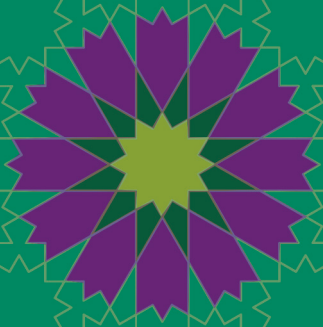
Colección Dragomán



I SEGRETI DEL DIGIUNO

Capitolo 71 delle al-Futūḥāt al-makkiyya

Muḥyīddīn ibn ʿArabī

Introduzione, traduzione e note di Maurizio Marconi

MIAS LATINA

Ayuntamiento de Murcia

MANDALA EDICIONES

Murcia, 2020

al-Futūḥāt al-makkiyya

Parte LVI

Nel Nome di Allah,
il Misericordioso, il Clemente

Capitolo 71:
I segreti del digiuno (ṣawm)

Introduzione, traduzione e note di
Maurizio Marconi

IBN ʿARABĪ, I SEGRETI DEL DIGIUNO:
Capitolo 71 delle al-Futūḥāt al-makkiyya (introduzione,
traduzione e note di Maurizio Marconi), MIAS-Latina, Murcia, 2020.

© De la obra: Maurizio Marconi.

© De esta edición: Muhyiddin Ibn Arabi Society – Latina.

Directores y editores de la Colección Dragomán: Pablo Beneito y
Francisco Martínez Albarracín.

Diseño y maquetación: ikonovisual.com

MIAS LATINA

Ayuntamiento de Murcia

MANDALA EDICIONES

INTRODUZIONE

Il capitolo di cui presentiamo la traduzione fa parte della prima sezione (*faṣl*) delle *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (1), dedicata alle conoscenze (*maʿārif*) ed è il penultimo di quelli dedicati ai Pilastri dell'Islām. In esso, come in quelli dedicati alla *ṣalāt*, alla *zakāt* ed al pellegrinaggio, Ibn ʿArabī, dopo aver illustrato il significato del rito, sia in senso esteriore che interiore, prende in considerazione gli aspetti di dettaglio del rito stesso, fornendo per ciascuno di essi una trasposizione interiore o simbolica (*iʿtibār*). Ciò che può sconcertare un lettore occidentale afflitto da una mentalità sistemica è che sulle questioni di dettaglio egli riporta quasi regolarmente più posizioni divergenti dei sapienti, senza mai affermare che una è giusta e le altre sono sbagliate, ma limitandosi tutt'al più a dichiarare che una di esse è quella a cui aderisce, e fornendo comunque per ciascuna di esse una trasposizione interiore.

Già alla sua epoca i dottori della Legge (*fuqahāʾ*) (2) aderenti

1) Nelle citazioni dei brani di questa opera ho adottato come riferimento la terza edizione in quattro volumi, stampata al Cairo nel 1910, riportando numero del capitolo, volume, pagina e linea iniziale. Nel citare uno *ḥadīṯ* ho invece adottato come riferimento la classificazione usata nella "*Concordance et indices de la tradition musulmane*" di A.J. Wensinck, edita da Brill.

2) Il termine *fuqahāʾ* è il plurale di *faqīh*, che deriva dal verbo *faqiha*, che significa avere scienza, conoscenza o comprensione. Nel Cap. 441 [IV 54.31] Ibn ʿArabī precisa che i termini *ʿilm*, *maʿrifa* e *fiqh* "hanno tutti lo stesso senso; si comprende tuttavia che c'è una differenza tra di loro nel significato (*dalāla*), così come essi si differenziano nei termini". In particolare il *faqīh* è colui che ha conoscenza della Legge tradizionale, in tutti i suoi aspetti, tra cui quello giuridico in senso occidentale non rappresenta quello più importante. Nel Vangelo l'espressione tradotta in italiano come "dottori della Legge" corrisponde al latino *legisperiti* ed al greco *νομικος*. Se da un lato Ibn ʿArabī stigmatizza gli errori dei dottori della Legge della sua epoca, dall'altro sottolinea la loro importanza

ad una delle quattro scuole giuridiche (*maḏāhib*) negavano la validità delle posizioni divergenti dalle loro ([3]), ma a questi dottori della Legge Ibn ʿArabī risponde con parole molto dure:

> "Allah ha posto questa differenza come Misericordia per i Suoi servitori e come latitudine in ciò che ha imposto loro come Suoi atti di adorazione. Ma i dottori della Legge (*fuqahāʾ*) del nostro tempo vietano e restringono, agli uomini che seguono ciecamente i sapienti, ciò che la Legge ha allargato per loro. Essi dicono a colui che segue ciecamente (*muqallid*), se è di scuola ḥanifita [cioè seguace di Abū Ḥanīfa]: "Non cercare la facilitazione di aš-Šāfiʿī in ciò che ti è stato rivelato". E così per ognuno di loro! Questa è una delle più grandi calamità nella religione! Questo equivale ad imporre la ristrettezza (*ḥaraǧ*), mentre Allah ha detto: "Egli non ha posto per voi nella religione alcuna ristrettezza!" (Cor. XXII-28). La Legge ha stabilito la validità del giudizio del giurisprudente (*muǧtahid*) ([4]) per quanto riguarda lui

per la comunità, precisando nella Introduzione [I 36.1]: "la teologia, nonostante la sua nobiltà, non è necessaria per la maggioranza degli uomini, bensì uno solo che se ne occupi nel territorio è sufficiente, come è per il medico! I dottori della Legge (*fuqahāʾ*), cioè i sapienti dei rami della religione, non sono in questa situazione, dacché gli uomini hanno bisogno di molti sapienti della Legge".

3) Nel Cap. 366 [III 336.8] Ibn ʿArabī riporta come esempio i contrasti tra: "gli ḥanifiti ed i šafiʿiti riguardo alle questioni su cui sono in disaccordo. Ci è stato infatti riferito che i seguaci di queste due scuole nei territori dei non arabi si combattono incessantemente gli uni gli altri e che molti di essi sono morti, che essi arrivano persino a rompere il digiuno nel mese di Ramaḍān in modo da essere più in forza per le loro battaglie!".

4) *Muǧtahid* è il participio attivo del verbo *iǧtahada*, VIII forma del verbo *ǧahada*, che significa sforzarsi, applicarsi con zelo. Ho tradotto questo termine come "giurisprudente" per analogia con il latino *juris prudentes*, nome attribuito in epoca pre-

stesso e per chi lo segue. Ma i dottori della Legge del nostro tempo rifiutano sdegnosamente ciò! E ritengono che ciò porta a giocare (*talāʿub*) con la religione. Questo è il colmo dell'ignoranza da parte loro!" [Cap. 69 (I 392.14)]

"[…] i dottori della Legge (*fuqahāʾ*) che seguono pedissequamente la gente della giurisprudenza, come i dottori della Legge del nostro tempo: essi non hanno scienza né del Corano né della Sunna, ed anche se essi ricordano il Corano e vedono in esso ciò che contrasta con la scuola del loro Maestro, essi non se ne curano e non si conformano ad esso. Essi non lo leggono per cercare di ottenere la scienza e si attengono alla scuola del loro Imām che è in contrasto con questo versetto e con questa notificazione. Non vi sarà scusa presso Allah per loro riguardo a quello ed il primo che declinerà la sua responsabilità riguardo a loro nel Giorno della Resurrezione sarà il loro Imām. Essi non potranno provare che egli abbia detto agli uomini: "Imitatemi e seguitemi!", poiché ciò fa parte delle prerogative dell'Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Se essi diranno: "Allah ci ha ordinato di seguirli dicendo "Chiedete alla gente dello *ḏikr* se non sapete" (Cor. XVI-43), e noi abbiamo chiesto loro ed essi ci hanno dato un responso", noi diremo loro: "Invero noi chiediamo a loro di trasmetterci il giudizio di Allah riguardo alle faccende, non la loro

repubblicana a Roma ai sacerdoti del collegio dei Pontefici che si pronunciavano sulla norma di diritto da applicare nei singoli casi concreti.

opinione (*raʾy*). Egli ha parlato della gente dello *ḏikr*, ed essi sono la gente del Corano, poiché lo *ḏikr* è il Corano". [Cap. 69 (I 494.19)]

"In quello, Allah ci ha accordato un'altra misericordia, se non fosse che i dottori della Legge hanno pietrificato questa misericordia per la maggioranza degli uomini, imponendo loro la scuola di una persona determinata, che né Allah, né il Suo Inviato, hanno designato, e che né una Sunna autentica o debole hanno indicato. Ed essi vietano che uno ricerchi una agevolazione [(*ruḫṣa*), deroga] riguardo al suo caso nella scuola di un altro sapiente la cui giurisprudenza comporta ciò. Ed essi insistono in quello dicendo: "Questo degenera nel giocare con la religione!", e si immaginano che quella sia religione. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Invero Allah vi ha fatto l'elemosina (*taṣaddaqa*), accettate dunque la Sua elemosina" ([5]). Le agevolazioni fanno parte di ciò con cui Allah ha fatto l'elemosina ai Suoi servitori. Noi siamo d'accordo sulla ratificazione del giudizio del giurisprudente e sull'adesione pedissequa (*taqlīd*) a lui da parte dell'uomo comune in quel giudizio, in quanto esso si basa per lui su una indicazione (*dalīl*) legale, indipendentemente che segua il ragionamento per analogia (*qiyās*) o non lo sostenga. E quella agevolazione che aš-Shāfiʿī considera nella sua dottrina, in base a ciò che

5) *Ḥadiṯ* riportato da Muslim, VI-4, Abū Dāʾūd, IV-1, at-Tirmiḏī, XLIV ad S. IV-20, an-Nasāʾī, XVIII-1, Ibn Māǧa, ad-Darimī, e da Ibn Ḥanbal.

> comporta la sua indicazione, la Legge l'ha ratificata, ed il Muftī mālikita, che segue la dottrina di Mālik, vieta che si usi l'agevolazione di aš-Šāfiʿī, a cui il Legislatore l'ha asservito. Sennonché noi l'abbiamo attribuita al Legislatore, in quanto la Legge l'ha ratificata, con il suo divieto di ciò che comporta la indicazione riguardo al prendere per essa una cosa che la indicazione non comporta, che non ha fondamento, e ciò è il legare dell'uomo se stesso ad una scuola specifica, da cui non si discosta per altre che essa, e viene così proibito per lui ciò che la Legge non ha proibito per lui. Questa è tra le più grandi calamità (*tawāmm*) e tra i più gravosi disagi per i servitori di Allah, e ciò che la Legge ha reso ampio, ratificando il giudizio dei giurisprudente di questa comunità, lo ha reso stretto la maggioranza dei dottori della Legge. Quanto agli Imām, come Abū Ḥanīfa, Mālik, Aḥmad ibn Ḥanbal ed aš-Šāfiʿī, essi sono ben lungi da questo; nessuno di loro lo ha mai fatto e non è stato riferito di loro che abbiano detto ad uno: "Limitati a noi!", né: "Seguimi ciecamente in ciò che ti ho dato come responso", anzi ciò che è riportato di loro è il contrario di questo, Allah sia soddisfatto di loro." [Cap. 297 (II 685.19)]

Contrariamente all'opinione prevalente, i quattro Imām eponimi delle scuole giuridiche dell'Islām sunnita non furono i "fondatori" di queste scuole, anzi, da quanto riporta Ibn ʿArabī e da quanto è noto della loro vita, essi si rifiutarono di codificare in un corpo dottrinale i loro giudizi legali (*aḥkām*), e furono i loro seguaci a compiere quest'opera

di pietrificazione, affermando nel contempo che la porta della giurisprudenza era stata chiusa.

I giudizi legali o i regimi giuridici si suddividono in cinque classi, come ricorda Ibn ʿArabī:

> "I giudizi legali di Allah, che sono i limiti (*ḥudūd*) da Lui imposti ai servitori, sono l'obbligatorietà, la proibizione, il biasimo, la raccomandazione e la indifferenza. Chiunque dispone di fare un movimento e una sosta è inevitabile che il suo disporre riguardi l'obbligatorio, o il proibito, o il raccomandato, o il biasimato o l'indifferente" [Cap. 525 (IV 168.10)] (6)

Per quanto riguarda invece le fonti o i fondamenti (*uṣūl*) di tali giudizi, egli precisa:

> "Sappi che sono tre i fondamenti dei giudizi della Legge (*aḥkām aš-šarʿ*) sui quali vi è accordo: il Libro, la Sunna con molte catene di trasmissione (*mutawātira*) ed il consenso (*iǧmāʿ*). Per ciò che concerne il ragionamento per analogia (*qiyās*), i dottori della Legge hanno punti di vista divergenti: alcuni sostengono che esso costituisce una prova (*dalīl*) e fa parte dei fondamenti dei giudizi, altri sostengono – ed è il mio punto di vista – che non bisogna farvi ricorso" [cap. 88 (II 162.11)].

6) Le stesse classi sono riportate anche nel Cap. 158 [II 257.17] e nel Cap. 558 [IV 214.31].

Ora, la conoscenza dettagliata dei fondamenti dei giudizi legali non è richiesta a tutti i credenti, poiché esigerebbe uno studio approfondito non solo del Corano, ma anche della Sunna, non certo alla portata di tutti; i depositari di tale conoscenza sono i dottori della Legge (*fuqahāʾ*) ed è a loro che i credenti devono rivolgersi nelle situazioni in cui non sanno come comportarsi, conformemente al versetto "Chiedete alla gente dello *ḏikr* se non sapete" (Cor. XVI-43) spesso citato da Ibn ʿArabī a questo riguardo.

Coloro che non sanno devono quindi chiedere a coloro che sanno, ma poiché non vi è mai ripetizione nell'esistenza e le situazioni, ancorché simili, non sono mai identiche, i dottori della Legge devono fare uno sforzo di ricerca nelle tre fonti riconosciute per trovare una indicazione o prova (*dalīl*) che consenta di formulare un giudizio (*ḥukm*) corretto sulla questione posta. Questo sforzo, nel dominio religioso o exoterico è denominato *iǧtihād*, da una radice che ha appunto il significato di sforzarsi al massimo delle proprie possibilità ([7]), e colui che compie tale sforzo, tra i dottori della Legge è chiamato *muǧtahid*.

Ibn ʿArabī fornisce la seguente definizione:

> "Sappi che la giurisprudenza non consiste nello stabilire ex-novo un giudizio, poiché ciò è un

7) Nel Cap. 198 [II 477.31] Ibn ʿArabī precisa: "Sappi che talora il giurisprudente si sbaglia su come le cose stanno realmente, e malgrado ciò Egli lo ha asservito a quello, ed gli ha conferito per quello la ricompensa dello sforzo di giurisprudenza per ciò che esso comporta come fatica (*mašaqqa*), in quanto essa [la giurisprudenza (*iǧtihād*)] deriva dallo sforzo (*ǧahd*), e lo sforzo è l'uso della capacità (*wasʿ*) in modo specifico, ed Allah non ha imposto ai Suoi servitori se non ciò di cui essi sono realmente capaci".

> errore ([8]), bensì la giurisprudenza sancita dalla Legge consiste nella ricerca della indicazione dal Libro, o dalla Sunna, o dal consenso (*iǧmāʿ*), e dalla comprensione dell'arabo, per confermare (*iṯbāt*) un giudizio su quella questione per mezzo di quella indicazione che ti sei sforzato di ottenere" [Cap. 380 (III 502.17)].

