

Muhīy-d-dīn ibn al-‘Arabī

Sulla conoscenza del viaggiatore (musāfir), colui al quale il proprio itinerario (sulūk) svela (asfara) cose che riguardano il suo [vero] proposito (maqsûda lahu) e cose che non lo riguardano, viaggiatore per mezzo del pensiero (fīkr), dell’opera (‘amal) e del credo (i‘tiqād)¹.

Cap. 190 delle *Futūhāt al-Makkiyya*

Per dove e da dove sei in viaggio ?
per la perennità divina! questo è affare senza veli.

Qualcosa di cui si concepisce la prova e la norma,
[significa] non essere (*fa-lā taku[n]*) fra coloro che sono in cammino per la Divinità (*li'l-ilāh*).

E gli esseri tutti non ti separino da Lui,
poiché Egli è la Fonte, a meno che il servo non sia nel dubbio.

Viaggia solo in Lui e non verso di Lui, e non essere stolto,
ché quanti intelletti perseverano [invano] in questo affare.

Sappi – e che Allāh ti assista (*ayyadaka ‘Llāh*) – che per viaggiatore (*musāfir*) sulla Via di Allāh intendiamo due [tipologie di] uomini spirituali (*rajulān*): chi viaggia per mezzo del proprio pensiero (*fīkr*) negli intelligibili (*ma‘qūlāt*) e nelle meditazioni (*i‘tibārāt*), e chi che viaggia per mezzo delle opere (*a‘māl*), e [questi ultimi] sono i padroni delle eccellenti cammelle (*ya ‘malāt*)².

¹ *Fut.*, II, p. 502.

² Secondo Kazimirsky sono “le cammelle migliori per il lavoro e il viaggio”, ma nell’ottica ibnarabiana la frase potrebbe riferirsi alle “opere” della categoria di uomini spirituali noti come *rukbān* (i cammellieri). Caratterizzati simbolicamente dal montare una cavalcatura eminentemente araba (e quindi muhammadiana) quale è il cammello (*rukkāb al-ibil*), nella dottrina del maestro andaluso sono considerati come due diverse tipologie di *afrād* (i “solitari”): coloro che cavalcano “i cammelli delle energie spirituali” (*nujub al-himam*), e coloro che cavalcano “i cammelli degli atti” (*nujub al-a‘mal*). Questi ultimi, che il passaggio in questione potrebbe intendere come l’esempio più perfetto di viaggiatore (cfr. *intra*, nota 15), sono coloro che, spesso investiti di una particolare funzione all’interno delle gerarchie degli *Awliyā*, esercitano il *tasarruf* (la facoltà di agire - *‘amala* - sul creato per mezzo del proprio stato o delle proprie prerogative spirituali), al contrario dei primi (*nujub al-himam*), che pur possedendo tale facoltà rinunciano ad esercitarla in virtù del maggior grado di dipendenza dal Principio supremo che tale atteggiamento comporta. Cfr. M. Chodkiewicz, *Il sigillo dei santi – profezia e santità nella dottrina di Ibn ‘Arabī*, Brescia 2009, p. 113-114.

Colui al quale la propria Via svela (*asfara*) qualcosa (*sha'in*) è un viaggiatore³; a lui s'impone l'obbligo (*yajib*) di accorciare la *salāt*, e può scegliere se digiunare o meno (*mukhayyar fi sawm*).

Colui al quale [invece] la Via non svela alcunché, è un itinerante che ha padronanza (*mutasarrif*) dei percorsi (*turūq*) della propria città e delle sue strade (*shawāri'*), [ma] non un viaggiatore, si attenga quindi al digiuno e completi il suo rito. Considereremo (*falinadhkur*) perciò [solo] la condizione del viaggiatore sulla Via⁴ - se Allāh vuole - ed Egli è Colui che sostiene e conduce al successo.

