

Muhīy-d-dīn ibn al-‘Arabī

Sulla conoscenza dell’itinerante (sālik) e dell’itinerario (sulūk)¹.

Cap. 189 delle *Futūhāt al-Makkiyya*

*La Via è il sentiero più retto,
in cui sei quando tu stesso sei retto.*

*Il suo nome deriva dal filo di perle,
la cui lama affilata ti ha offerto asilo.*

*Le asperità non ti trattengano dal cammino,
al di là di esse vi sono solo le tue opinioni e le tue percezioni.*

*Le vie dell’arguzia non ti condurranno
al limite ultimo ed al fine con la loro devastante immobilità.*

Sappi – e che Allah ti assista – che l’itinerario iniziatico (*al-sulūk*) può essere concepito idealmente come lo spostamento da una dimora (*manzil*) all’altra del culto (‘*ibādat*), o formalmente come il trasferimento da un’opera prescritta (‘*amal mashrū’*) sulla Via di “avvicinamento” ad Allāh ad un’altra, si tratti di un atto o dell’abbandono di un atto (*bi-fi’l wa tark*). Da un atto ad un atto, da un abbandono ad un abbandono, da un atto ad un abbandono o da un abbandono ad un atto; formalmente non esistono [infatti] altri casi².

Dal punto di vista della conoscenza, invece, [l’itinerario iniziatico] può essere rappresentato come lo spostarsi da una stazione (*maqām*) ad un’altra stazione, da un Nome (*Ism*) ad un altro Nome, da una teofania (*tajalli*) ad un’altra teofania, da un soffio (*nafas*) ad un altro soffio.

Colui che viene fatto viaggiare (*muntaqal*) è l’itinerante (*sālik*). Egli si prodiga in sforzi fisici (*mujāhadāt badaniyya*) e discipline dell’anima (*riyyādāt nafsiyya*) che applica a se stesso [proponendosi] il perfezionamento dei caratteri (*bi-tahdhīb al-akhlāq*), soppesando [nel contempo] quel [reale] bisogno di nutrimento che garantisce l’adeguata sussistenza del proprio temperamento (*muzājahā*)³ e del proprio equilibrio⁴, senza deviare dalla norma in fatto di corretta [pratica della] fame (*ju’*) e di abituale riposo. Allāh infatti non ha imposto all’anima “che quanto essa può sopportare” (*illā wus‘ahā*)⁵, ragion per cui se essa si sforza nell’obbedienza dovutaGli non sarà portata alcuna prova (*hujjat*) contro di essa.

¹ *Fut.*, II, p. 500.

² Lett. *un quinto caso*.

³ Lett. *stato d’animo* (il soggetto della frase è qui l’anima dell’itinerante, il suo *proprium*).

⁴ Lett. *moderazione*.

⁵ Corano, II, 286.

Nel loro procedere (*sulūk*), gli itineranti si suddividono in quattro categorie. Tra di essi vi è: l'itinerante che procede per mezzo del Suo Signore (*bi-Rabbihi*), quello che procede per mezzo della sua anima (*bi-nafsihi*), quello che procede per mezzo della sintesi (*bi'l-jam'*)⁶ e infine l'itinerante che non è un itinerante (*sālik lā sālik*). [Comunque], il modo di procedere varia a seconda dell'intenzione (*qasd*) dello stesso itinerante e del suo grado di Conoscenza a proposito di Allah.

L'itinerante che procede per mezzo del suo Signore è colui del quale il Vero (*al-Haqq*) è l'udito (*sam'i*), la vista (*basar*) e ogni sua altra facoltà (*quwwah*); questo è [possibile] perché la sua essenza è fissa (*'aynihi thabita*)⁷, pertanto il pronome (*damīr*)⁸ si riferisce a lui nella prospettiva della sua esistenza (*li-wujūdihi*), secondo le parole: “sono il suo udito, etc. etc.”⁹. È quindi questo pronome ad essere la tua realtà essenziale (*'aynika*)¹⁰ - di cui il Vero è l'udito e la vista -, e tu non procedi se non per mezzo di tali facoltà, facoltà che sono [convenzionalmente] attribuite a te sebbene il Reale abbia reso noto (*akhbar al-Haqq*) che è Lui, quando ti ama, ad essere il tuo udito e la tua vista.