Più volte egli ribadisce che la giurisprudenza è sancita dalla Legge, ed i fondamenti testuali di questa affermazione sono almeno tre. Quello più esplicito si trova nel seguente *ḥadīṯ*: "Quando un giudice (*ḥākim*) formula un giudizio, avendo fatto uno sforzo di giurisprudenza (*iǧtahada*), ed è nel giusto, vi saranno due ricompense per lui; e se egli formula un giudizio, avendo fatto uno sforzo di giurisprudenza, ma sbaglia, vi sarà una [sola] ricompensa per lui" ([9]). Nel Corano non si trova né il termine *muǧtahid*, né il verbo *iǧtahada*, ma vi è una espressione che ricorre nel versetto 83 della Sūra IV, e che Ibn ʿArabī riferisce ai giurisprudenti:

> "[…] egli è colui che nel linguaggio dei sapienti exoterici viene chiamato il giurisprudente, che secondo loro [i sapienti exoterici] deduce il giudizio. Egli è il sapiente, per il detto di Allah: "e lo saprebbero coloro tra di voi che cercano di sapere (*yastanbiṭūn*)" (Cor. IV-83), e questa è oggi la quota di legiferare che resta agli uomini dopo l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace,

8) Lo stabilire ex-novo una regola è prerogativa degli Inviati o dei Profeti legiferanti.

9) *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XCVI-20 e 21, Muslim, XXX-15, Abū Dāʾūd, XXIII-2, an-Nasāʾī, XLIX-3, Ibn Māǧa, XIII-3, e da Ibn Ḥanbal.

e noi sosteniamo ciò" [Cap. 359 (III 270.32)];

"[…] e così se fai parte della gente dello sforzo di giurisprudenza nel ricavare (*istinbāṭ*) i giudizi legali: tu sei erede di un Profeta legiferante ed Egli, sia esaltato, ti ha prescritto, nel ratificare ciò a cui ti porta la tua giurisprudenza e la tua indicazione come giudizio, di prendere ciò come legge per te stesso e di rispondere con tale giudizio se ti viene chiesto, ma non se non sei interrogato" [Cap. 380 (III 502.14)];

"Egli ha posto un sigillo con Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, a tutti gli Inviati, su di loro la pace, ed ha posto con la sua Legge un sigillo a tutte le Leggi, e non c'è Inviato dopo di lui che legiferi, né una Legge tradizionale che scenderà da presso di Allah dopo la sua Legge tradizionale, se non ciò che la sua Legge ha ratificato riguardo alla giurisprudenza dei sapienti della sua comunità, nel ricavare (*istinbāṭ*) i giudizi dal Suo libro e dalla Sunna del Suo Profeta – e per Sunna intendo lo *hadīṯ* – non dal ragionamento per analogia (*qiyās*). E con ragionamento per analogia intendo qui la deduzione (*qiyās*) di una applicazione (*farʿ*) per analogia con un'altra applicazione, non la deduzione di una applicazione per analogia con un principio (*aṣl*), poiché la deduzione dell'applicazione per analogia con il principio è il giudizio ricavato (*mustanbaṭ*) che viene stabilito per mezzo della giurisprudenza" [Cap. 462 (IV 75.21)].

Il terzo fondamento testuale, e forse il primo in ordine di importanza, si trova infine nell'esempio profetico:

> "Non vedi come Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando resi obbligatorie per lui e per la sua comunità 50 *ṣalāt*, scese con esse e non disse nulla, né ribatté, e non disse: "Questo è tanto!". E quando scese da Mosè, su di lui la Pace, e questi gli disse: "Torna dal tuo Signore, forse Egli alleggerirà [il carico] alla tua comunità. Io per quello ho sopportato cose terribili da parte dei figli di Israele, e la tua comunità è incapace di sostenere un carico simile e sarà disgustata da esso". Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, restò disorientato. Il perfetto *adab* implicava il non controbattere, come aveva fatto, e la sua compassione per la sua comunità esigeva da lui l'alleggerimento per essa, affinché Allah non venisse adorato con dispetto, né con avversione, fastidio ed indolenza, ed egli rimase disorientato. […] E si mise a cercare di capire se fosse più importante ciò che gli aveva detto Mosè, su di lui la Pace, o ciò che aveva osservato come *adab* con Allah. Allah in precedenza, menzionando l'insieme dei Profeti, su di loro la Pace, tra cui anche Mosè, su di lui la Pace, gli aveva detto: "Costoro sono coloro che Allah ha guidato: tu segui la loro guida!" (Cor. VI-90), ed interpretò che questo era ciò che gli indicava della loro guida, e non capì al momento che Mosè, su di lui la Pace, quando era nello stato della Sua guida non chiese

> l'alleggerimento ([10]), e quella guida è ciò che venne ordinato all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, di seguire. E questo sforzo di giurisprudenza lo indusse a ritornare da Allah per chiederGli un alleggerimento [del numero delle *ṣalāt*] e non smise di andare e venire tra Allah, sia Egli esaltato, e tra Mosè, su di lui la Pace, finché non disse ciò a cui lo condusse l'*adab*: "Mi vergogno di fronte al mio Signore", e la faccenda si concluse con l'alleggerimento ad un decimo, e discese con quello dalla sua comunità. E gli venne prescritto di legiferare per la sua comunità la giurisprudenza nei giudizi, nei quali vi è il bene (*ṣalāḥ*) del Mondo, in quanto egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, per mezzo della giurisprudenza era andato e rivenuto tra Allah e tra Mosè, su di lui la Pace, e ratificò ciò riguardo alla sua comunità affinché essa diventasse familiare con quello che era occorso a lui e non si sentisse estranea" [Cap. 340 (III 155.26)].

L'affermazione che il giurisprudente può sbagliare ma è comunque ricompensato, riportata nello *ḥadīṯ* citato, è per certi aspetti altrettanto sconcertante ([11]) quanto il fatto che

10) Cioè quello che Mosè gli disse di fare era il contrario di ciò che egli aveva fatto allorché era soggetto alla guida divina.

11) Mi riferisco ad esempio allo *ḥadīṯ* riportato da Muslim, XLVII-15, secondo il quale "Colui che stabilisce una buona regola (*man sanna sunna ḥaṣana*) nell'Islām, ed essa viene applicata dopo di lui, avrà la ricompensa di coloro che l'avranno seguita, senza che nulla sia tolto della loro ricompensa, e chi stabilisce una cattiva regola nell'Islām, ed essa viene applicata dopo di lui, porterà il fardello di coloro che l'avranno seguita, senza che nulla sia tolto del loro fardello". Colui che stabilisce una cattiva regola è punito, mentre chi formula secondo giurisprudenza un giudizio sbagliato è comunque

Ibn ʿArabī, nei capitoli dedicati ai pilastri dell'Islām riporti più posizioni divergenti dei sapienti, senza mai affermare che una è giusta e le altre sono sbagliate: in realtà le due cose sono strettamente connesse. Quando il giurisprudente formula il suo giudizio su una particolare questione, avendo rispettato le regole della giurisprudenza, è tenuto in proprio a conformarsi a tale giudizio (12), come se fosse quello giusto, ed il suo giudizio è comunque ratificato come valido, anche se è "sbagliato":

> "A proposito della descrizione del *Ṣīrāṭ* viene riportato che "esso è più sottile di un capello e più tagliente di una lama"(13); allo stesso modo è la scienza della *Šarīʿa* in questo mondo. Non si sa quale sia presso Allah l'aspetto del vero riguardo alla questione, né chi tra i giurisprudenti sia individualmente nel giusto. Per questo siamo asserviti (*tuʿubbidnā*) alle prevalenze delle opinioni, dopo aver impiegato tutte le forze nella ricerca della indicazione, non [in quella] dello *ḥadīṯ* con molte catene di trasmissione, né dello *hadīṯ* riportato da un solo trasmettitore, valido e noto. Infatti la scienza che si ricava dallo *hadīṯ* con molte catene di trasmissione (*mutawātir*) equivale alla scienza testuale di ciò che viene riportato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto

ricompensato.

12) Ibn ʿArabī usa a questo proposito il verbo *taʿabbada*, asservire, nel senso che il giurisprudente è assoggettato da Allah al contenuto del suo giudizio ed il metterlo in pratica assume per lui valore rituale.

13) *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, I-302, e da Ibn Ḥanbal.

o ha fatto. Ciò che invece noi cerchiamo dalla scienza è di comprendere quel detto o quell'atto tanto da poter giudicare con sicurezza riguardo alla questione. A ciò non si arriva se non grazie al testo chiaro e regolarmente trasmesso, che però non si trova se non raramente: un esempio al riguardo è il detto dell'Altissimo "dieci giorni in tutto!" (Cor.II-196), a proposito del fatto che essi siano proprio 10 giorni (14). Quindi, in questo mondo, il giudicare su una questione secondo la Legge è più tagliente della lama e più sottile del capello: colui che ha ragione nel giudicare è uno solo, non personalmente, e tutti otterranno la ricompensa [per il loro sforzo]!" [Cap. 64 (I 315.29)].

"Ed Egli accorda a chiunque compie il suo dovere nella giurisprudenza, per mezzo della sua considerazione, una quota della ricompensa, che sbagli nella sua giurisprudenza o che colga nel segno […] Il fatto che colga nel segno o che sbagli è un'altra faccenda che si aggiunge all'aver fatto uno sforzo di giurisprudenza, poiché egli non cerca con la sua giurisprudenza se non l'indicazione che è probabile per lui che lo porti alla verità ed al cogliere nel segno, nient'altro" [Cap. 469 (IV 100.11)].

"Il giurisprudente che si sbaglia è simile a chi si trova di fronte ad una eclisse ma non la vede perché

14) Si tratta del numero di giorni di digiuno compensatorio nel caso del fedele che si ammala durante il pellegrinaggio e la visita sacra sì da essere impedito nell'effettuare i riti prescritti.

> gli è nascosta: egli non ha responsabilità (*wizr*) per quello e sarà ricompensato. Ma se gli appare un testo (*naṣṣ*) [probante] ed egli lo tralascia per la sua opinione o per quella che ritiene una deduzione (*qiyās*) evidente, allora non ha scusa presso Allah ed è ritenuto colpevole" [Cap. 69 (I 499.28)].

Il giudizio legale del giurisprudente è valido per il caso concreto che gli è stato sottoposto, ma non è assimilabile ad una regola che si applica in ogni caso; se nello stesso giorno diverse persone gli ponessero lo stesso quesito egli dovrebbe ogni volta fare uno sforzo di giurisprudenza, ed il suo giudizio potrebbe essere diverso, sia perché le condizioni di colui che chiede o le circostanze sono diverse, sia perché nel frattempo può aver trovato una indicazione che inficia il suo precedente giudizio:

> "Ed in ogni momento, riguardo allo stesso evento, il giudizio del giurisprudente cambia. Per questo, Mālik, quando veniva interrogato riguardo ad un evento soleva chiedere se era veramente accaduto e se gli veniva risposto di no egli diceva: "Non do il responso!", mentre se gli veniva risposto di sì dava il responso in quel momento secondo ciò che gli apportava la sua indicazione" [Cap. 69 (I 499.32)];

> "Non compete al giurisprudente formulare giudizi sugli avvenimenti se non quando essi effettivamente accadono, non in vista di un loro eventuale accadimento - invero quello compete al Legislatore originale - per la possibilità che il giurisprudente receda da quel giudizio dopo che l'avvenimento

> ipotizzato è realmente accaduto" [Cap. 156 (II 255.x)];
>
> "Quanto all'attribuzione dell'errore al giurisprudente, che avrà una sola ricompensa, questo dipende dal fatto che egli non ha trovato il giudizio di Allah o il giudizio del Suo Inviato riguardo a quella questione. Allah lo ha asservito (*taʿabbada*) a ciò a cui è giunta la sua giurisprudenza, e se ciò non fosse vero presso Allah, per ciò che lo concerne, non lo avrebbe asservito a ciò poiché Allah non ratifica il falso. Se poi gli giunge il giudizio di Allah, sia Egli esaltato, o del Suo inviato riguardo a quella questione, in contrasto con la sua indicazione, e sa che quel giudizio è successivo a quello della sua indicazione, dovrà recedere dal suo giudizio precedente e non gli sarà lecito mantenerlo" [Cap. 88 (165.27)].

Un giurisprudente può modificare il suo giudizio su una certa questione se trova una indicazione valida che prima gli era sfuggita, ma non può mettere in discussione il giudizio di un altro giurisprudente, se esso è diverso dal suo:

> "Il giurisprudente non può giudicare negativamente l'[altro] giurisprudente, poiché la Legge ha stabilito la validità di entrambi i giudizi" [Cap. 69 (I 522.29)];
>
> "Il giudizio appartiene ad Allah, non ad altri che Lui, ed Egli ha stabilito la validità del giudizio del giurisprudente, e non spetta a noi annullare il giudizio del giurisprudente, poiché ciò significherebbe annullare il giudizio di Allah riguardo a lui" [Cap. 69 (I 523.2)];

> "Del Soffio (*nafas*) del Misericordioso fa parte il legiferare della giurisprudenza nel giudizio riguardo ai principi (*uṣūl*) ed alle applicazioni (*furūʿ*), il rispettare la divergenza [dei giudizi], e l'essere il giudizio confermato (*ṯubūt*) da parte del Vero, per mezzo della Sua affermazione, nei confronti del giurisprudente, che si tratta di un giudizio legalmente valido, a cui è vietato opporsi, malgrado la diversità dei giudizi; ed Egli ha stabilito la validità dei due giudizi divergenti ed ha stabilito che i due giurisprudenti saranno ricompensati per quello" [Cap. 198 (II 477.23)].

> "Quanto al giurisprudente, egli formula oggi un giudizio su un caso legale e domani gli appare un'altra cosa che gli fa capire l'errore del giudizio formulato il giorno prima sul caso, e recede da esso e giudica in base a ciò che gli appare oggi, ed il Legislatore ha ratificato entrambi i suoi giudizi. E gli è vietato di esulare da ciò che gli apporta la indicazione nella sua giurisprudenza in quel momento" [Cap. 289 (II 645.3)].