Il viaggiatore è colui che si sposta per mezzo del suo pensiero nello studio dei segni (*āyāt*) e dei significati (*dalālāt 'alā*) dell'esistenza del suo Artefice (*Sāni'u*)⁵, e non trova nel suo viaggio altra prova (*dalīl*) che non sia la sua [stessa] possibilità (*imkān*)⁶, intendendo con ciò che se egli riferisce a se stesso e al mondo intero (*jamī' 'ālam*) l'esistenza, egli la ammette (*fayaqbal*), e se egli riferisce [invece] loro la non-esistenza (*'adam*), la ammette ugualmente⁷. Quindi, se riguardo alla sua [stessa] realtà (*haqqihi*) la cosa risulta per lui equivalente (*tusāwī*) – vale a dire [il fatto che] la relazione che l'esistenza ha con lui in rapporto alla sua propria essenza (*dhātihi*) non prevalga (*bi-awwalīy*) su quella posseduta dalla non-esistenza – egli necessita (*iftaqara*) dell'esistenza di Colui che prepondera (*al-Murajjih*)⁸ affinché Questi lo faccia propendere per la prima o per la seconda qualificazione. Così, quando arriva a questa dimora (*manzil*), attraversa quest'oasi (*manhala*)⁹ e si rivela a lui l'esistenza della sua Causa di preponderanza (*murajjih*).

Egli intraprende allora un altro viaggio, [questa volta] nella Scienza di ciò che conviene (*yanbaghī*)¹⁰ a questo Artefice (*al-Sāni'*) che gli ha dato esistenza. Gli si rivela allora la prova del

³ Nell'ottica iniziatica, come in quella contingente, il viaggiare (*safar*) è sempre connesso ad un trasferimento da una condizione nota ad un'altra ignota, cosa che comporta inevitabilmente uno svelamento conoscitivo (*isfār*) di quest'ultima, e da qui l'identità radicale dei due termini arabi che si riferiscono a tali concetti.

⁴ Cioè il primo caso.

⁵ “Mostreremo a loro i Nostri segni, sui loro orizzonti e in loro stessi, fino a che non sarà loro chiaro che Egli è il Reale” (*Cor.*, XLI, 53). Per un'interpretazione ibnarabiana di tale versetto cfr. W. Chittick, *The Self-Disclosure of God – Principles of Ibn 'Arabī's Cosmology*, New York 1998, p. 6 e seguenti.

⁶ Dal momento che se da un punto di vista più personale l'essere “è tutto quel che conosce” (Aristotele), da un punto di vista più universale quegli stessi segni (*ayāt*) che egli è chiamato a conoscere non sono altro che Nomi divini i cui statuti si epitomano nel Cosmo secondo la predisposizione (*isti'dād*) propria dell'essere a cui si presentano, predisposizione essenzialmente insita nella sua stessa possibilità.

⁷ Si tratta ovviamente del rapporto ontologico tra *wujūd al-idāfi* (esistenza relativa) e *'adam al-idāfi* (non-esistenza relativa), chiave di volta dell'intera metafisica akbariana.

⁸ Per Ibn 'Arabī a tale Nome è legata l'azione divina di dare precedenza all'esistenziazione di alcune possibilità piuttosto che ad altre.

⁹ Lett. *sorgente d'acqua*, *bacino d'acqua*, probabilmente in riferimento al copioso fluire teofanico che investe il ricettacolo (*mazhār*) rivivificando con la Scienza il deserto dell'assoluta povertà ontologica di quest'ultimo.

¹⁰ Lett. ciò che è necessario.

Suo isolarsi (*infirāda*) per mezzo degli Attributi della Trascendenza (*tanzīh*) – Trascendenza rispetto allo stato di necessità (*iftiqār*) [che è proprio] di questo possibile (*mumkin*) -, poiché questa Causa di preponderanza è un Essere necessario di per Se stesso (*wājib al-wujūd li-nafsiHi*), per il Quale non è ammissibile ciò che è [invece] ammesso per il possibile.