Grazie a Lui tu procedi nella Sua obbedienza (*ta'tiHi*), nella quale Egli ti ordina di sforzare la tua anima con lo scopo di adornare (*tuhallī*) la tua propria essenza (*dhatika*). Ed è essa stessa¹¹ l'ornamento di Allah (*zīnatu'LLāh*), dal momento che Egli – Gloria a Lui – è il Bello (*Jamīl*) e [al contempo] gli ornamenti [stessi] della Bellezza (*Jamāl*). È dunque Lui [solo] la Bellezza di questo [tipo di] itinerante, e dal momento che è per Suo mezzo che egli ode, vede e procede, il suo Signore è il suo proprio ornamento (*zīnatu'LLāh*), e non vi è alcun impedimento a [tutto] ciò. Per questo Egli

⁶ Intesa molto probabilmente come sintesi delle due categorie precedenti, vale a dire l'itinerante per il quale il *sulūk* è attuato contemporaneamente nella prospettiva della realtà divina e di quella personale (o, per meglio dire, dell'espressione della realtà suprema nel rango della realtà ontologica propria dello stesso itinerante).

⁷ Non si tratta qui del concetto generico di *'ayn thābita* (essenza immutabile) presso ibn 'Arabī, ma molto probabilmente dello stato di realizzazione che caratterizza colui che, avendo estinto ogni illusione di separatività (del proprio sé dal Sé divino), è essenzialmente identificato alla propria realtà eterna nel seno della Possibilità Universale. Dice infatti il maestro andaluso: “I Conoscitori perfetti non hanno esilio, essi sono delle essenze immutabili fisse al loro posto, e non hanno mai lasciato la loro patria natia” (*Fut.*, II p. 529, passaggio tradotto da G. De Luca in *Non sono io il vostro Signore?*, *I quaderni di Avalon*, n. 31, Rimini 1993, p. 97, nota 155).

⁸ La *hā'* suffissa (*'ayni-hi*), che qui indica la terza persona singolare (l'itinerante in questione).

⁹ In riferimento al famoso *hadīth* sul *taqarrub*. Si tratta del compimento del succitato *tahdhīb* (o *takhalluq bi-*) *al-akhlāq*, il “perfezionamento dei caratteri” per mezzo del quale il servitore estingue progressivamente ogni falsa attribuzione (delle proprie caratteristiche e facoltà a se stesso) fino a estinguersi nel *fanā' bi'l-Asmā'* (l'Estinzione nel rango dei Nomi). A tale estinzione segue il *baqā bi'l-Asmā'* (Permanenza mediante i Nomi), dove egli comprende che quelli che credeva fossero i “suoi” attributi in realtà non sono mai stati altro che gli Attributi del Principio (*sifāt'Allāh*), identità che prima gli era velata a causa del permanere dell'istinto di separatività.

¹⁰ O meglio: *la tua identità*.

¹¹ Il soggetto dovrebbe essere qui l'obbedienza, dal momento che l'essenza (*dhāt*), coincidendo con ciò per cui una cosa è quella cosa e non un'altra, non può ornare alcunché ma unicamente essere ornata per mezzo dell'apparire degli statuti dei Nomi.

dice: “Di: colui che proibisce (*harrama*) l’ornamento di Allah, che Egli epitoma per i suoi servi (*li-‘ibādihī*)”¹², quando li ama nel momento in cui essi si avvicinano a Lui mediante gli atti surrogatori (*bi-nawāfil*), abbellendoli tramite esso e [manifestando che] Egli è quelle stesse facoltà per mezzo delle quali essi avanzano in ciò che Egli ha imposto loro in fatto di opere.

Questo corrisponde alla Sua parola “e Te [soltanto] noi invochiamo in aiuto”, parola che richiede per sé la [sua propria] ricompensa¹³. Essi ricorrono (*fasta ‘ānū*) ad Allāh negli atti di culto che Gli dedicano dal momento che le loro facoltà sussistono [unicamente] perché è Lui stesso l’esistenza delle loro identità essenziali (*wujūd ‘ayānihim*), [ma] siccome la loro esistenza è mutuata da Lui, non è possibile parlare di creazione dei [loro] atti - che sono le “occasioni dell’amore divino” - se non entro l’esistenza delle loro identità essenziali. Si realizza quindi presso di essi una [certa modalità] di “aiuto” nell’attuazione dell’esistenza (*ījād*) delle opere, le quali [però] non sussistono da sole.