Da un punto di vista exoterico sono quindi validi anche giudizi divergenti, a condizione che siano state rispettate le regole della giurisprudenza; ma come devono comportarsi coloro che non sono giurisprudenti di fronte a queste divergenze? Mentre il giurisprudente è tenuto ad attenersi al giudizio a cui è arrivato su una certa questione, colui che non sa è tenuto a chiedere, ma è libero di seguire o di non seguire un certo giudizio:

"Chiedete alla gente dello *ḏikr* se non sapete" (Cor. XVI-43) e la gente dello *ḏikr* […] è la gente della giurisprudenza, e tra di loro c'è chi coglie nel segno e chi sbaglia. E se chi segue ciecamente ha chiesto in realtà a chi sbaglia della gente della giurisprudenza, ed agisce in conformità al responso, sarà ricompensato perché gli è stato ordinato di chiedere" [Cap. 363 (III 309.14)];

"Quanto al resto della comunità essi sono tenuti solo a seguire ciò che è venuto da Allah e dal Suo Inviato, e ciò che deriva da una opinione personale o da un ragionamento per analogia, essi sono liberi di scegliere se seguirlo e se imitare il suo sostenitore, ed essi non seguono se non ciò che il Legislatore ha ratificato come suo giudizio in quella persona" [Cap. 351 (III 230.18)];

"Ogni giurisprudente è asservito a ciò a cui lo conduce la sua giurisprudenza e gli è vietato di servirLo con la giurisprudenza di un altro, se anche lui fa parte della gente della giurisprudenza. Colui che si limita a seguire (*muqallid*) non è vincolato da ciò che apportano i giurisprudenti e sceglie ciò che vuole, godendo dell'ampiezza della Legge. Ciò non vale per il giurisprudente, poiché egli è vincolato alla sua indicazione" [Cap. 504 (IV 142.34)];

"Ciò che ti raccomando, se sei sapiente, è di non comportarti in modo opposto a ciò che ti indica la tua indicazione (*dalīl*) e di non seguire ciecamente altri se sei in grado di ottenere la indicazione; se

> invece non possiedi questo grado e quindi segui ciecamente, guardati dall'attenerti ad una scuola giuridica per se stessa, ma agisci come ti ha ordinato Allah. Invero Allah ti ha ingiunto, quando tu non sai, di chiedere alla gente dello *ḏikr* [cf. Cor. XVI-43 e XXI-7], e la gente dello *ḏikr* sono coloro che conoscono il Libro e la Sunna in quanto lo *ḏikr* è per definizione il Corano. Cerca per quanto puoi di rimuovere la difficoltà nella tua faccenda (*nāzala*), poiché Allah, [Gloria a Lui], ha detto: "Egli non ha posto difficoltà per voi nella religione!" (Cor. XXII-78) ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "La religione di Allah è facile"(15). Cerca la facilitazione (*ruḫṣa*) nella questione finché la trovi e quando l'hai trovata comportati di conseguenza. Se il Mufti ti dice: questo è il giudizio di Allah o il giudizio del Suo Inviato sulla tua questione, allora accettalo, ma se ti dice: questa è la mia opinione, non accettarla e chiedi ad un altro, e se vuoi prendere le decisioni (*ʿazā'im*) nelle tue faccende (*nawāzil*) fallo, ma in ciò che è di tua competenza, e l'allontanamento della difficoltà è la Sunna!" [Cap. 560 (IV 491.3)].

Fin qui ci siamo attenuti all'aspetto exoterico della questione, basandoci sulle affermazioni contenute nell'opera di Ibn ʿArabī, ma egli usa le espressioni *iǧtihād* e *muǧtahid* anche in riferimento al dominio esoterico o iniziatico, distinguendone però nettamente il significato:

15) *Hadīṯ* riportato da al-Buḫārī, II-29, an-Nasā'i, e da Ibn Ḥanbal.

"All'epoca degli Inviati, il Perfetto (*kāmil*) era un Inviato ed all'epoca della cessazione della Missione il Perfetto è un erede (*wāriṯ*) e non è possibile che l'erede si manifesti quando esiste ancora l'Inviato, poiché l'erede non è tale se non dopo la morte di colui da cui eredita, e non era possibile per il compagno (*ṣāḥib*) avere questo rango quando c'era l'Inviato. L'ordine (*amr*) discende in continuazione da Allah, senza interruzione, e non lo ricevono in modo perfetto se non specificamente gli Inviati; quando essi mancano, allora quella predisposizione (*istiʿdād*) viene fatta esistere in altri che gli Inviati ed essi ricevono quella discesa divina nei loro cuori e vengono chiamati eredi, senza che si applichi a loro il nome di Inviati malgrado vengano informati da Allah mediante la discesa divina. E se in questa discesa divina vi è un giudizio legale (*ḥukm*), colui su cui essa discende lo prende e giudica con esso, ed egli è colui che nel linguaggio dei sapienti exoterici viene chiamato il giurisprudente, che secondo loro [i sapienti exoterici] deduce il giudizio. […] Noi non diciamo però che la giurisprudenza è ciò che affermano i sapienti exoterici, bensì per noi la giurisprudenza è il prodigarsi al massimo per ottenere la predisposizione interiore tramite la quale si riceve questa discesa specifica che, al tempo della Profezia e della Missione, non riceveva se non un Profeta o un Inviato. Sennonché non c'è modo che sia in disaccordo con un giudizio che è stato affermato dall'Inviato, che Allah faccia scendere su

> di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, sulla stessa faccenda e se non è quello sulla stessa faccenda [o in realtà], non viene proiettato a questo giurisprudente che abbiamo menzionato se non ciò che era il giudizio sulla stessa faccenda, al punto che se l'Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, fosse vivente avrebbe giudicato così. Inoltre egli ha ratificato il giudizio del giurisprudente, e se sbaglia, il giurisprudente non sbaglia se non nella predisposizione, come abbiamo menzionato, e se avesse correttamente ottenuto la predisposizione non sbaglierebbe affatto. Ma non è un giurisprudente nel giudizio, bensì è uno che trasmette ciò che ha ricevuto dal Vero, che è disceso su di lui nella Sua epifania, e questo è raro nella comunità, e non si trova se non tra i solitari (*afrād*). Il loro segno distintivo è che essi non divergono mai nel giudizio, per l'unicità della missione in questa epoca, e se divergono essi non sono quelli che abbiamo menzionato" [Cap. 359 (III 270.27)]

Nel dominio exoterico lo sforzo del giurisprudente consiste nella ricerca di una indicazione nelle fonti legittime del diritto, mentre nel dominio iniziatico lo sforzo del giurisprudente consiste in un lavoro interiore che lo predisponga a ricevere una discesa divina. Il primo giurisprudente si basa su uno studio dei testi e su un lavoro mentale di riflessione, il secondo su una visione interiore:

> "Il giurisprudente ed il riflessivo non si basano mai su una visione interiore in ciò che essi giudicano" [Cap. 289 (II 645.3)];

> "Fa parte dell'eccellenza di questa comunità sulle altre comunità il fatto che Egli le abbia dato il rango dei Suoi luogotenenti nel Mondo prima della sua [del Profeta] manifestazione, poiché ha dato loro la facoltà di legiferare. Ed ha concesso a questa comunità la giurisprudenza (*iǧtihād*) nella formulazione dei giudizi, dando loro ordine di giudicare secondo ciò a cui li porta la loro giurisprudenza. Dunque ha concesso loro la facoltà legiferante, così che essi in ciò vengono associati ai Profeti, su di loro la Pace, ed ha fatto sì che ne fossero gli eredi, essendo loro successori, visto che necessariamente è il successore che eredita da chi viene prima. Essi chiamano ad Allah «secondo una visione interiore (*baṣīra*)» (Cor. XII-108), allo stesso modo in cui il signore Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, aveva chiamato gli Inviati; ed ha notificato con ciò che essi sono infallibili nella loro chiamata" [Cap. 337 (III 142.10)].

Il primo giurisprudente può formulare un giudizio differente da quello che avrebbe formulato il Profeta, giudizio che è comunque ratificato, mentre il secondo, a meno che non vi sia un difetto di predisposizione, può solo confermare il giudizio del Profeta, poiché in qualità di erede può ereditare solo le sue norme e non altro:

> "I suoi eredi, che hanno la giurisprudenza nello stabilire i giudizi, sono a guisa degli Inviati che furono prima di lui nel tempo. Chi è erede di Muḥammad,

che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nella sua totalità, ha da parte di Allah la comunicazione del giudizio e questa è una stazione più elevata della giurisprudenza. Essa consiste nel fatto che Allah gli accorda la comunicazione divina che il giudizio di Allah, trasmesso dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, su questa questione, è quello e così, in questo giudizio, egli è a guisa di chi lo ha sentito direttamente dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace" [Cap. 370 (III 413.30)];

"Questo è ciò che resta a questa comunità della rivelazione, ed è la notificazione (*taʿrīf*) non il legiferare (*tašrīʿ*). Quanto alla gente della giurisprudenza i loro giudizi sono il legiferare della Legge. Quando essi sbagliano, è l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che ratifica quel giudizio ed esso non è un legiferare da parte loro, bensì è il legiferare dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. E se il giurisprudente coglie nel segno egli è uno che trasmette la Legge […] Colui che sbaglia tra i giurisprudenti e colui che coglie nel segno è uno, non personalmente, ma colui che coglie nel segno in realtà trasmette e chi sbaglia in realtà formula un giudizio ignorato che non è noto se non nella considerazione di questo giurisprudente, ma che è noto presso Allah prima che esista. Ed il Legislatore, che è l'Inviato, non ha ratificato se non il giudizio

> specificato, noto presso Allah, e che non gli era noto nel dettaglio ed in modo specifico. È come se il giudizio del giurisprudente che sbaglia sia un legiferare/non legiferare. La gente di Allah non ha giurisdizione nella Legge se non ciò che è stato decretato in modo specifico per mezzo dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed essi sono in realtà gli eredi. L'erede non eredita se non ciò che era proprietà di colui da cui eredita quando muore. Il giudizio del giurisprudente che sbaglia non è proprietà sua [del Profeta, su di lui la Pace], sì che lo si possa ereditare, ed egli non è un erede, poiché ciò che ha non è altro che la ratificazione di ciò a cui lo ha condotto la sua considerazione" [Cap. 370 (III 414.2)].

Nel dominio exoterico un giurisprudente non può criticare un altro giurisprudente che ha formulato un giudizio diverso dal suo, perché entrambi i giudizi sono ratificati ed al momento della loro formulazione non è possibile stabilire quale di essi sia giusto; ma l'erede, nel dominio iniziatico o esoterico, se ha ricevuto per visione interiore il giudizio profetico su quella questione, sa discriminare ciò che è vero e ciò che è falso. Come deve comportarsi dunque nei confronti dei giurisprudenti? Ibn ʿArabī è molto chiaro al riguardo: l'erede non deve manifestare esteriormente la sua stazione spirituale, né deve confutare i sapienti exoterici anche se sa che essi sbagliano, e per quanto lo riguarda non deve mai seguire il giudizio di un giurisprudente, bensì deve attenersi esclusivamente a ciò che ha ricevuto:"Analogamente a quei Profeti, questi Santi custodiscono per loro stessi e per

coloro che li seguono in questa comunità la Tradizione (*šarīʿa*) autentica, riguardo alla quale non c'è alcun dubbio: essi sono i più sapienti tra gli uomini per ciò che concerne la Legge (*šarʿ*), anche se i dottori della Legge (*fuqahāʾ*) non riconoscono loro questo fatto. D'altra parte per loro non è necessario apportare la prova della loro veridicità, anzi essi debbono mantenere il riserbo sulla loro stazione spirituale e quindi non confutano i sapienti exoterici (*ʿulamāʾ ar-rusūm*) riguardo a ciò che per loro è saldamente dimostrato, anche se sanno che in realtà si tratta di un errore. La loro regola (*ḥukm*) è la regola del giurisprudente (*muǧtahid*) a cui non spetta giudicare sulla questione se non per ciò a cui lo guida la sua giurisprudenza e per ciò che gli apporta la sua indicazione (*dalīl*): egli non deve giudicare in errore chi differisce da lui nel suo giudizio, poiché il Legislatore ha stabilito la validità di quel giudizio nei suoi riguardi. L'*adab* gli impone di non ritenere sbagliato ciò che il Legislatore ha confermato come giudizio, anche se la sua indicazione ed il suo svelamento gli impongono di seguire il giudizio implicito in ciò che gli si è manifestato e in ciò che ha contemplato. Tra i detti del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è stata tramandata l'affermazione: "I sapienti di questa comunità sono come i Profeti dei figli di Israele" (16), cioè posseggono quel rango (*manzila*) a cui abbiamo fatto riferimento. Invero i Profeti dei figli di Israele custodivano per questi [cioè gli Ebrei] le leggi dei loro Inviati e le applicavano nei loro confronti, e analogamente fanno i sapienti di questa comunità ed i suoi Imām, i quali custodiscono per essa gli statuti del suo Inviato, su di lui il Saluto e la Pace, come hanno fatto i sapienti tra i Compagni del Profeta e chi discese da loro tra i seguenti e coloro che seguirono i seguenti, come aṯ-

16) *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

Ṯawrī, Ibn ʿUyayna, Ibn Sīrīn, al-Ḥasan, Mālik, Ibn Abū Ribāh e Abū Ḥanīfa, e chi discese da loro, come Aš-Šāfiʿī e Ibn Ḥanbal e coloro che si comportarono come loro nella custodia degli statuti legali" [Cap. 14 (I 151.3)]Ora, Ibn ʿArabī, in qualità di Sigillo della Santità muḥammadiana è certamente un "erede", come egli stesso afferma (17), e pertanto si attiene all'*adab* che gli è imposto: nei capitoli dedicati ai pilastri dell'Islām, come quello di cui presentiamo la traduzione, riporta i giudizi divergenti dei giurisprudenti (18), senza mai criticarli. Quando però afferma di aderire ad uno di questi giudizi, non è perché ha fatto uno sforzo di giurisprudenza, né perché ha scelto di seguire il giudizio di un giurisprudente, ma perché ha ricevuto tale giudizio in qualità di "erede".

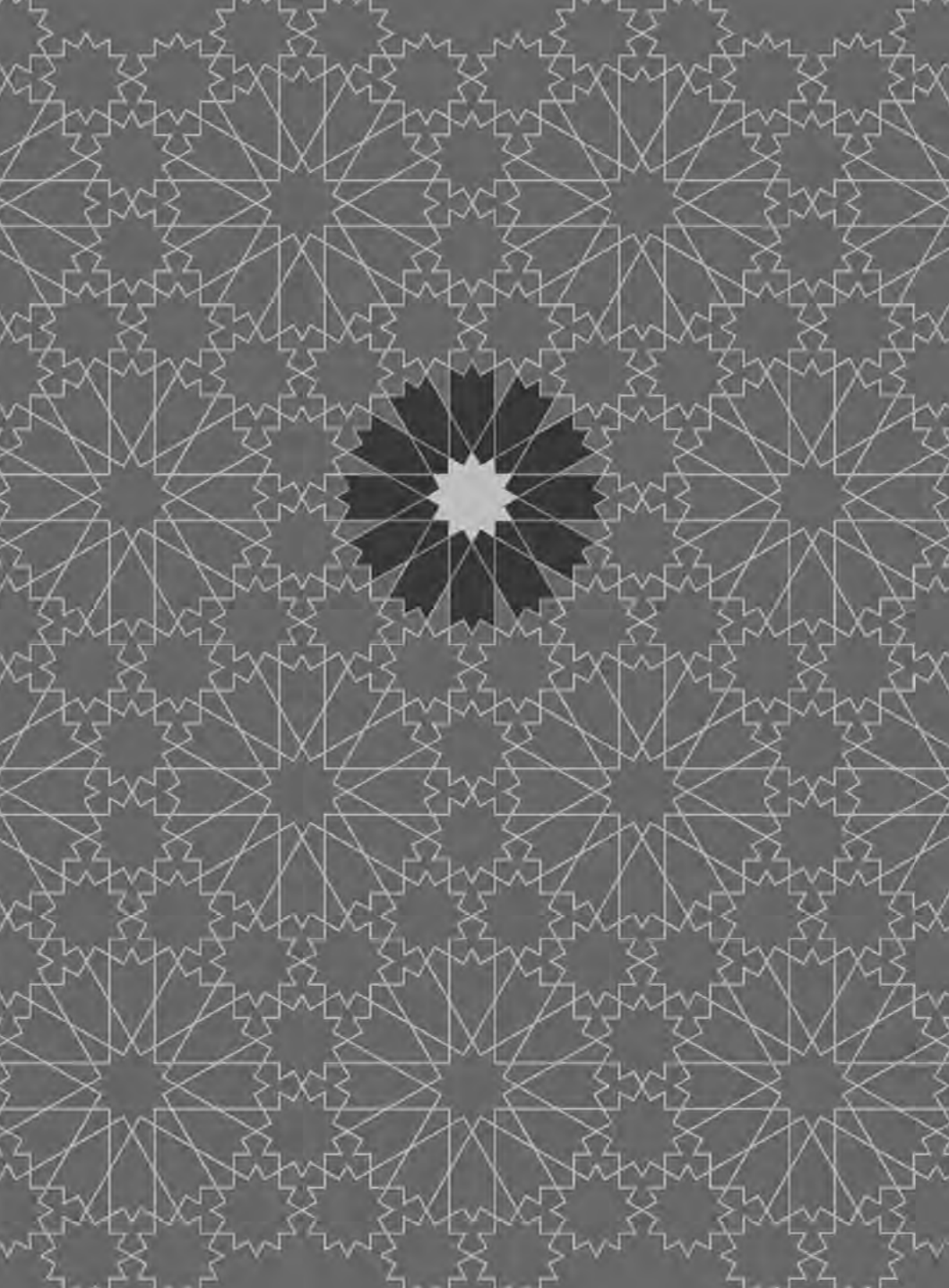
La traduzione, che risale al 2010, è basata sull'edizione di ʿUṯmān Yaḥyā, all'epoca l'unica attendibile (19); oggi vi è l'edizione completa di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al Manṣūb, basata sull'unico manoscritto autografo dell'opera (20), ed è a questa che mi sono riferito per tradurre i brani riportati nell'introduzione.