In seguito, il viaggiatore si trasferisce in una dimora successiva, e gli si rivela [il fatto] che di tale Essere necessario per Se stesso è impossibile (*yastahīl*) la non-esistenza a causa del permanere della Sua Pre-esistenza (*qidam*). A colui che considera ciò risulta [quindi] impossibile la Sua non-esistenza (*‘adamiHi*), dal momento che se la Sua non-esistenza fosse dovuta a Lui stesso (*nafsiHi*), Egli non sarebbe Necessario per Se stesso, e se fosse reso non-esistente per una causa [qualsiasi], necessariamente questa Sua causa di non-esistenza sarebbe un’esistenza o una non-esistenza (*wujūdan aw ‘adaman*)¹¹. È [ovviamente] assurdo (*muhāl*) che possa trattarsi di una non-esistenza, quindi può essere solo un’esistenza. E se si tratta di un’esistenza, inevitabilmente (*lā budda*) la causa di non-esistenza potrà essere [solo] una condizione (*shartan*) o un opposto (*diddan*). Inoltre, se a sua volta ciascuna di queste due cose fosse un essere necessario per se stesso (*wājib al-wujūd aydan li-nafsiHi*), allora sarebbe impossibile (*muhāl*) l’esistenza di quest’ultimo, della cui esistenza per se stesso la prova ha [invece] indicato la necessità (*dalla’l-dalīl ‘alā wujūb*)¹². In tal caso la prova sarà condotta (*yusāq*) secondo il modo di procedere (*masāq*) delle prove nei concetti (*ma ‘qūlāt*).

Poi egli si sposta in un’altra dimora, e allora nega (*yanfī*) riguardo a Lui ogni cosa che possa indicarne la contingenza (*hudūth*), affermando che è impossibile che tale Causa di preponderanza sia una sostanza definita (*jawhar mutahayyiz*), o un corpo (*jism*) o un accidente (*‘arada*), o che si trovi in una qualche direzione (*jiha*).

Dopodiché si sposta nella Scienza del Suo atto unitivo (*tawhīd*) [manifestato] per mezzo dell’esistenza del mondo, della Sua permanenza (*baqā’*) e della Sua perfezione (*salāh*)¹³, poiché se vi fosse assieme a Lui un’altra divinità (*ilāh*), il mondo non esisterebbe, in ragione dell’accordo (*ittifāq*) e della divergenza (*ikhtilāf*) dimostrate dalla [succitata] osservazione.

Quindi si trasferisce, sempre da viaggiatore, ad una dimora che gli dona la conoscenza di ciò che è necessario a questa Causa di Preponderanza, della Scienza di ciò a cui Egli dà esistenza e crea (*awjadaHu wa khalaqaHu*), della Volontà (*irāda*) relativa a questa [Scienza], della sua efficacia e del suo non essere [mai] insufficiente (*‘adam qusūr*), della generalità della relazione (*‘umūm al-*

¹¹ O un Essere o un Non-essere.

¹² L’intero passaggio evidenzia l’inanità di ogni postulato logico e ontologico che non ponga a monte di ogni sua affermazione o negazione l’esistenza di una Realtà suprema di per Se stessa necessaria. In merito cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell’Essere*, Torino, con particolare attenzione al cpt. XVII.

¹³ Lett. *eccellente condizione*, ma preferiamo tradurlo con *perfezione* dal momento che si tratta qui della Realtà suprema ed infinita, e per tanto non soggetta ad alcun condizionamento, neanche intelligibile.

ta'alluq) della Sua Potenza con l'atto esistenziatore di questo possibile (*mumkin*), e della Vita di questa Causa di Preponderanza, poiché essa è la condizione del sussistere (*thubūt*) per Lui di tali peculiarità (*nu'ūt*), e dell'affermarsi degli Attributi di Perfezione (*sifāt al-kamāl*): Parola, Udito e Vista, perché se Egli non fosse così, sarebbe difettoso (*ma'ūf*), dal momento che poste due condizioni o qualità opposte, chi può essere caratterizzato [obbligatoriamente] da una delle due non può essere [al contempo] privo di entrambe.