Ora, se essi le attuano senza cessare di cercare il Suo aiuto nel perseguire tale scopo¹⁴, come ricompensa corrispondente ed adeguata (*jazā’an wifāqan*) Egli li aiuta per mezzo di Sa stesso dicendo loro: “per mezzo Mio (*bī*) voi udite, vedete, afferrate”, e così via per tutte le facoltà che sono loro condizione d’essere; esse non sono altra cosa dal Reale, ed è Egli stesso ad averlo reso noto (*ghayru’l-Haqq bi-akhbār al-Haqq*).

Ma coloro che permangono in una cieca oscurità (*fi ‘amāyyat*)¹⁵ non sono al corrente di questa Sua peculiarità (*sūratiHi*), e molto spesso si comportano in modo sconveniente (*yusī’ūn al-adab*) di fronte a Colui del Quale [tali facoltà] sono l’Attributo, eccedendo dai [corretti limiti] di buona creanza (*adab*) nei confronti di Allāh stesso. La cautela è perciò l’esaltazione (*ta’zhīm*) dei servi di Allāh, e non vi è persona che non possa essere, proprio lui, quel particolare servo¹⁶, tale condizione essendo [infatti] oscura (*ghayb*) solamente per chi non ne è attualmente qualificato¹⁷.

Si impone quindi ad ogni credente di mostrare riguardo verso chiunque si applichi [al proprio obbligo legale, o, più universalmente, alla propria funzione ontologica], poiché così facendo egli

¹² Corano, VII, 32.

¹³ *Ivi*, I, 5. Ci si riferisce qui all’esegesi esoterica del famoso *hadīth qudsī* sulla *Fātihāt* (“Allora il servitore recita: «Te noi adoriamo, Te noi invochiamo in aiuto», e Allāh dice: «Questo è tra Me e il Mio servitore, e a lui va ciò che domanda»). Per un approfondimento di tale esegesi presso ibn ‘Arabī, cfr. *Fut.*, cpt. 69, *Fasl* 6 (di cui esiste anche una traduzione parziale in L. Zamboni, *Il Corano nella sapienza islamica...*, La sura Aprente, Reggio Emilia 2008, p. 322).

¹⁴ Da questa espressione si potrebbe intendere che per l’itinerante per mezzo del proprio Signore (*bi-Rabbihi*) il succitato *fanā bi-l’Asmā’* può non essersi ancora concretizzato come *maqām* definitivamente acquisito, ma presentarsi come *hāl* transitorio all’interno di un itinerario comunque perseguito in un’ottica dominicale anziché individuale.

¹⁵ Cioè coloro che sono “velo a se stessi”.

¹⁶ Nel senso del servo che riconosce la piena dipendenza delle proprie facoltà dagli Attributi divini e dalla Volontà principale.

¹⁷ Viene sottolineata qui la differenza tra il naturale statuto ontologico del servitore (comune a tutti i servitori) e la presa di coscienza di tale statuto conseguita per mezzo della realizzazione spirituale.

manterrà la realtà (*amr*) [con cui ha a che fare] nel rango di [pura] possibilità, e sorvegliando in tal modo la propria anima non [rischierà che] gli venga detto: “perché hai agito così?”.

Inoltre, [tale atteggiamento] è un proposito nobile (*qasd jamīl*), e sia che esso risulti conforme al *locus* [teofanico, *mahall*] convenuto, sia altrimenti, la realtà in questione sarà ricondotta ugualmente al suo scopo [universale], dal momento che il suo proposito¹⁸ è di rispettare [qui] la prospettiva (*janāb*) divina verso ciò che è richiesto dalla possibilità di ogni individuo (*shakhs shakhs*). Questo però non riguarda che coloro che rispettano le convenienze [spirituali, *al-udabā'*] tra le genti di Allah.

Viene poi la categoria dell'itinerante che procede per mezzo della propria anima (*sālik bi-nafsīhi*). Questi si avvicina al suo Signore iniziando (*ibtidā'*) con l'applicarsi alle opere obbligatorie (*farā'id*) e alle buone opere surrogatorie (*nawāfil khayrāt*) - [opere] che sono motivo dell'amore del Vero verso colui che le compie - al fine di raccogliere i [frutti dei] due amori (*mahabbatayn*)¹⁹.