17) Nel Prologo [I 3.6] la stazione spirituale a cui Ibn ʿArabī viene elevato è descritta in questi termini: "Questa è la stazione muḥammadiana più pura: chi monta su di essa ne è l'erede ed il Vero lo ha inviato come custode del rispetto della Legge". Altri riferimenti alla sua qualità di erede muḥammadiano si trovano nel prologo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* [pag. 48, linea 4, dell'edizione di ʿAfīfī], e nel suo *Dīwān* [pag 332, linea 19 e pag. 348, linea 9 dell'edizione di Būlāq del 1855].

18) La coesistenza di regole diverse nell'ambito di una stessa tradizione, coesistenza che non è peculiare della sola tradizione islamica, ma che si ritrova anche nelle diverse forme assunte dalla tradizione cristiana, è in un certo senso il riflesso della coesistenza di diverse forme tradizionali, tutte derivate da un'unica Tradizione Primordiale.

19) Il testo del capitolo qui tradotto si trova nel IX volume, edito al Cairo nel 1985, da pag. 96 a pag. 473.

20) La prima edizione in 12 volumi è stata pubblicata fuori commercio nel 2010 nello Yemen, la seconda edizione riveduta è stata pubblicata al Cairo nel 2013.



al-Futūḥāt al-makkiyya

Parte LVI

Nel Nome di Allah,
il Misericordioso, il Clemente

❂❂

Capitolo 71:
I segreti del digiuno (ṣawm)

❂❂

[601.10] *O Ridente* (ḍāḥik) *nella forma di Colui che piange* (bākī),([1])
Tu sei per noi Colui con cui ci si lamenta (maškū) *e Colui che si lamenta* (šākī) ([2]).
Il digiuno è astinenza (imsāk) *senza elevazione* (rifʿa),
o elevazione senza astinenza?
Sono entrambe le cose per colui
che afferma un'Unità (tawḥīd) *per mezzo di una associazione* ([3]).
Le intelligenze sono intrappolate ed impedite nel loro modo di agire
senza reti, né nasse;
le intelligenze sono intrappolate ed impedite nel loro modo di agire
da una lama affilata che trancia in favore della Legge.
Esse si arrendono a ciò che la loro prova rifiuta
ed hanno fede senza comprendere (idrāk).
La stella della guida le fa procedere nuotando
tra gli Angeli (amlāk) *nelle Sfere.*

* * * * *

Se non fosse per te, o anima (nafs), *non sarei Lui,*
"come se fosse" (ka-anna-hu), *se non fosse per te, se non fosse per te!*
Digiuna [o anima] dal mondo e non rompere:
in questo modo il Dio delle creature ti farà avvicinare.
Proponiti quel digiuno in quanto Lui,
poiché Egli, con il mondo (kawn), *ti nutre* (gaḏḏā-ki) ([4]).

1 Questo verso richiama il seguente aneddoto, spesso riportato da Ibn ʿArabī: "Venne chiesto ad Abū Saʿīd al-Ḫarrāz come avesse conosciuto Allah, ed egli rispose: "Per mezzo della Sua riunione (*ǧamʿi-hi*) degli opposti", e anche il "*Deus est coincidentia oppositorum*" di Nicola Cusano.

2 Nel Corano questo verbo ricorre in due versetti, XII-86, ove Giacobbe afferma: "Solo davanti ad Allah mi lamento del mio tormento e del mio dolore", e LVIII-1: "Allah ha ascoltato le parole di colei che disputava con te del suo sposo e si lamentava con Allah".

3 L'associazione (*išrāk*) non va qui identificata con il politeismo (*širk*), ma con il fatto che "altri che Lui" affermi l'Unità di Allah.

4 Come Ibn ʿArabī spiegherà più volte nel testo, poiché l'uomo è un essere dipendente dal cibo ed è Allah che lo nutre, non è in quanto uomo che può astenersi da esso, ma in quanto assume un carattere divino.

Nel digiuno vi è un senso profondo (maʿnā)*: se riflettessi su esso*
nessuna creatura prenderebbe più dimora in te.
"Non c'è nulla di simile al digiuno", mi ha detto
Colui che lo ha prescritto per Legge: rifletti su ciò.
Esso è abbandono (tark)*: dov'è dunque*
ciò che tu hai fatto e dov'è la tua asserzione?
La faccenda (amr) *è ritornata alla sua origine;*
così il mio Signore ha ripreso possesso di te.

* * * * *

Il digiuno, se rifletti sul suo regime (ḥukm),
il suo significato (maʿnā) *è connesso con il tuo significato.*
Poi è venuto da parte Sua un informatore
che ti ha privato del tuo digiuno prescritto:
il digiuno appartiene ad Allah, non essere ignorante!
Tu sei solo il suo supporto di manifestazione, fai dunque attenzione!
Il digiuno appartiene ad Allah e tu sei colei
che muore di fame: sappilo!
Il Misericordioso ti ha fatto femminile per Colui
che appare da te quando Egli ti ha disposto armoniosamente.
Gloria a Colui che ti ha disposto armoniosamente come sposa per Lui:
solo tu hai ottenuto questo privilegio.
Tu sei, come la Terra, un giaciglio per Lui
e la Sua Entità, qualificata come Colui che piange ([5]).
L'entità dell'opera di Allah appare
tra voi due, e dov'è dunque il tuo supporto di manifestazione?
Quando invochi Allah avendo perso la testa
per Lui, l'Altissimo, [Egli risponde:] "EccoMi da te"
[602] *La Penna suprema, sulla sua Tavola*

5 Il termine arabo *ʿayn*, che significa essenza o entità, è di genere maschile.

inscrive, da parte Sua, la tua qualificazione più pura.
Tu sei identica al Tutto, non a Lui:
Egli ti avvicina da un lato e ti allontana [dall'altro].
Fai attenzione ad essere soddisfatta di ciò che ti piace
perché Egli te lo fa piacere: fai attenzione!
Sii conforme alla tua origine in tutto ciò che
Egli vuole. Non dimenticare, altrimenti Egli ti dimentica ([6]).

* * * * *

Questa è la scienza che mi è venuta
da Uno che non dice menzogne.
Io la rivelo per ordine di Colui che la conosce totalmente,
tra coloro che rinunciano ed i devoti (nussāk).
La lode spetta ad Allah che mi ha privilegiato
con una scienza di luci e che ti ha ornata con essa;
che mi ha privilegiato con una forma
la cui perfezione non è possibile se non sotto la tua egida.

* * * * *

Sappi, che Allah ti assista, che il digiuno (*ṣawm*) ([7]) è l'astinenza (*imsāk*) e l'elevazione (*rifʿa)* ([8]). Si dice del giorno (*nahār*) che esso si arresta (*ṣāma*) ([9]) quando è al suo culmine [cioè a mezzogiorno]. Imru-l-Qays ha detto:

Quando il giorno si arresta e si allontana nel calore del mezzogiorno,

6 Cfr. Cor. IX-27.

7 Questo termine, che designa il digiuno in quanto tale, ricorre nel Corano una sola volta, a proposito di Maria; cfr. Cor. XIX-36.

8 La radice verbale *rafaʿa,* da cui deriva il sostantivo *rifʿa,* significa innalzare, sollevare, elevare, ma anche levare, togliere, e nel testo che stiamo traducendo talora i due significati si sovrappongono. Il digiuno è "elevazione", ma è anche qualcosa che viene tolto al servitore, in quanto appartiene ad Allah.

9 Il verbo *ṣāma* significa primariamente astenersi e, se riferito ad un essere in movimento come ad esempio il Sole, fermarsi, arrestarsi. A mezzogiorno il Sole raggiunge il suo culmine ed arresta il suo percorso ascendente.

cioè raggiunge il suo culmine. Il digiuno è più elevato (*irtafaʿa*) in grado di tutti gli altri atti di adorazione ed è per questo che si chiama "*ṣawm*". Ed Egli, Gloria a Lui, l'ha elevato (*rafaʿa*) negandogli la similarità con gli altri atti di adorazione, come spiegheremo ([10]). Egli l'ha sottratto (*salaba*)

10 All'inizio del poema introduttivo Ibn ʿArabī scrive: *Il digiuno è astinenza senza elevazione, o elevazione senza astinenza? Sono entrambe le cose per colui che afferma un'Unità per mezzo di una associazione.* Nel Cap. 293 [II 665.10] a proposito dei versi introduttivi egli precisa: "Sappi che questa poesia (*qasīda)*, come tutte le altre poesie che si trovano all'inizio di tutti i capitoli di questo libro, non ha per scopo la ricapitolazione di ciò che si trova scritto in modo dettagliato nella parte in prosa del capitolo, né si tratta di un discorso sul suo contenuto. Al contrario la poesia è in se stessa parte integrante dell'esposizione di questo capitolo e non vi è ripetizione nel discorso che segue la parte in poesia: considera dunque, nella esposizione del capitolo, la poesia come parte integrante del discorso che vi si riferisce, allo stesso titolo della prosa. Nella poesia peraltro vi sono delle questioni inerenti a questo capitolo che non si trovano nella parte trattata in prosa". In effetti, nel trattare qui della elevazione Ibn ʿArabī si limita a considerare l'elevatezza del digiuno rispetto agli altri riti, ma vi è un altro aspetto, non meno importante, che egli illustra nel Cap. 73 [II 30.2]: "Tra gli Intimi (*awliyāʾ*) vi sono quelli e quelle che digiunano, Allah sia soddisfatto di loro. Allah li prende in carico (*tawallā*) per mezzo dell'astinenza (*imsāk*), che dà loro in eredità l'elevazione (*rifʿa)* presso Allah, l'Altissimo, rispetto ad ogni cosa da cui il Vero ha ordinato di astenere le loro anime e le loro membra, ed esso [digiuno] può essere obbligatorio o raccomandato. Quanto al Suo detto, l'Altissimo, a questo gruppo: "poi completate il digiuno fino alla notte" (Cor. II-187), esso è una indicazione per loro del limite del tempo fissato per l'astinenza nel Mondo del Visibile (*ʿālam aš-šahāda)*, cioè il giorno. La notte è un simbolo realizzato dell'Invisibile (*gayb*). Quando essi raggiungono il grado corrispondente al Mondo dell'Invisibile, indicato dalla notte, non è più valida qui l'astinenza, perché l'astinenza dell'anima e delle membra riguarda le cose proibite ed esse si trovano nel Mondo del Visibile. Invero il Mondo dell'Invisibile è Comando (*amr*) senza proibizione e per questo è stato chiamato il Mondo del Comando. Questo perché il Mondo del Comando è Intelletto separato (*muǧarrad*) [o spogliato], non c'è passione per loro e quindi non c'è proibizione per loro nella Stazione dell'osservanza delle Leggi (*taklīf*). Essi dunque sono come Allah li ha elogiati nel Suo Libro Prezioso: "Essi non disobbediscono all'Ordine di Allah e fanno ciò che è stato loro ordinato" (Cor. LXVI-6), e non ha menzionato per loro alcuna proibizione nei confronti di una cosa poiché per le loro realtà essenziali non ha significato. Quando l'uomo digiuna e si trasferisce dalla sua natura individuale umana (*bašariyya)* al suo intelletto (*ʿaql*), il suo giorno è compiuto e cessa per lui l'astinenza per la cessazione della proibizione e per la realizzazione del Mondo del Comando per mezzo del suo intelletto, ed egli è intelletto puro, non c'è passione per lui. Non vedi quanto ha detto [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, a questo riguardo: "Quando la notte avanza da questo lato ed il giorno se ne va da quel lato ed il Sole tramonta, colui che digiuna ha rotto [anche se non mangia]", che vuol dire: "ed il Sole tramonta dal Mondo del Visibile e sorge sul Mondo del suo intelletto, colui che digiuna ha rotto", cioè non deve più astenersi, e la proibizione gli è stata [sol] levata (*irtafaʿa*), perché il suo intelletto non si nutre di ciò da cui il Vero gli ha ordinato

ai Suoi servitori, malgrado essi Lo adorino con esso, e lo ha attribuito a Sé, Gloria a Lui. Egli ha posto la ricompensa di chi si qualifica con esso [cioè di chi digiuna] nella Sua Mano, per ripagarlo, ed ha collegato il digiuno con Se stesso negando [gli] la similarità. Esso, in realtà, è l'abbandono (*tark*) di un atto, non un atto (*'amal*), e la negazione di similarità è un attributo negativo, e quindi è rafforzata la correlazione tra esso ed Allah.

L'Altissimo ha detto riguardo a Se stesso: "Non c'è cosa che sia simile a Lui" (Cor. XLII-11), negando che vi fosse per Lui un "simile". Dunque Egli, Gloria a Lui, non ha simile, sia per l'argomentazione razionale che per la prova tradizionale.

An-Nasā'ī ha riferito che Abū Umāma disse: "Mi avvicinai all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e gli chiesi: "Dammi un ordine, che prenderò direttamente da te", ed egli rispose: "È tuo dovere digiunare, poiché non c'è simile a ciò" ([11]), negando che potesse esservi un atto di adorazione simile ad esso tra quelli prescritti ai Suoi servitori.