Saputo ciò, egli si sposta verso un'altra dimora di cui era stato informato (*ya'allamu minhā*), e [ivi] gli si rivela la possibilità (*imkān*) dell'invio (*ba'thā*) dei Messaggeri. Quindi viene fatto viaggiare, così da sapere che Egli ha effettivamente inviato dei messaggeri, portando per essi la prova della loro veridicità (*sidqhum*) in quel che hanno sostenuto, [prova che consiste nel fatto] che Egli [stesso] li ha inviati. Quando egli allora accetta (o riconosce, *tuqrir*) ciò – essendo lui stesso uno di coloro a cui è stato inviato questo messaggero (*rasūl*) – crede in lui, lo ritiene veridico e lo segue (*at'abahu*) in ciò che ha prescritto (*rasama*) fino a che Allāh lo ama. Gli viene tolto allora il velo (*fakushifa*) dal cuore, ed egli contempla (*tāla'a*) le meraviglie del mondo della Regalità (*Malakūt*)¹⁴. Si imprime allora nella matrice (*jawhar*) della sua anima tutto ciò che si trova nel mondo, ed egli fugge, viaggiatore (*musāfiran*), da tutto quello che lo trattiene lontano da Lui e glielo nasconde (*yahjubHu*), fino a quando Lo vede (*ra'āHu*) in ogni cosa. E quando Lo vede in ogni cosa, desidera disfarsi del bastone da viaggio (*'asā al-tasyār*) e che gli venga tolto l'appellativo di “viaggiatore”.

A quel punto il suo Signore gli fa sapere che la cosa (*amr*) non avrà [mai] fine, né in questo mondo, né nell'Altro, poiché in verità tu non cessi (*lā tazāl*) di essere viaggiatore; e allo stesso modo in cui tu sei nel tuo stesso stato transitorio (*hālika*), non verrà [ugualmente] stabilito per te alcun regime definitivo (*qarār*) [in seguito]¹⁵.

[Dopotutto], nel trasferimento da esistenza ad esistenza attraverso i piani (*atwār*)¹⁶ del Mondo verso la Presenza di “Non sono io il vostro Signore?” (*hadrat a-lastu bi-Rabbikum*)¹⁷ non hai mai cessato di viaggiare, e in seguito non hai smesso di essere trasferito di dimora in dimora fino a che

¹⁴ Che per Ibn 'Arabī (così come per la maggior parte degli autori, eccezion fatta per Ghazālī e pochi altri) è situato tra il Mondo del Regno (*Mulk*) e quello dell'Onnipotenza (*Jabarūt*), analogamente alla realtà sottile che in Guénon è intermedia tra quella grossolana e quella spirituale. Tuttavia è necessario sottolineare che, a differenza di Guénon, nella dottrina akbariana il *Jabarūt* è più spesso considerato come un dominio al limite tra gli stati di manifestazione informale e il Mondo del Comando (*'Ālam al-amr*), mentre il *Malakūt* concerne al contempo sia la realtà sottile che i gradi meno elevati di quella informale (dal momento che la prima è il diretto riflesso della seconda, nella quale è conservato il suo principio immediato d'esistenza).

¹⁵ Ibn 'Arabī torna qui sul concetto di viaggio senza fine entro la Scienza divina per chi ha portato a compimento la realizzazione spirituale, già trattato nel cpt. 189 delle *Futūhāt* (cfr. traduzione, p. 6, nota 34).

¹⁶ Ma anche *cicli, fasi, periodi*.

non sei disceso in questo strano corpo elementare (*jism al-gharīb al-'unsuriyy*), e con esso hai viaggiato ogni giorno ed ogni notte attraversando le tappe (*manāzil*) fino a una tappa chiamata morte (*mawt*). E non cesserai di essere un viaggiatore attraversando le tappe degli stati intermedi (*barāzikh*) fino a che non arriverai ad una tappa chiamata “resurrezione” (*ba'th*)¹⁸. Monterai allora un nobile veicolo (*markaban sharifan*) che ti porterà fino alla dimora della tua felicità¹⁹, e non cesserai di muoverti in essa, viaggiatore tra essa e la Duna di muschio bianco (*Kathīb al-misk al-'abiyad*)²⁰ verso Ciò che non ha fine (*lā nihāya laHu*).