Egli si sforza [di compiere] ciò che il Reale gli ha imposto, impiegando copiosamente ogni sua facoltà e ogni sua forza in quel che il suo Signore gli ha ordinato o proibito nel culto dovuto. Gli, secondo la Sua Parola: “e temete Allah per quanto vi è possibile”²⁰, “e temete Allah così come merita di essere Temuto”²¹, nonché “e non morite se non sottomessi”²².

Sebbene essi²³ abbiano udito questa comunicazione divina e l'abbiano ritenuta veridica (*imānan*), tuttavia ciò non è avvenuto mediante un gusto iniziatico (*dhawq*) che rendesse il Reale la loro stessa facoltà (*fayakūn al-Haqq quwwāhum*). Essi procedono dunque per mezzo delle loro anime attraverso l'insieme dei gradi (*marātib*) dell'itinerario: stato, opera, stazione, Nome e teofania. Ma in questo caso non si realizza lo spostamento (*intiqāl*) da ordine a ordine (*amr ilā amr*)²⁴, cioè l'itinerario di coloro che tra le genti di Allah rispettano le convenienze [spirituali], cosa che avviene [solo] quando Allah impone ai Suoi servi qualcosa in cui essi riconoscono una verità che richiede l'imposizione del discorso [divino] (*mukhātabi bi'l-taklīf*).

¹⁸ Dell'itinerante.

¹⁹ Potrebbe trattarsi delle due Prossimità perseguite per mezzo degli atti surrogatori e obbligatori (*qurb bi'l-nawāfil* e *qurb bi'l-farā'id*), che nella dottrina ibnarabiana rappresentano al contempo attitudini (o tipologie) spirituali e gradi di realizzazione (*marātib*) tra loro assai differenti.

²⁰ Corano, LXIV,16

²¹ *Ivi*, III,102.

²² *Ivi*, II,132.

²³ Il riferimento passa improvvisamente dalla terza persona singolare alla terza plurale.

²⁴ Sebbene *amr* sia da intendersi più spesso come *realtà* (condizione ontologica, modalità dell'Essere, etc.), lo traduciamo qui come *ordine* perché l'itinerante per mezzo del suo Signore, a differenza di quello per mezzo della propria anima di cui si sta parlando, ha ormai estinto ogni rango creaturale penetrando nel Mondo del Comando (*'ālam al-amr*) al di là della Manifestazione Universale. Da qui deriva il suo essere caratterizzato dalla conoscenza degli *ordini* e il suo viaggiare attraverso di essi. L'“imposizione del discorso” chiamata in causa poco dopo potrebbe rinforzare tale interpretazione, essendo il Comando (*Amr*) nient'altro che una specificazione del Verbo imperituro.

In tale condizione non vi sono che quest'ultimi, ed essi sanno bene di essere i desiderati (*murâdûn*)²⁵. Ora, sebbene presso di essi il Discorso non si sia determinato in un qualsiasi modo particolare della Verità (*haqīqa*), essi procedono [ugualmente] mediante le loro anime in maniera generica²⁶.

Quanto all'itinerante che avanza per mezzo dell'insieme (*sālik bi'l-jam'*), egli è colui che viaggia dopo aver gustato [spiritualmente] il fatto che il Reale è il suo udito e la sua vista, ed essere stato [così] reso edotto che fin dall'inizio Egli [Allāh] ha proceduto insieme alla sua anima in maniera generica (*mujmal*), vale a dire in assenza di una visione particolare di quest'ultima²⁷. In seguito egli ha saputo che il Vero è il suo udito, e che colui che ode per tramite dell'udito non è l'essenza di quest'ultimo (*mā huwa 'ayn al-sam'*)²⁸. Questi ha scorto la permanenza di questo pronome²⁹ (*damīr*) comprendendo a Chi esso si riferisce, e ha [quindi] saputo che la sua anima e la sua realtà essenziale ode, vede, si muove e si ferma [unicamente] per mezzo di Allah - e che essa [sola] è ciò a cui è riferito (*mukhātaba*) il camminare e lo spostarsi³⁰ (*intiqāl*). Egli ha [in tal modo] proceduto per mezzo dell'insieme [delle caratteristiche dei due tipi di *sulūk* succitati].