Chi sa che il digiuno è un attributo negativo, poiché consiste nell'abbandonare ciò che lo rompe, sa con certezza che esso non ha simile, in quanto non ha un'essenza (*'ayn*) che possa essere qualificata dall'esistenza (*wuǧūd*) così come noi la comprendiamo; per questo Allah, l'Altissimo, ha detto: "Il digiuno Mi appartiene". In realtà esso non è un atto di adorazione, né un atto. Quando si applica ad esso il termine "atto", si tratta di una tolleranza (*taǧawwuz*), così come quando

di astenersi, che è la quota assegnata (*ḥaẓẓ*) alla sua natura. Sappi ciò! E poiché le cose stanno così e si attualizza per lui l'elevazione (*rif'a*) divina al di sopra del regime (*ḥukm*) della sua natura e la Teofania lo eleva al di sopra del regime della sua riflessione (*fikr*) – poiché la riflessione rileva del regime della natura elementare, e per questo l'Angelo non riflette mentre l'uomo riflette, essendo composto da natura elementare e da intelletto, ed all'intelletto in quanto tale compete la Teofania – egli è sollevato dalla bassezza della riflessione naturale che si accompagna all'immaginazione, la quale prende dai sensi e dalle cose sensibili. Il poeta ha detto:
quando il giorno si arresta e si allontana nel calore del mezzogiorno,
cioè il giorno raggiunge il suo culmine (*irtafa'a*). Chi non ottiene questa elevazione da questa astinenza non può essere chiamato "colui che digiuna", per come lo intendiamo noi. Questo è il digiuno dei conoscitori di Allah, ed essi sono la Gente di Allah".

11 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, XXII-43.

si applica al Vero il termine "esistente", come lo comprendiamo noi; in effetti per Colui la cui Esistenza è identica alla Sua Essenza (*ḏāt*), non vi è paragone tra l'attribuzione dell'Esistenza a Lui e quella dell'esistenza a noi: "Nessuna cosa è simile a Lui" (Cor. XLII-11).

Citazione di uno *ḥadīṯ* profetico divino. Muslim ha trasmesso nel *Ṣaḥīḥ* che Abū Hurayra ha riferito: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: "Allah, quanto è Potente e Magnificente, ha detto: "Ogni atto del figlio di Adamo gli appartiene ad eccezione del digiuno (*ṣiyām*) ([12]), poiché esso appartiene a Me e sono Io a pagarne la ricompensa. Il digiuno è uno scudo (*ǧunna)*. Se uno di voi digiuna un giorno, si astenga in quel giorno dal profferire oscenità e dal gridare. Se qualcuno lo insulta o lo attacca, gli dica: "Io sono un uomo che digiuna, io sto digiunando". Per Colui che tiene nella Sua mano l'anima di Muḥammad, il cattivo alito di chi digiuna sarà più profumato per Allah, nel Giorno della Resurrezione, del profumo del muschio. Due gioie appartengono a chi digiuna: quando rompe il suo digiuno gioisce della sua rottura e quando incontrerà il suo Signore, quanto è Potente e Magnificente, gioirà del suo digiuno" ([13]).

Sappi che, poiché egli [il Profeta, su di lui la Pace], ha negato la similarità al digiuno, come è affermato nello *ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, citato in precedenza, ed il Vero "non c'è cosa simile a Lui", colui che digiuna incontra il suo Signore, quanto è Potente e Magnificente, con la qualificazione di "non c'è cosa simile a Lui", e Lo vede per mezzo di Lui ed Egli dunque è Colui che vede e Colui che è visto ([14]). Per questo, il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "gioisce per il suo digiuno" e non ha detto "gioisce per l'incontro con il suo Signore", poiché la gioia non gioisce per se stessa, ma è ciò per cui si gioisce. Colui il cui sguardo è il Vero, quando Lo vede e Lo contempla non vede se stesso se non per mezzo della Sua visione. La gioia di colui che digiuna è connessa al Suo incontro (*luḥūq*) per

12 Derivato come *ṣawm* dalla radice *ṣāma*, questo termine serve ad indicare specificamente il digiuno legale e ricorre nel Corano otto volte; cfr. Cor. II-183, 187, 196 (due volte), IV-92, V-89 e 95, LVIII-4.

13 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-163, al-Buḫārī, XXX-2, LXXVII-78, an-Nasā'ī, XXII-42, e da Ibn Ḥanbal.

14 Cfr. il secondo verso della poesia introduttiva.

mezzo del grado della negazione della similitudine (*mumāṯala)*. In questo mondo, invece, la sua gioia per la rottura [del digiuno] è legata al fatto che egli accorda il suo diritto all'anima animale che esige il nutrimento per la sua essenza. Quando il Conoscitore vede la dipendenza (*iftiqār*) da esso [nutrimento] della sua anima animale e vegetativa e vede la sua generosità (*ǧūd*) nell'apportarle il cibo, accondiscendendo al suo diritto che Allah gli ha imposto di osservare, egli riempie questa funzione per mezzo di una qualità divina: egli dà con la mano di Allah, così come il Vero, al momento dell'incontro con Lui, è visto per mezzo dell'Occhio di Allah. Per questo, [chi digiuna] gioisce per la sua rottura, come gioirà per il suo digiuno quando incontrerà il suo Signore.

Spiegazione di ciò che è contenuto in questa tradizione. Il servitore è caratterizzato dal fatto di essere colui che fa il digiuno e per questo merita il nome di colui che digiuna; poi, dopo avergli attribuito il digiuno, il Vero glielo sottrae e lo attribuisce a Se stesso, dicendo: "… ad eccezione del digiuno, poiché esso appartiene a Me", cioè la qualità di non aver mai bisogno di nulla (*ṣamadāniyya)* ([15]), cioè l'indipendenza (*tanzīh*) dal nutrimento, non appartiene se non a Me, anche se Io te l'attribuisco, ma ti attribuisco solo un aspetto condizionato della trascendenza (*tanzīh*) [cioè l'indipendenza dal nutrimento], e non la trascendenza assoluta, che si addice solo alla Mia Maestà; ed ho detto: "ed Io ne pagherò la ricompensa": il Vero è la ricompensa del digiuno per colui che digiuna quando ritorna verso il suo Signore e Lo incontra con la qualifica di "non c'è simile a Lui [o: esso]", che è il digiuno. Non può vedere Chi "non c'è simile a Lui" se non chi "non c'è cosa simile a lui", come ha precisato Abū Tālib al-Makkī, uno dei signori della Gente del gusto spirituale (*ḏawq*) ([16]). "Colui nel cui sacco esso sarà trovato, sarà

15 Il Nome "*aṣ-ṣamad*", che compare solo nella Sūra CXII, è uno dei più difficili da tradurre in una lingua occidentale, ed anche i lessici arabi sono assai vaghi al riguardo. Nel Cap. 558, nella sezione dedicata alla Presenza di questo Nome [IV 295.3], Ibn ʿArabī spiega che: "questa Presenza (*ḥaḍra)* è la Presenza del Rifugio (*iltiǧāʾ*) e del Sostegno (*istināḍ*) in cui cerca rifugio e sostegno ogni "povero (*faqīr*)" per una faccenda o cosa, sapendo che quella cosa o faccenda di cui è bisognoso si trova in questa Presenza […] Il Vero, poiché non c'è cosa i cui forzieri (*ḫazāʾin*) non siano presso di Lui, è *aṣ-Ṣamad*, ma i forzieri non sono altro che gli oggetti permanenti di conoscenza (*maʿlūmāt*), che sono fissi presso di Lui ed Egli li conosce e li vede".

16 Celebre Ṣūfī morto a Bagdād nell'anno 386 dall'Egira. La sua opera principale è "Il nutrimento dei cuori (*Qūt al-qulūb*), ed il brano citato da Ibn ʿArabī è tratto dalla sezione

lui stesso il suo riscatto" (Cor. XII-75): come si impone questo versetto in questa circostanza ([17])

Poi [il Profeta, su di lui la Pace] ha detto: "Il digiuno è uno scudo", cioè una protezione (*wiqāya)*, come nel Suo detto: "Abbiate timore di Allah" (Cor. II-194, 196, 203, 223, ecc.), cioè prendeteLo come protezione e siate anche una protezione per Lui. **[603]** Egli ha messo il digiuno al Suo posto riguardo alla protezione ed Egli "non c'è cosa simile a Lui". Il digiuno, tra gli atti di adorazione non ha simile e non si dice riguardo al digiuno che "non c'è cosa (*šay'*) simile ad esso", poiché la cosa è una realtà permanente o esistente, mentre il digiuno è un abbandonare, cioè un concetto privo di esistenza ed un attributo negativo. Quindi non c'è simile ad esso e non "non c'è cosa simile ad esso". Questa è la differenza tra l'attributo del Vero nella negazione della similarità e l'attribuzione di essa al digiuno.

Poi il Legislatore ha posto un divieto a chi digiuna – ed il divieto è un abbandonare ed un attributo negativo – dicendo: "Non profferisca oscenità e non gridi". Egli non ha ordinato un atto, ma gli ha vietato di compiere certi atti. Il digiuno è un abbandonare ed è quindi corretta la correlazione tra il digiuno e tra ciò che è stato proibito a colui che digiuna. Poi gli è stato ordinato di dire a colui che lo insulta e lo attacca: "Io sto digiunando", cioè sto abbandonando quell'atto che tu compi, o tu che mi combatti e mi insulti, nei miei confronti. Egli così dichiara se stesso estraneo, per ordine del suo Signore, da quell'atto, ed informa che egli è uno che abbandona, cioè non vi è in lui l'attributo dell'insulto e dell'attacco nei confronti di colui che lo insulta e lo attacca.

Poi ha detto: "Per Colui nella cui mano è l'anima di Muḥammad", cioè egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, giura: "il cattivo alito (*ḫulūf al-fam*) di chi digiuna", cioè l'alterazione dell'alito di colui che digiuna, che non si sente se non con l'espirazione (*tanaffus*), ed invero ha espirato con quella frase profumata che gli è stato ordinato di profferire, cioè: "Io sto digiunando"; e questa frase ed ogni respiro di colui che digiuna "è più profumato nel Giorno della Resurrezione",

23 della parte XXXIII.

17 La spiegazione della connessione di questo versetto con il digiuno verrà fornita da Ibn ʿArabī nel seguito del capitolo [I 639.35, 648.33].

"il Giorno in cui gli uomini saranno in piedi di fronte al Signore dei Mondi" (Cor. LXXXIII-6), "per Allah", ed ha impiegato il Nome sintetico qualificato da tutti i Nomi, il Nome che non ha simile, poiché nessuno viene chiamato così ad eccezione di Allah, Gloria a Lui, ed ha così correlato il fatto che il digiuno non ha simile. Ed ha detto: "del profumo del muschio"; il profumo del muschio è una realtà esistente che è percepita dall'odorato, e di cui prova piacere colui che ha una complessione sana ed equilibrata: tuttavia il cattivo alito è per Allah più profumato di esso, in quanto l'attribuzione della percezione degli odori da parte di Allah non è comparabile alla percezione degli odori con l'odorato sensibile. Per noi si tratta di un alito cattivo, per Lui, l'Altissimo, questo alito cattivo è più profumato dell'odore del muschio: si tratta di uno spirito (*rūḥ*) qualificato che non ha simile con ciò da cui è qualificato. Questo buon odore (*rā'iḥa)* non assomiglia a quel buon odore: il buon odore di chi digiuna proviene dalla espirazione, il buon odore che emana dal muschio non proviene dall'espirazione del muschio.

A questo proposito mi è arrivato un accadimento (*wāqi'a)*. Mi trovavo nel territorio sacro della Mecca, al minareto situato presso la Porta al-Ḥazūra, vicino a Mūsā ibn Muḥammad al-Qabbāb ([18]), che faceva l'appello alla *ṣalāt*. Egli aveva portato con sé un cibo il cui odore dava fastidio a chiunque lo fiutasse. Ora, io avevo appreso l'insegnamento profetico secondo cui "gli Angeli sono infastiditi da ciò che infastidisce i figli di Adamo" ([19]) e d'altra parte il Legislatore ha proibito che ci si avvicini alle moschee con l'odore dell'aglio, della cipolla e del porro ([20]). Passai la notte deciso a dire a quell'uomo di togliere quel cibo dalla moschea, per via degli Angeli. Nel sonno vidi il Vero, l'Altissimo, che mi diceva, quanto è Potente e Magnificente: "Non parlargli del cibo, poiché per Noi il suo odore è ben diverso da quello che è per voi". Al mattino, come di consueto, egli venne da noi ed io gli raccontai ciò che era successo. Egli si mise a piangere e si prosternò ad Allah per

18 Nel Cap. 466 [IV 96.6] è precisato che tale personaggio, originario di Cordova, fu discepolo a Fez di Abū l-Ḥasan ibn Ḥarāzim. Secondo quanto riferito nel Cap. 161 [II 262.4], l'episodio qui riportato ebbe luogo nell'anno 599 dall'Egira.

19 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, V-73 e 74, an-Nasā'ī, VIII-16, e da Ibn Māǧa.

20 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, X-160, XCVI-24, Muslim, V-73, 74 e 78, Abū Dā'ūd, XXVI-40, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

riconoscenza, poi mi disse: "Mio signore, malgrado ciò, il rispetto delle regole tradizionali è preferibile", e portò via il cibo dalla moschea, che Allah abbia Misericordia di lui.

Gli uomini e gli Angeli, dotati di una complessione naturale sana, rifuggono gli odori cattivi e sgradevoli per il fastidio che ne provano a causa dell'assenza di affinità. L'aspetto del Vero presente negli odori sgradevoli lo percepiscono solo Allah, gli animali che per complessione naturale li accettano o gli uomini che hanno una complessione naturale simile a quella di quegli animali, ma mai gli Angeli. Per questo ha detto: "per Allah", poiché anche colui che digiuna, essendo un uomo di complessione naturale sana, detesta l'alito cattivi di chi digiuna sia che si tratti del proprio che di quello di altri.

C'è qualcuno, tra le creature di costituzione sana, che realizzi grazie al suo Signore un momento o in un grado di contemplazione (*mašhad*), tale da percepire in modo assoluto il cattivo odore come profumato? Non abbiamo mai sentito dire ciò. Ho detto "in modo assoluto" in quanto vi sono delle complessioni che trovano sgradevole il profumo del muschio e della rosa, in particolare la costituzione calda, ma per una simile complessione ciò che è sgradevole non è percepito come profumato. Per questo abbiamo detto "in modo assoluto", in quanto la maggioranza delle costituzioni trova profumato il muschio, la rosa e simili, mentre chi trova sgradevole questi buoni odori ha una costituzione strana, cioè inusuale.

Non so se Allah ha accordato a qualcuno di percepire l'uguaglianza (*tasāwī*) degli odori, nel senso che egli non percepisce cattivi odori. Ciò non lo abbiamo gustato personalmente e non ci è stato riferito che qualcuno lo avesse percepito. Anzi, è tramandato che gli Uomini perfetti e gli Angeli trovano sgradevoli i cattivi odori e solo Allah li trova gradevoli. Questo è ciò che viene tramandato. Non so neppure quale sia la situazione degli animali diversi dall'uomo in merito a ciò, in quanto Allah non mi ha posto in un'altra forma animale che in quella dell'uomo, come invece in certi momenti mi ha posto in forme angeliche. Ed Allah è più Sapiente.

Per via del significato, la Legge ha attribuito al digiuno la perfezione (*kamāl*) suprema in quanto il Vero gli ha riservato [nel Paradiso] una

porta speciale alla quale ha conferito un nome speciale che implica la perfezione, chiamata porta di ar-Rayyān, attraverso la quale entrano coloro che digiunano. La saturazione (*rayy*) occupa il grado della perfezione nel bere (*šurb*) ([21]). Dopo essere saturato, colui che beve non accetta più alcuna bevanda e se dovesse accettarla allora non è saturato, che si tratti di una terra o no, tra le terre degli esseri viventi.

