapporti tra il monte di Jūdī e il più famoso Ararat secondo le fonti antiche e moderne cfr. la bibliografia proposta su [http://en.wikipedia.org/wiki/Judi\\_Dagh](http://en.wikipedia.org/wiki/Judi_Dagh).

<sup>24</sup> Ad un grado forse meno astratto il passaggio può essere anche reso: “il viaggio degli astri nelle loro traiettorie, e il viaggio dei corpi celesti (planetari ?) nelle loro orbite.

<sup>25</sup> L'essere fermo qui è ovviamente sinonimo di essere *versato, sicuro, infallibile*, dal momento che come abbiamo già visto nei cpt. 189 e 190 il viaggiatore continua ad essere trasferito da Conoscenza a Conoscenza (e quindi ad essere caratterizzato dallo statuto del viaggiare) anche dopo essere giunto alla fine dell'Itinerario, cfr. nostra trad. di *Fut.*, cpt 189 p. 5 e ss. e cpt. 190 p. 4.

<sup>26</sup> Anche *farà il punto della situazione* (in quanto risultante immediata del suo proprio *iter* iniziatico).

(*dhātihi*) ciò che è relativo al compagno (*sāhib*) di quel dato viaggio, [dal punto di vista della] realtà principale (*Haqq*) e [della] creazione (*khalq*).

Tali sono il viaggio dei Conoscitori (*‘arifīn*) e le Vie (*turuq*) dei risoluti Sapienti per mezzo di Allāh (*‘ulamā’ bi’Llāh al-rāsikhīn*).