Quanto alla quarta categoria, è quella dell'itinerante che non è un itinerante (*sālik lā sālik*). Egli ha visto che la sua anima è indipendente dal cammino (*lam tastaqill bi'l-sulūk*) fino a che il Vero non è [o non si manifesta come] un suo attributo (*sifāt*), e che l'attributo è indipendente³¹ dal cammino finché l'anima di colui che è soggetto alla legge non viene resa esistente (*mawjūd*), divenendo come il luogo (*mahall*) in cui esso si manifesta. È perciò chiaro che questi è [inizialmente, o formalmente] un itinerante per mezzo dell'insieme (*bi'l-jam'*), ma quando gli si rende noto che è per mezzo dell'insieme che si manifesta l'itinerario³², gli appare chiaro che il luogo di manifestazione non possiede in sé [alcuna] esistenza (*al-mazhar lā wujūd lahu*), e che ciò

²⁵ O gli *scopi* stessi in vista dei quali è stato manifestato il Discorso divino (cioè le possibilità esistenziarie dall'apparire del Verbo *ab extra*).

²⁶ Ad indicare forse il minor grado di elezione (*khususīya*) di cui gode tale categoria di itineranti rispetto a quella precedente. Oppure si riferisce al fatto che il viaggio è comunque garantito nell'integralità delle modalità e delle condizioni di esistenza, interpretazione sostenuta dall'uso del plurale (*fī'l-'umūm*, "attraverso le generalità") nell'originale arabo.

²⁷ O di lui stesso (*nafsihi*).

²⁸ O lo stesso udito. Si sottolinea ancora una volta come le facoltà che esteriormente appaiono come possedute dall'itinerante, non siano altro che gli stessi Attributi divini, dei quali qui viene considerato non a caso l'udito (*sam'*) data la sua primordialità rispetto alle altre facoltà.

²⁹ Si riferisce forse all'*huwa* di cui sopra, che qui indica sempre la terza persona singolare, sebbene in questo caso sia da applicare alla Persona divina e non più all'itinerante, come invece avveniva nel caso precedente (cfr. nota 5).

³⁰ Lett. *il cammino e lo spostamento*.

³¹ Tale indipendenza è implicita nella condizione di pura possibilità (*'ayn mahd*) in cui sia l'anima che l'attributo sono qui considerati.

³² Si tratta della compresenza di *jadhba* (attrazione dominicale) e *juhd* (sforzo individuale), entrambi necessari affinché il percorso iniziatico sia attuato nelle modalità proprie del *sulūk*.

che si manifesta è [unicamente] condizionato dallo statuto (*hukm*) insito nella predisposizione propria del supporto. Egli vede allora il Vero che dice: “Non fosti tu a lanciare (*wa mā ramayta*) quando hai lanciato, ma è Allah che ha lanciato (*wa lakinna 'Llāh ramā'*)”³³, e se Egli avesse detto “e non ha lanciato” (*wa mā ramā'*) sarebbe la stessa cosa. Ne risulta quindi che chi è fermo (*waqafa*) in questa Scienza a proposito di se stesso, questi è invero un itinerante che non è un itinerante³⁴.

Sappi ancora che gli itineranti che abbiamo menzionato sono disposti in gradi (*marātib*) [differenti]. Tra di essi vi è l'itinerante da Lui verso di Lui, quello da Lui verso di Lui in Lui, quello da Lui verso Lui in Lui per mezzo di [o con] Lui, quello da Lui non in Lui né verso Lui, quello verso Lui non da Lui né in Lui, quello non da Lui non in Lui né verso di Lui, e quest'ultimo è [ugualmente] qualificato (*mawsūf*) dal procedere, quindi è un itinerante. Vi sono l'itinerante senza viaggio (*min ghayri safar*) e quello che viaggia (*sālik musāfir*), di cui si parlerà nel capitolo seguente. Ogni viaggiatore è quindi un itinerante, ma non ogni itinerante è un viaggiatore, come vedremo nel prossimo capitolo (quello sul “viaggiatore”) se Allah vorrà.

Le tipologie di itinerario sono molte, e non ne abbiamo menzionate che poche. Per quel che riguarda l'itinerante da Lui verso di Lui (*minHu, ilayHi*), egli è colui che viene trasferito di teofania in teofania (*min tajalli ilā tajalli*).

Quanto all'itinerante verso di Lui da Lui in Lui (*ilayHi, minHu, fiHi*), egli è colui che si sposta da un Nome divino ad un altro Nome divino entro un Nome divino (*ft-Ismu ilāhī*).

L'itinerante da Lui verso Lui in Lui per mezzo di Lui (*minHu, ilayHi, fiHi, biHi*) è colui che si muove per mezzo di un Nome divino (*bi-Ismu ilāhi*) da un Nome divino verso un Nome divino entro un Nome divino.