Muslim ha riportato uno *ḥadīṯ* trasmesso da Sahl ibn Saʿd: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Nel Paradiso vi è una porta chiamata ar-Rayyān, da cui, nel Giorno della Resurrezione, entreranno coloro che hanno digiunato. Nessun altro entrerà per quella porta. Sarà detto: "Dove sono coloro che hanno digiunato, sì che entrino da essa?" Quando l'ultimo di loro sarà entrato la porta verrà chiusa e più nessuno vi passerà" ([22]). Una simile affermazione non è stata fatta per nessuno degli atti di adorazione ordinati o proibiti ad eccezione del digiuno. Con la menzione di ar-Rayyān [il Profeta, su di lui la Pace] ha mostrato chiaramente che coloro che digiunano realizzano l'attributo della perfezione nelle opere, poiché sono qualificati, come abbiamo detto prima, **[604]** da ciò che non ha simile e ciò che non ha simile è in realtà perfetto. I conoscitori che sono digiunatori vi entrano qui [in questo mondo, in modo segreto] e là [nell'aldilà] vi entreranno in un modo di cui tutte le creature avranno conoscenza.

Se Allah vuole, menzionerò in questo capitolo le regole del digiuno prescritto, le sue conseguenze, le sue connessioni, le sue categorie, il digiuno obbligatorio e quello raccomandato, come abbiamo fatto in precedenza con [i riti del] la *zakāt* e della *ṣalāt* riguardo a ciò che concerne l'uomo comune e ciò che riguarda l'élite, secondo le loro classi riguardo ad essi. Per noi il digiuno ha dei gradi: il primo è il ben noto digiuno comune con cui adoriamo Allah; esso è il digiuno esteriore e manifesto, conformandosi alle condizioni che lo definiscono. Quando avremo finito di parlare delle regole della questione che vogliamo chiarire al suo riguardo, sposteremo il nostro discorso, usando

21 Sia la saturazione che il bere corrispondono a stati spirituali (*aḥwāl*), che Ibn ʿArabī descrive nei Capitoli 249-251 [II 549-552].

22 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-166, al-Buḫārī, XXX-4, LIX-6, LXII-5, an-Nasā'ī, XXII-43, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal

il linguaggio dell'élite e della sua quintessenza, sul digiuno dell'anima in quanto ordinatrice delle membra, cioè sulla sua astensione da ciò che le è proibito, questione per questione, ed il suo porsi al di sopra di ciò; [quindi] sul digiuno del cuore, caratterizzato dalla vastità per ricevere la discesa divina, tanto che l'Altissimo ha detto: "Il cuore del Mio servitore Mi contiene" ([23]). Parleremo anche del suo digiuno, che consiste nell'evitare che altri che il suo Creatore possa occupare questa vastità in cui gli si impone di essere a digiuno, preferendo il suo Signore: [parleremo di tutto questo] questione per questione. Parleremo infine dell'insieme delle cose che rompono il digiuno, in ogni specie di digiuno, in modo sintetico ed abbreviato, poiché si tratta di un capitolo assai lungo. In questo capitolo riporterò le tradizioni profetiche che vi si riferiscono, se Allah, l'Altissimo, vuole.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA CLASSIFICAZIONE DEL DIGIUNO

Sappi che il digiuno può essere obbligatorio o raccomandato; a sua volta quello obbligatorio è di tre specie: vi è quello che è obbligatorio perché Allah di Sua iniziativa (*ibtidā'an*) lo ha reso obbligatorio, ed esso è il digiuno "del mese di Ramaḍān in cui fu fatto scendere il Corano" (Cor. II-185), cioè il digiunare (*ṣiyām*) in esso o "un numero di altri giorni" (Cor. *ibidem*) nel caso del viaggiatore, indipendentemente che rompa o non rompa, secondo noi, o, secondo altri, [solo] se rompe, e nel caso di chi è malato. Poi vi è il digiuno che è obbligatorio per una causa occasionale che lo rende tale, cioè il digiuno di espiazione (*kaffārāt*). Infine vi è quello che è obbligatorio da parte di Allah in seguito a ciò che l'uomo si è imposto, nel caso non sia biasimevole, cioè il digiuno per voto (*nadr*), ed esso è il mezzo con cui si estrae qualcosa da chi è avaro (*baḫīl*) ([24]). Non vi è digiuno obbligatorio oltre a quelli menzionati. Quanto a quello raccomandato vi è un tipo di digiuno in cui il tempo è

23 Frammento di un celebre *ḥadīṯ qudsī*, non recensito nelle raccolte canoniche.

24 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXXII-6, LXXXIII-26, Muslim, XXVI-3 a 7, Abū Dā'ūd, XXI-18, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal. In questa tradizione è riportato che il voto non serve a sventare una calamità, ma è solo un modo per far compiere un'opera buona a chi è avaro.

un fattore vincolante per la sua desiderabilità, come il digiuno dei giorni bianchi ([25]), di lunedì, di giovedì e di periodi simili tra i giorni ed i mesi. Vi è un tipo di digiuno che è vincolato dalla situazione, come il digiuno a giorni alterni, che è il digiuno più equilibrato ([26]), ed il digiunare nella via di Allah. Infine vi è un digiuno che non è vincolato nel tempo, ed è il caso dell'uomo che digiuna quando vuole, in modo volontario.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL DIGIUNO OBBLIGATORIO RAPPRESENTATO DAL MESE DI RAMAḌĀN, PER COLUI CHE NE È TESTIMONE

Menzioneremo prima Ramaḍān, poi parleremo delle regole riguardanti il suo digiuno. Muslim ha riportato uno *ḥadīṯ* trasmesso da Abū Hurayra, secondo il quale l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Quando arriva Ramaḍān, si aprono le porte del Paradiso e si chiudono le porte del Fuoco infernale e gli Šaytān sono incatenati" ([27]). An-Nasā'ī ha aggiunto nella sua raccolta: "Ed ogni notte un invocatore grida: "O tu che cerchi il bene affrettati; o tu che cerchi il male astieniti" ([28]) riportando quanto trasmesso da ʿArfağa che a sua volta riferiva quanto aveva udito dal Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, un suo compagno.

L'arrivo di Ramaḍān è la causa dell'inizio del digiuno, e per questo Allah apre le porte del Paradiso, ed il Paradiso è il velo (*sitr*). Il digiuno rientra tra le opere nascoste che solo Allah, l'Altissimo, conosce, in quanto consiste in un abbandono [degli atti]. Esso non è un atto esistenziale, che appare agli sguardi o che può essere compiuto con le membra, ed è nascosto da tutto ciò che è diverso da Allah: solo Allah, l'Altissimo, lo riconosce in colui che digiuna. Colui che digiuna è colui che la Legge chiama in questo modo, non chi è affamato

25 I giorni bianchi sono i giorni centrali del mese, in cui la Luna appare piena ed illumina con il suo chiarore la notte.

26 Si tratta del digiuno del Profeta Davide.

27 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-1, 2, 4 e 5, al-Buḫārī, XXX-5, LIX-11, e da Mālik.

28 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, XXII-5, e da Ibn Ḥanbal.

"… ed Allah chiude le porte dell'Inferno", e quando le porte del Fuoco infernale si chiudono, il suo soffio (*nafas*) si ritorce contro di lui, il suo calore raddoppia e [le sue fiamme] si divorano l'un l'altra. Analogamente è per colui che digiuna, riguardo alla proprietà della sua natura: quando digiuna chiude le porte del fuoco della sua natura, a causa del digiuno prova un calore supplementare per la mancanza dell'intervento di fattori rinfrescanti, e prova per quello una sofferenza interiore. Si raddoppia per lui il suo desiderio del cibo, che si immagina possa arrecargli conforto. Quindi si rafforza il fuoco del suo desiderio per la chiusura della porta che gli consente di ottenere i cibi e le bevande.

"… e gli Šayātīn saranno incatenati", cioè l'attributo dell'allontanamento. Colui che digiuna è vicino ad Allah per l'attributo di "Colui che è sufficiente a Se stesso (*aṣ-ṣamad*)" ([29]), poiché compie un atto di adorazione che non ha simili. Egli si avvicina in questo modo all'attributo di Colui [di Cui è detto] che nessuna cosa è simile a Lui, e per chi possiede questo attributo gli Šayātīn sono incatenati.

È stato tramandato nella tradizione che "Satana circola nei figli di Adamo come circola il sangue: impeditene la circolazione con la fame e la sete" ([30]), cioè questi mezzi lo aiutano a contrastare ciò che egli vuole dall'uomo riguardo al comportarsi in modo eccessivo, cioè trasgredendo il comportamento previsto dalla Legge.

Sappi inoltre, che Allah ti insegni una scienza da presso di Lui e ti dia in ogni cosa una saggezza ed un giudizio, che Ramaḍān è uno dei Nomi di Allah ([31]), l'Altissimo, ed Egli è "*aṣ-Ṣamad*": ciò è riferito da una tradizione profetica. [Abū] Aḥmad ibn ʿAdī al-Ǧurǧānī ha riferito uno

29 Tra i molteplici significati di questo Nome riportati da Faḫruddīn ar-Rāzī nel suo Trattato dei Nomi divini vi sono quelli di "Colui che non mangia e non beve, che nutre e non è nutrito" e "Colui che non è caratterizzato dalle qualità di nessuno e dalle cui Qualità nessuno è caratterizzato".

30 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXXIII-11 e 12, LIX-11, XCIII-21, Abū Dā'ūd, XIV-78, XXXIX-17, XL-81, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

31 Nel Cap. 69 [I 496.6] Ibn ʿArabī aveva già precisato: "Ramaḍān è uno dei Nomi di Allah, l'Altissimo, e la veglia in questo mese è a causa di questo Nome, poiché quando arriva è obbligatoria la veglia per esso. L'Altissimo ha detto: "Il Giorno in cui gli uomini si ergeranno di fronte al Signore dei Mondi" (Cor. LXXXIII-6), e Ramaḍān è il Suo Nome, Gloria a Lui".

ḥadīṯ autentico (*nuǧayḥ*) trasmesso da Abū Maʿšar, da Saʿīd al Muqbirī sull'autorità di Abū Hurayra: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Non dite Ramaḍān, poiché Ramaḍān è uno dei Nomi di Allah, l'Altissimo". Anche se nella catena di trasmissione (*isnād*) si trova Abū Maʿšar, il sapienti di questa scienza, malgrado la sua debolezza hanno registrato il suo *ḥadīṯ* e lo prendono in considerazione, Allah sia soddisfatto di loro. Per questo Allah, l'Altissimo, ha detto **[605]**: "Il mese di Ramaḍān" (Cor. II-185) e non ha detto semplicemente "Ramaḍān", ed ha detto: "Chi di voi ha la visione del [crescente del] mese, che digiuni in esso" (Cor. *ibidem*), e non ha detto "Ramaḍān". Per questo si rafforza lo *ḥadīṯ* di Abū Maʿšar, malgrado ciò che i sapienti dicono di esso, cioè che deve essere registrato malgrado la sua debolezza, e viene rafforzato in questo *ḥadīṯ* da ciò che apporta come conferma il Corano.

Allah non ha reso obbligatorio di Sua iniziativa il digiuno, che non ha simili, se non nel mese che Egli, Gloria a Lui, ha chiamato con uno dei Suoi Nomi. Esso non ha simili tra i mesi, poiché non c'è mese dell'anno che abbia per nome uno dei Nomi di Allah se non Ramaḍān. La Legge ha apportato un nome d'elezione, che ha applicato ad un mese determinato. Non è il caso per Raǧab, che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha descritto dicendo che è il mese sacro (*muḥarram*) di Allah ([32]), poiché tutti sono mesi di Allah e in questa affermazione lo ha qualificato come sacro perché è uno dei [quattro] mesi sacri.

Allah l'Altissimo ha fatto scendere il Corano in questo mese nella notte più eccellente, chiamata la Notte del Qadr: per il fatto che si tratta di Ramaḍān lo ha fatto scendere come guida per gli uomini e come segni evidenti della guida e del *Furqān*; per il fatto che si tratta della Notte del Qadr lo ha fatto discendere come Libro evidente ([33]), cioè evidenziando che esso è un Libro e tra il fatto che la cosa sia Libro, *Qur'ān* e *Furqān* vi sono gradi differenti che conoscono i conoscitori in Allah.

32 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-202 e 203. In questa tradizione è questione del mese preferito dal Profeta per il digiuno, dopo quello di Ramaḍān, ed il titolo della sezione nel *Ṣaḥīḥ* identifica questo mese con Muḥarram, mettendo in imbarazzo i commentatori che ritengono debba trattarsi di Šaʿbān, che peraltro non fa parte dei mesi sacri. L'affermazione di Ibn ʿArabī, secondo cui si tratta di Raǧab, corregge discretamente questa interpretazione.

33 Riferimento ai versetti 2 e 3 della Sura XLIV.

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha vietato che si dicesse Ramaḍān a causa del Suo detto: "Non c'è cosa simile a Lui". Se così venisse chiamato sarebbe un simile per quanto concerne questo Nome. E gli ha aggiunto il termine mese affinché venisse negata a lui la similitudine specificamente per ciò che concerne i mesi, ed ha così lasciato "non c'è cosa simile a Lui" al suo grado sotto ogni punto di vista.

Allah ha reso obbligatorio il digiuno in questo mese ed ha raccomandato di vegliare in esso. [Il mese di Ramaḍān] comporta digiuno e rottura, poiché include notte e giorno, ed il nome di Ramaḍān si applica ad esso sia nello stato di digiuno che in quello di rottura, affinché si distinguesse dal Ramaḍān che è il Nome di Allah, l'Altissimo. Ad Allah appartiene il digiuno che non ammette la rottura, mentre a noi appartiene il digiuno che ammette la rottura, ed esso si conclude ad un limite che corrisponde alla sparizione del giorno, all'arrivo della notte ed al tramonto del Sole. Quindi il digiuno si applica ad Allah in modo diverso da come si applica alle creature.

Egli ha raccomandato la veglia nella sua notte per via della Sua teofania (*taǧallī*), l'Altissimo, "il giorno (*yawm*) in cui gli uomini saranno eretti di fronte al Signore dei Mondi" (Cor. XCIII-6). Anche se la teofania di Allah ha luogo in ogni notte dell'anno, la Sua teofania in Ramaḍān al momento della rottura da parte di coloro che digiunano non è comparabile alla Sua teofania per colui che rompe senza avere digiunato, poiché per i primi essa è una rottura rispetto ad una astensione prescritta dalla Legge e descritta come non avente simile. L'altro non si definisce uno che rompe, bensì uno che mangia, poiché la rottura (*fitr*) è un'apertura (*šaqq*). Per colui che digiuna il mangiare è un'apertura delle sue viscere con il cibo e la bevanda, dopo che erano state chiuse per il digiuno, conformemente al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "impedite la sua circolazione con la fame e con la sete".

La veglia ha luogo di notte poiché risulta da una forza nel ricettacolo (*maḥall*) [umano] e la causa di questa forza è il nutrimento, ed è di notte perché è correlato con ciò che è nascosto (*al-ǧayb*): la forza che deriva dal nutrimento è invisibile, essendo una conseguenza che sfugge all'ordine sensibile.