Tale è il viaggio [compiuto] per mezzo della tua forma (*haykal*)²¹, quanto alle conoscenze (*ma'ārif*) avviene lo stesso. Analogamente non cesserai di essere un viaggiatore per mezzo delle opere corporee (*badanīya*) e dei soffi (*anfās*)²², da opera ad opera (*'amal ilā 'amal*), fintanto che sussiste l'imposizione legale (*taklīf*). E quando il periodo dell'imposizione giungerà al termine, non per questo cesserai di essere un viaggiatore, [ma verrai introdotto] in un viaggio essenziale (*dhatīyan*) in cui Lo servirai per Lui stesso (o per la Sua propria Essenza, *ta'budHu li-DhātiHi*) e non a causa del Suo ordine (*bi-amriHi*). Gloria a Colui che ha fatto viaggiare il Suo servo di notte, viaggiando Egli stesso con lui (*fa-sāfara bihi*), dalla Sacra Moschea (*masjīd al-harām*) alla Moschea più lontana (*masjīd al-aqsā*)²³. Abbiamo già discusso di questo in un nostro lavoro

¹⁷ *Cor.*, VII, 153. L'*iter* iniziatico è qui rappresentato come un ritorno a ritroso attraverso i gradi della cosmogonia universale.

¹⁸ Lett. anche *risveglio*. Per il concetto di *piccola e grande Resurrezione* in Ibn 'Arabī cfr. il contributo di J.W. Morris a Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelation*, New York 2005, I, p. 93-124.

¹⁹ Ma anche *beatitudine, eccellenza*, qui inteso ovviamente nel senso di compimento ultimo del cammino iniziatico. I veicoli sono gli “appoggi” sottili e informali che rendono possibile all'essere il viaggio attraverso le modalità del Reale, cfr. Pseudo Ibn 'Arabī, *Shajarat al-kawn (L'Albero del Mondo)*, trad. da Placido Fontanesi in *Rivista di Studi Tradizionali* n. 42-45, Torino 1975-76 (come dimostrato da M. Chodkiewicz e da altri studiosi akbariani il testo è in realtà di 'Abdel-Salām Maqdīsī).

²⁰ Scenario paradisiaco della *visio beatifica* dove, secondo le stesse parole del Profeta Muhammad: “Voi vedrete il vostro Signore come vedete la luna la notte in cui è piena”. Per un approfondimento cfr. P. Urizzi, *La visione teofanica secondo ibn 'Arabī pt. 1*, Perennia Verba n. 1, Rimini 1997, p. 44-45).

²¹ *Forma* è qui inteso nel suo senso più ampio (di realtà ontologica considerata nella determinazione integrale delle sue modalità), e non nel suo solo aspetto corporeo o sottile contrapposto alla propria realtà essenziale come invece rappresentato dal connubio *nāma-rūpa* presso gli indù.

²² Intesi macrocosmicamente come specificazioni del Soffio del Misericordioso (*Nafas al-Rahman*) in relazione ad una determinata possibilità, o microcosmicamente come soffi sottili intermedi tra lo spirito (*rūh*) al centro del cuore (preposto alla genesi del movimento e al controllo delle facoltà umane) e l'atto di adorazione compiuto dal servitore.

²³ Cfr. *Cor.*, XVII, 1. Per l'interpretazione di tale simbolismo in relazione ai paragrafi precedenti e al *mi'rāj* personale del maestro andaluso cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-isrā' ilā al-maqām al-asrā'*, Beyruth 1988, *Risālat al-anwār*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Beyruth 1999 (tradotta in italiano da O. Laiba e R. Maridort in *Rivista di Studi Tradizionali* n. 24, Torino 1967, p. 166), nonché il cpt. 167 delle *Futūhāt al-Makkiyya* (tradotto in italiano da M. Jevolella in *L'alchimia della felicità*, Como 1996).

intitolato: “Il disvelamento degli effetti dei viaggi” (*al-isfār an natā'ij al-asfār*)²⁴. A proposito dei viaggiatori (*musāfirīn*) l'Altissimo ha detto: “Non hanno forse scrutato la Regalità (*malakūt*) dei Cieli e della Terra?”²⁵, e ancora: “Non hanno forse viaggiato sulla Terra e quindi osservato (*fayanzhūr*) ?”²⁶, ed “il giorno in cui saranno ricondotti a Lui”²⁷. Tale è il significato (*ma'nī*) di [ciò che si intende con] “il viaggiatore”.

MICHELE MANNUCCI

²⁴ Cfr. Ibn 'Arabī, *Le dévoilement des effets du voyage*, a cura di D. Gril, Parigi 1994.

²⁵ *Cor.*, VII, 185.

²⁶ *Cor.*, XXX, 9.

²⁷ *Cor.*, XXIV, 64.