L'itinerante da Lui, non in Lui (*lā fiHi*) né verso di Lui (*lā ilayHi*) è colui che è fuoriuscito (*kharaja*) da presso Allah nel mondo (*al-kawn*) e verso il mondo.

L'itinerante verso di Lui, non da Lui (*lā minHu*) né in Lui (*lā fiHi*) è colui che fugge (*fārra*) verso di Lui nel mondo e dal mondo, come nel caso della fuga di Mosè³⁵, su di lui la Pace.

³³ Corano, VIII, 17.

³⁴ Se l'itinerante “per mezzo della sua anima” viene fatto viaggiare attraverso i gradi più prettamente cosmologici del *sulūk*, quello “per mezzo del Suo Signore” (*bi-Rabbihi*) attraverso i gradi della realizzazione discendente dopo aver compiuto quella ascendente, e l'itinerante per mezzo della sintesi (*bi'l-jam'*) affronta il cammino contemporaneamente nella prospettiva della realtà divina e di quella personale, all'itinerante che non è un itinerante (*lā sālik*) – ovvero colui che ha compiuto entrambe le realizzazioni fino a conseguire la perfetta estinzione nell'Essenza (*fanā' bi'l-Dhāt*) -, non resta che la continua ascensione nel rango dell'infinita Scienza divina, itinerario che non contemplando né un “da” (*min*) né un “verso” (*ilā*) può essere definito *viaggio* unicamente per convenzione.

³⁵ In seguito all'accidentale uccisione dell'egiziano.

Quanto all'itinerante non da Lui, né in Lui né verso di Lui, è colui che viene fatto viaggiare attraverso le opere da questo mondo all'Altro (*min dunyā ilā Ākhira*); si tratta degli asceti (*zuhhād*)³⁶ che non appartengono [al novero dei] Conoscitori (*ghayru 'ārifīn*).

Tutto quello che abbiamo menzionato è presente nella sezione sulla lettera *bā'* esposta precedentemente³⁷ ([intendiamo il fatto] che uno possa essere itinerante per mezzo del Suo Signore, della sua anima, etc. etc. e così via fino alla fine della sezione). L'itinerario possiede [infatti] gradi e segreti il cui esame [dettagliato] sarebbe lungo, e ciò ci porterebbe lontano da quel che ci siamo prefissati (*maqsūd*) come argomenti da trattare (*iqtisād*) e brevità del testo (*iqtisār*) parlando dei fondamenti (*darūra*) della Scienza necessaria alla Gente di Allah³⁸. Che sia uno dei nostri³⁹, tra coloro che ne hanno avuto l'Apertura (*fath*), ad esporlo.

In questo libro [infatti], nonostante la sua lunghezza ed esaustività, il gran numero di capitoli (*fasl*) e di sezioni (*abwāb*), non abbiamo dato spazio a nessuna nozione tra quelle che riguardano la Via⁴⁰, e quale Via essa è! Non abbiamo [invece] trascurato alcunché dei principi [essenziali] su cui essa si basa⁴¹, [ma anzi] li abbiamo raccolti in un'affermazione sintetica⁴², a metà strada tra un semplice riferimento e un esaustivo chiarimento.

MICHELE MANNUCCI

³⁶ In un'ottica prettamente cosmologica infatti, tali *asceti* sono anch'essi caratterizzati dall'essere itineranti per mezzo della propria anima, sebbene il loro viaggiare sia limitato ad un dominio che non trascende lo stato umano.

³⁷ Si riferisce probabilmente al capitolo 2, dedicato alla Scienza delle Lettere (*'ilm al-hurūf*). Cfr. *Fut.*, I, p. 56 e ss.

³⁸ Lett. impegnata nel cammino (*tarīqa*) verso Allāh.

³⁹ Cioè uno dei Conoscitori (*'ārifūn bi'LLāh*).

⁴⁰ Intende qui l'esposizione dettagliata della Via come serie di gradi di realizzazione ascendenti da conseguirsi in maniera progressiva, così come essa viene spesso descritta negli scritti del primo Sufismo, ma anche da autori coevi di Ibn 'Arabī quali Abū Hafs 'Umar al-Suhrawardī, 'Abdel-Qādir Jilānī e 'Umar ibn al-Fārid.

⁴¹ Lett. *su cui ci si affida per compiere il cammino*.

⁴² Lett. *breve esempio*.