Poiché Ramaḍān comprende il digiuno e la rottura, la veglia e il suo contrario, è stato riportato nella tradizione: "Nessuno di voi dica: ho vegliato per tutto il Ramaḍān ed ho digiunato", e colui che lo ha trasmesso ha aggiunto: "Non so se egli ha solo biasimato l'affermazione o se voleva dire che era inevitabile una quota di sonno o di assopimento" ([34]), applicando l'esclusione solo alla veglia della sua notte, e non al digiuno del suo giorno. Questo *ḥadīṯ* è stato riportato da Abū Dā'ūd, tramite Abū Bakr dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e qui la rottura è da intendersi come la sparizione (*idbār*) [del giorno], l'arrivo (*iqbāl*)) [della notte] ed il tramonto [del Sole], sia che colui che ha digiunato mangi o non mangi.

Il digiuno del mese di Ramaḍān è obbligatorio per ogni musulmano adulto, dotato di intendimento, sano e stabile, cioè non in viaggio, ed è l'essenza di questo tempo (*zamān*) ben noto e determinato che costituisce quello, tra i dodici mesi, che si trova tra Ša'bān e Šawwāl. Ciò che caratterizza questo tempo è il digiuno di giorno ad eccezione della notte. Il limite del giorno (*yawm*) del digiuno va dal sorgere dell'alba (*fağr*) al tramonto del Sole: questo è il limite stabilito per il digiuno, non il limite del giorno noto come il dì (*nahār*), che invece va dal sorgere del Sole fino al suo tramonto.

Poiché Colui a Cui nessuna cosa è simile Si è qualificato come il Primo e l'Ultimo [cfr. Cor. LVII-3], così il digiuno, che non ha simile, è stato caratterizzato da un inizio e da una fine: il suo inizio è il sorgere dell'alba e la sua fine è il tramonto del Sole. Il Legislatore non ha reso simile il suo inizio alla sua fine [come sarebbe se l'inizio coincidesse con il sorgere del Sole o la fine con il tramonto del crepuscolo], poiché ha considerato riguardo al suo inizio ciò che non ha considerato riguardo alla sua fine, di ciò che esiste nella sua fine, in quanto colui che digiuna è caratterizzato in essa dalla rottura, mentre all'inizio è caratterizzato dal digiuno. Non c'è differenza tra il crepuscolo (*šafaq*) al tramonto e al sorgere [del Sole] dal momento del tramonto del Sole fino al momento del tramonto del crepuscolo, o dal momento dell'albeggiare (*infiğār*) fino al sorgere del Sole.

34 *Ḥadīṯ* riportato da Abū-Dā'ūd, XIV-48, an-Nasā'ī, XXII-6, e da Ibn Ḥanbal.

Per questo la Legge ha adottato il termine "*faǧr*" poiché il giudizio (*ḥukm*) [che deriva] dal suo albeggiare riguardo all'esistenza del giorno è uguale al giudizio [che deriva] dal tramonto del Sole riguardo all'approssimarsi ed all'arrivo della notte. E come si riconosce dall'albeggiare del mattino (*ṣubḥ*) l'arrivo del giorno, anche se il Sole non è sorto, così riconosciamo con il tramonto del Sole l'arrivo della notte, anche se non è tramontato il crepuscolo. Osserva quanto è saggia l'espressione della Legge riguardo al Mondo.

Ciò che riunisce il Primo e l'Ultimo nel digiuno è l'esistenza del segno (*ʿalāma)* dell'arrivo del tempo del digiuno e del tempo della rottura, cioè la sparizione del giorno, come per mezzo dell'alba è segnalata la sparizione della notte. Quindi Ramaḍān è più universale [comprensivo] del suo digiuno (*ṣiyām*).

Si parlerà del digiuno ininterrotto quando sarà il momento, come pure della questione se colui che lo compie si possa definire o meno uno che digiuna.

Dopo aver menzionato la definizione del giorno del digiuno, indipendentemente che abbia luogo nel mese di Ramaḍān o in un altro mese, consideriamo ora la definizione del mese (*šahr*) ([35]).

La più piccola unità temporale chiamata mese è costituita da 29 giorni e la più grande è costituita da 30 giorni. Questo è il mese lunare arabo, che [il Legislatore] ci ha imposto di riconoscere, ed anche i mesi di coloro che fanno i conti per mezzo del pronostico (*ʿalāma)* ([36]), ma coloro

35 Il termine "*šahr*" deriva da un verbo che significa "rendere noto, apparente". Il significato originario del nome si applica alla Luna "nuova" quando essa diventa apparente, e per estensione al mese lunare. In un suo articolo su "*Coeur et cerveau*" René Guénon scriveva: «Ce n'est pas sans motif non plus qu'une même racine *man* ou *men* a servi, dans des langues diverses, à former de nombreux mots qui désignent d'une part la lune (grec *mênê*, anglais *moon*, allemand *mond*)» ed aggiungeva in nota «De là aussi le nom du mois (latin *mensis*, anglais *month*, allemand *monat*) qui est proprement la «lunaison». A la même racine se rattachent également l'idée de mesure (latin *mensura*) et celle de division ou de partage; mais ceci encore nous entraînerait trop loin».

36 Da un punto di vista astronomico il mese sinodico, cioè l'intervallo tra due congiunzioni del Sole e della luna, è di 29 giorni e mezzo, per cui i mesi lunari possono essere solo di 29 o di 30 giorni. Ogni quattro mesi ve ne devono essere due da 29 e due da 30 giorni, poiché altrimenti vi sarebbero dei mesi lunari di 28 o 31 giorni; ma la sequenza dei mesi di 29 e di 30 giorni non è sempre alterna, altrimenti il mese di Ramaḍān [e così pure gli altri mesi] avrebbe sempre lo stesso numero di giorni, il che è negato

che fanno uso del pronostico alternano un mese di 29 giorni ed un mese di 30, mentre la tradizione ci ingiunge di essere servi di Allah in quello utilizzando la visione del crescente lunare (*hilāl*) ([37]), e quando il cielo è

dalla tradizione: possono quindi esservi in successione due mesi da 30 o due mesi da 29 giorni. Ibn ʿArabī critica qui coloro che, semplificando le conseguenze della durata del mese sinodico, alternano sempre un mese di 29 con uno di 30 giorni, come fanno gli Ismaʿīliti e come spesso, se non sempre, fanno i calendari moderni, e ricorda che di norma la durata del mese deve essere stabilita in base alla visione del crescente lunare e non in base ad un calcolo.

37 Il termine *hilāl* viene comunemente tradotto come Luna nuova o come crescente lunare, ma solo la seconda traduzione è corretta, esprimendo uno dei significati del termine. Da un punto di vista astronomico il novilunio corrisponde alla fase in cui la Luna è in congiunzione con il Sole, rispetto alla Terra, ed è pertanto assolutamente priva di luce dal lato rivolto alla Terra e quindi non visibile. Per questa fase, che in inglese è più correttamente chiamata "*dark moon*", cioè Luna scura, Ibn ʿArabī usa il termine *maḥq* o *maḥaq* e non *hilāl*. Il crescente lunare costituisce la prima fase di visibilità della nuova Luna, visibilità che si realizza solo dopo alcune ore dal novilunio astronomico [la Luna ed il Sole hanno un diametro angolare molto simile, equivalente a mezzo grado dell'eclittica, e la Luna si sposta rispetto al Sole di poco più di un grado ogni due ore, tempo in cui il Sole (e la Luna) percorre apparentemente 30 gradi dell'eclittica], ma il crescente è solo uno dei significati del termine *hilāl*, in quanto esso si usa anche per indicare l'ultima fase di visibilità della Luna prima del novilunio astronomico, fase che dovrebbe essere chiamata "calante", e che si distingue dalla prima per l'orientamento della falce lunare. Il crescente lunare ha la falce disposta come la parte ricurva della lettera "d" maiuscola, e segue di poco il Sole al tramonto, mentre il "calante" ha la falce disposta come la lettera "c" e precede di poco il Sole all'alba. La traduzione più corretta del termine *hilāl* sarebbe quindi "falce lunare", sia che essa indichi l'inizio che la fine visibile di un ciclo lunare. Nel Cap. 330, dedicato alla conoscenza della dimora della Luna (*qamar*) distinta dalla falce lunare (*hilāl*) e dalla Luna piena (*badr*), Ibn ʿArabī spiega [III 110.30]: "Sappi, che Allah ti assista, che la Luna (*qamar*) è una stazione intermedia tra ciò che si chiama falce lunare (*hilāl*) e ciò che si chiama Luna piena (*badr*), [e include le fasi in cui] la sua luce aumenta e [poi] diminuisce. La falce si chiama così per l'innalzamento delle voci (*ihlāl*) al momento della sua visione ai due estremi [del ciclo lunare], mentre la Luna piena si chiama così perché appare totalmente illuminata per se stessa all'occhio di chi la vede. Alla Luna (*qamar*) non resta quindi mansione (*manzil*) se non tra questi due regimi [la falce lunare e la Luna piena], sennonché quando è completamente illuminata sotto i raggi del Sole in un modo che ne preclude la visione agli sguardi si dice che è "*maḥq*" [cioè cancellata], anche se dal lato rivolto verso il Sole è piena, così come nella condizione in cui appare piena per noi, dal lato in cui non si manifesta il Sole è cancellata [o nuova, in senso astronomico]. Tra queste due stazioni, nella misura in cui la luce si manifesta da un lato, diminuisce nell'altro, e nella misura in cui è velata da un lato si manifesta la luce nell'altro, questo per la curvatura dell'arco (*qaws*) della sfera celeste. In realtà la Luna non cessa mai di essere piena [da un lato] e nuova [dall'altro], e ciò per un segreto che Allah ha voluto insegnare ai conoscitori per Allah […] L'Altissimo ha detto: "Abbiamo assegnato alla Luna (*qamar*) delle mansioni"

coperto la durata più lunga, salvo per ciò che riguarda Šaʿbān. **[606]**

Quando ci è nascosta la vista del crescente lunare di Ramaḍān vi è divergenza a questo proposito se prolungare Šaʿbān fino alla durata di 30 giorni, e ciò è quello che pensa la maggioranza, oppure se ridurlo alla più corta delle durate che è di 29 giorni e questa è l'opinione degli Ḥanbaliti e di chi li segue. Quanto a coloro che sono di avviso differente, la Gente della Sunna non prende in considerazione la loro posizione, poiché essi stabiliscono per legge ciò che Allah non ha autorizzato. Ciò che dico io è di chiedere agli astronomi (*ahl at-tasyīr*) la posizione della Luna: se essa è in un grado che ne consente la visione e questa ci è coperta dalle nubi, ci comportiamo come se l'avessimo vista, mentre se essa è in un grado che non ne consente la visione completiamo il numero di 30 giorni ([38]). Quanto ai mesi il cui computo non è basato sulla Luna, essi hanno delle durate fisse, la cui più breve è di 28 giorni ed è il mese che in latino si chiama Febbraio, e la più lunga è di 36 giorni ed è il mese che in Copto si chiama Misrā ed è l'ultimo dei mesi dell'anno copto. Noi non abbiamo bisogno dei mesi degli stranieri per la nostra adorazione di Allah mediante il digiuno.

(Cor. XXXVI-39) e non l'ha chiamata Luna piena, né falce lunare, perché in questa condizione non c'è che una mansione, anzi due [per la falce, crescente e calante] e quindi l'affermazione delle mansioni è valida solo per la luna". Nel Cap. 2 [I 82.17] d'altra parte Ibn ʿArabī cita "il sorgere della falce lunare dell'inizio del mese, il suo sorgere alla fine del mese, la notte dell'assenza completa del chiaro di Luna e la notte della Luna piena". Il termine *hilāl* ricorre una sola volta nel Corano, al plurale (*ahilla)*, nel versetto 189 della Sūra II: "Ti interrogheranno riguardo alle fasi estreme della Luna. Dì: esse sono dei punti di repere per misurare il tempo per gli uomini e per il Pellegrinaggio". La domanda venne posta da un gruppo di cui facevano parte Muʿāḏ ibn Ǧabal e Ṯaʿlaba, entrambi Anṣār, che chiesero: "O Inviato di Allah, come dobbiamo intendere la falce lunare, poiché [la luna] appare inizialmente come un filo, poi cresce fino a diventare piena, poi cala fino a tornare come aveva iniziato?".

38 Le prime tavole islamiche per determinare la visibilità del crescente lunare (*ǧadwāl ru'ya al-ahilla)* risalgono al celebre astronomo e matematico di Bagdād al-Ḫwārizmī (inizio del terzo secolo dall'Egira), e, basandosi sui principi dell'astronomia indù, stabiliscono grosso modo che il crescente lunare è visibile se tramonta almeno 48 minuti dopo il Sole e quindi se sono trascorse circa 18 ore dal novilunio astronomico. I dati astronomici più recenti stabiliscono che devono esservi almeno 7 gradi di distanza tra il Sole e la Luna perché questa sia visibile a occhio nudo, e quindi siano trascorse almeno 15 ore dal novilunio.

Quanto al limite dei trenta in quello, esso è il numero delle [28] mansioni lunari (*manāzil*) ([39]) e dei due astri che le percorrono (an-*nāzilān*) senza moti retrogradi [apparenti], cioè il Sole, che è assimilato allo spirito per mezzo di cui si manifesta ai sensi la vita dei corpi, e la Luna, che è assimilata all'anima per l'esistenza della crescita e della diminuzione e della perfezione nella crescita [Luna piena] e nella diminuzione [Luna nuova]. Le mansioni sono le misure del tragitto che percorrono normalmente [gli astri] che abbiamo menzionato. Per mezzo del mese si manifestano quindi i numeri semplici e quelli composti con la congiunzione, dal ventuno al ventinove, e senza la congiunzione, dall'undici al diciannove ([40]). L'esistenza della singolarità (*fardiyya*) ([41]) è contenuta nei numeri semplici, cioè il tre, e nelle decine, cioè il trenta; poi il dispari è ripetuto per la perfezione del ternario da cui è prodotto in tre posti: il tre nei numeri semplici, il tredici nei numeri composti senza congiunzione ed il ventitre nei numeri composti con la congiunzione. Tutte le classi dei numeri sono così contenute.

Noi vediamo che quando c'è lo spirito [a cui corrisponde il Sole] c'è la vita, e non c'è diminuzione né aumento, e l'anima [a cui corrisponde la Luna] non ha una essenza esistente che abbia un potere (*ḥukm*), come la morte del feto nel grembo della madre – e lo spirito è già stato insufflato in esso – o al momento della sua nascita. Per questo si trova il mese a partire da 29 giorni.

39 Ibn ʿArabī, oltre al mese lunare convenzionale di 29 o 30 giorni, riconosce anche un mese lunare di Allah, di 28 giorni [Cap. 390 (III 548.27)], che corrisponde non all'intervallo tra due congiunzioni con il Sole ma alla durata del percorso dello Zodiaco. Questo mese si discosta di poco dal periodo siderale della Luna, che è di 27 giorni e circa 8 ore, che corrisponde all'intervallo tra due passaggi della Luna nel cielo nella medesima posizione rispetto alle stelle.

40 È necessario ricordare che l'introduzione delle cifre che noi chiamiamo "arabe", e che in realtà sono "indiane", è successiva all'Islām. All'epoca del Profeta non si usavano cifre diverse dalle lettere dell'alfabeto e nei testi i numeri erano indicati solo con il loro nome, uso a cui si attiene ancora Ibn ʿArabī nelle sue opere. Il nome del numero può essere semplice, cioè costituito da un solo termine, oppure composto, cioè costituito da due o più termini, come ad esempio "sedici", che in italiano è una sola parola, mentre in arabo è composta dal termine sei e dal termine dieci. A loro volta i nomi composti possono comportare la congiunzione "*wa*", cioè "e", come il ventuno, che in arabo si scrive "uno e venti", oppure non comportarla, come l'undici, che in arabo si scrive "uno dieci".

41 Il termine "*fard*", da cui è derivato "*fardiyya*", significa propriamente dispari, senza pari, incomparabile, singolo. Il tre è tradizionalmente considerato il primo numero dispari.

Se tu sai questo, conosci la saggezza della misura del mese arabo. Se noi lo contiamo senza partire dal crescente lunare (*hilāl*) ed intendiamo un mese in senso generale [cioè solo come numero di giorni], per osservare un voto di castità o un altro voto, ci atteniamo alla misura più piccola riguardo a quello e non a quella maggiore, e quindi prendiamo come definizione del mese quella più corta e siamo a posto. Invece consideriamo la misura maggiore nella circostanza in cui ci è stato prescritto di considerarla, e cioè nel caso sia nuvoloso, secondo una scuola giuridica, oppure quando la visione del crescente lunare stabilisce quello per il suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Digiunate alla sua visione e rompete alla sua visione" ([42]).

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE: SE LA VISIONE DEL CRESCENTE LUNARE CI È IMPEDITA DALLE NUBI

I sapienti non sono d'accordo quando il crescente lunare non è visibile: la maggior parte dice di completare il numero di 30 anche se il giorno in cui non è visibile il crescente lunare è il primo del mese seguente ad uno di 30 giorni ed il principio di Ramaḍān fosse il trentunesimo giorno. Se il giorno in cui il crescente lunare non è visibile è l'ultimo del mese, cioè del mese di Ramaḍān, la gente digiuna 30 giorni. C'è anche chi dice che se il crescente lunare non visibile è quella del primo del mese si deve digiunare il secondo giorno ed esso [cioè il primo del mese] è il giorno del dubbio. Infine c'è chi dice in questo caso di far ricorso al calcolo del tragitto della Luna e del Sole e questo è il punto di vista di Ibn aš-Šiḫḫīr ([43]) ed anche il nostro.

Continuazione: la trasposizione di questo. È già stato riportato lo *ḥadīṯ* sul motivo della divergenza. Muslim ha riportato, sull'autorità di Ibn ʿUmar che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, menzionò Ramaḍān e facendo segno [tre volte] con

42 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasāʾī, XXII-8, e da Ibn Ḥanbal.

43 Mutarrif ibn ʿAbd Allāh ibn aš-Šiḫḫīr era figlio di un compagno del Profeta, e morì nell'anno 86 o 95 dall'Egira. Egli sosteneva che se il crescente lunare non era visibile per le cattive condizioni atmosferiche poteva essere riconosciuto per mezzo delle mansioni lunari oppure per mezzo del calcolo.

le mani disse: "il mese è così, così e così", e ritrasse il pollice alla terza volta, "digiunate a partire dal momento in cui vedete il crescente lunare e rompete il digiuno quando vedete quello [del mese successivo]: se esso vi è nascosto dalle nubi contate fino a trenta [giorni]" (44). Da parte di Ibn ʿUmar viene riportato anche un *ḥadīṯ* secondo cui il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Noi siamo una gente illetterata, non scriviamo e non facciamo conti: il mese è così, così e così, ritraendo il pollice [alla terza volta] ed il mese è così, così e così" (45) cioè di trenta [giorni]; questo secondo *ḥadīṯ* toglie l'ambiguità. Quanto allo *ḥadīṯ* in cui è detto "contate", chi lo intende in senso stretto inizia il digiuno di Ramaḍān a partire dal giorno del dubbio mentre chi lo intende nel senso virtuale giudica in base al calcolo astronomico e ciò è quanto sostengo anch'io.

Sappi che le voci si levano solo quando si vede [il crescente lunare] e per questo è stato chiamato "*hilāl*" [dal verbo *halla* = gridare di gioia, mostrarsi all'orizzonte, incominciare]. Quando il crescente lunare della conoscenza si leva all'orizzonte dei cuori dei conoscitori da parte del Nome divino Ramaḍān è obbligatorio il digiuno. Quando invece il crescente lunare della conoscenza si leva all'orizzonte dei cuori dei conoscitori da parte del Nome divino "Colui che fende (*fāṭir*) i Cieli e la Terra" (Cor. VI-14, XII-101, XIV-10) si impone la rottura agli spiriti per la Sua menzione dei Cieli, ed ai corpi per la Sua menzione della Terra. Qui esso sorge, cioè si manifesta, poiché [il crescente lunare della conoscenza] tramonta seguendo il Sole (46).

Quando è nuvolo per il conoscitore ed egli non lo vede a causa del velo interposto dal mondo del *barzaḫ*, poiché la nuvola è intermediaria tra il Cielo e la Terra, allora il conoscitore calcola il crescente lunare della conoscenza nel suo cuore per mezzo del suo stato (*ḥāl*). Ciò consiste nell'osservare il crescente lunare della sua intelligenza nel suo percorso

44 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-5 e 11, Muslim, XIII-6 a 9, 17, Abū Dā'ūd, XIV-6 e 7, an-Nasā'ī, XXII-9 a 13, at-Tirmiḏī, ad-Dārimī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

45 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-13, Muslim, XIII-15, Abū Dā'ūd, XIV-4, an-Nasā'ī, XXII-17, e da Ibn Ḥanbal.

46 Il momento migliore per vedere il crescente lunare che indica l'inizio del mese è a partire da dieci minuti dopo il tramonto del Sole, poiché anche se fosse teoricamente visibile di giorno, a cielo sereno la luce del Sole sarebbe tanto intensa da mascherarlo.

nelle mansioni del suo viaggio, stato dopo stato, stazione dopo stazione. Se la sua stazione gli accorda lo svelamento, poiché l'appello gli è venuto da dietro il velo, come è stato detto: "Non è dato che Allah parli ad un uomo se non per ispirazione o dietro un velo" (Cor. XLII-51), sebbene il velo della natura si erga per lui in quel momento riguardo ad una delle sue faccende, per una preoccupazione che si presenta riguardo ad una ricchezza o alla famiglia, anche se è per Allah, egli si comporta **[607]** in conformità a quello, e tratta il Nome di Allah Ramaḍān nel modo che Gli si addice, ed anche se egli non Lo vede, lo stato esige quello da lui. Se invece lo stato non lo porta ad un calcolo valido, posponga la proprietà di quel Nome divino al suo momento.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA TRASPOSIZIONE DEL MOMENTO DELLA VISIONE

Tutti sono d'accordo sul fatto che se si vede il crescente lunare durante la notte (*ʿišāʾ*) ([47]), il mese è [già] al secondo giorno (*al-yawm aṯ-ṯānī*) ([48]) mentre vi è disaccordo quando lo si vede negli altri momenti del giorno, cioè quando lo si vede per la prima volta. La maggior parte dei sapienti sono d'accordo che quando si vede la Luna (*qamar*) per la prima volta

47 L'*ʿišāʾ* è la parte della notte che segue al tramonto del crepuscolo (*šafaq*), come precisa Ibn ʿArabī nel Cap. 281 [II 615.11], quindi inizia dopo più di un'ora dal tramonto del Sole, periodo in cui il Sole percorre apparentemente circa 18 gradi dell'eclittica.

48 In tutte le tradizioni è riportato che quando si vede il crescente lunare dell'inizio del mese di Ramaḍān si inizia a digiunare [dall'alba seguente] e quando si vede il crescente lunare dell'inizio del mese di Šawwāl si interrompe il digiuno. In alcuni testi occidentali, quali l'*Encyclopédie de l'Islām*, si trova l'affermazione che se il crescente si vede dopo il tramonto di un giorno, il mese inizia al tramonto di quello successivo, ma ciò è in palese contraddizione con l'ingiunzione profetica di digiunare dal momento della visione, e non ho trovato alcuna fonte tradizionale che confermi questa affermazione. La sera più importante per stabilire l'inizio del mese è quindi quella che conclude il 29° giorno, poiché se dopo il tramonto si vede il crescente lunare quella è la prima notte del mese successivo, mentre se non lo si vede a cielo sereno il mese è di 30 giorni. Può succedere che alla sera del 29° giorno il crescente lunare non venga visto e che alla sera di quello che si crede essere il 30° giorno la Luna sia visibile [anche] dopo il tramonto del crepuscolo. In questo caso la Luna è già "vecchia" di un giorno e quella è la notte del secondo giorno del nuovo mese; al tramonto del crepuscolo il Sole è già tramontato da più di un'ora e se la Luna è ancora visibile vuol dire che la sua distanza dal Sole è almeno di 18 gradi. Poiché ogni giorno la Luna si allontana dal Sole di poco più di 12 gradi, alla sera del giorno precedente il crescente lunare sarebbe stato visibile.

nel ciclo diurno essa appartiene al giorno futuro, per ciò che concerne il giudizio [riguardo all'inizio del mese]. C'è chi dice [Ibn Hanbal] che quando la si vede prima di mezzogiorno essa appartiene alla notte (*layla)* passata, mentre se si vede dopo mezzogiorno essa appartiene alla notte ventura ([49]). Questo è ciò che sostengo anch'io.

Continuazione riguardo alla trasposizione di quello. Il Nome divino esercita una proprietà (*ḥukm*) in ogni stato in cui si manifesta; nello stato (*hāl*) [attuale] la proprietà si esercita con la teofania (*tağallī*) e nel [lo stato] futuro per mezzo della traccia (*aṯar*), finché non sopraggiunge la proprietà di un altro Nome che fa cessare quella del primo.

Quanto a colui che tiene in considerazione il fatto che la visione [del crescente] avvenga prima o dopo mezzogiorno, sappi che lo [stato di] equilibrio (*istiwā'*) nella Via [corrispondente all'apparente sosta del Sole al meridiano] è denominato la "sosta dell'eguaglianza (*mawqif as-sawā'*)" ([50]): essa è la sosta in cui non si distingue il Signore (*sayyid*) dal servitore, né il servitore dal Signore. Se in quella condizione dici che è Signore dici il vero, e se dici che è servitore dici il vero, poiché qualsiasi cosa tu dica vi è per te un testimone (*šāhid*) di stato spirituale (*ḥāl*) che attesta la veridicità (*ṣidq*) di ciò che dici. Dì dunque quello che vuoi, dirai il vero. Ciò è simile a quanto l'Altissimo ha detto al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "non sei tu che hai scagliato quando hai scagliato, ma è Allah che ha scagliato" (Cor. VIII-17). Che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, abbia scagliato è vero e che egli non abbia scagliato è altrettanto vero. L'Altissimo ha detto: "Io sono la sua mano con cui egli colpisce" ([51]). Se dici che Colui che scaglia è Allah, dici il vero, e se dici che colui che scaglia è Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e

49 Cioè se il crescente si vede prima del mezzogiorno di giovedì, il mese è iniziato al tramonto di mercoledì, mentre se si vede dopo il mezzogiorno di giovedì, il mese inizia al tramonto di giovedì.

50 Nel Cap. 338 [III 147.5] Ibn 'Arabī attribuisce la denominazione di questa "sosta" al Libro delle Soste di an-Niffarī, ma tale "sosta" non è riportata né nell'edizione curata da A.J. Arberry nel 1935, né nelle aggiunte edite da Paul Nwiya in "*Trois oeuvres inédites de Mystiques musulmans*", Dār el-Machreq, nel 1972; certamente Ibn 'Arabī disponeva di una versione del testo più completa di quelle che ci sono pervenute.

51 Frammento di un celebre *ḥadīṯ qudsī*, riportato da al-Buḫārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal.

la Pace, dici il vero. Questa è la sosta dell'eguaglianza ([52]).

52 Nel Cap. 338 [III 147.5] Ibn ʿArabī precisa: "Questa [la dimora della contemplazione dei sette stendardi] è la dimora iniziatica (*manzil*) che an-Niffarī ha chiamato "la sosta dell'eguaglianza (*sawāʾ*)" nelle sue Soste (*Mawāqif*), poiché in essa il servitore si manifesta nella forma del Vero. Se Allah non favorisce questo servitore accordandogli la preservazione [dall'errore] (*ʿiṣma*) e la custodia (*ḥifẓ*) e non rende stabile il suo piede in questa difficile ascesa (*ʿaqaba*) mantenendo i suoi occhi fissi nella contemplazione diretta (*šuhūd*) della sua servitù (*ʿubūdiyya*) mentre egli manifesta la Forma [divina], allora il suo piede scivolerà e la Forma del Vero che egli possiede in se stesso si frapporrà tra lui e la sua contemplazione della servitù. Allora egli vedrà il Vero nella forma della sua propria servitù, e la situazione reale sarà rovesciata ai suoi occhi. Questo è un grado di contemplazione difficile, poiché Allah discende dalla Sua stazione di indipendenza dai Mondi a quella della ricerca di un prestito da parte dei Suoi servitori. È in questa condizione che ha parlato chi ha detto: "Allah è il povero", mentre in realtà Egli è il ricco [o l'indipendente dai Mondi], "e noi siamo i ricchi" (Cor. III-181), mentre in realtà essi sono i poveri; la situazione era quindi invertita per loro. Questo deriva dall'astuzia (*makr*) divina, di cui [l'uomo] non è consapevole. Colui che desidera la via verso la protezione dall'astuzia divina deve attaccarsi alla sua servitù ed alle sue implicazioni in ogni stato: quello è il segno del suo essere protetto dall'astuzia di Allah. Tuttavia egli non sarà sicuro riguardo al futuro, poiché non ha garanzia di poter mantenere questo stato. […] In questa dimora iniziatica [il servitore] testimonia il Suo detto: "ma è Allah che ha scagliato" (Cor. VIII-17), [anche se] secondo la percezione sensibile colta dalla vista è Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che aveva scagliato, ed in questa dimora è stabilito per lui che "Allah ha creato voi e ciò che voi fate" (Cor. XXXVII-96). Sappi che l'eguaglianza è tra due vie (*ṭarīqān*), poiché la faccenda (*amr*) è confinata tra Signore (*rabb*) e servitore: il Signore ha una via ed il servitore ha una via. Il servitore è la via del Signore che porta a lui (*gāyatu-hu ilay-hi*), ed il Signore è la via del servitore che porta a Lui. La via unica generale per tutte le creature è la manifestazione del Vero per mezzo delle proprietà (*aḥkām*) degli attributi delle creature; per la maggioranza [degli uomini] esse sono le proprietà degli attributi delle creature, ma per noi si tratta degli Attributi del Vero, non delle creature, e questo è il significato dell'eguaglianza. L'altra via è la manifestazione delle creature per mezzo di quegli Attributi del Vero che sono generalmente distinti come tali dalla gente comune, come i Nomi più Belli e cose simili. Questo è il limite della conoscenza della gente comune; ma per noi e per gli eletti tutti gli attributi appartengono al Vero alla radice (*bi'l-asāla*). Quegli attributi che vengono ascritti alle creature – e che secondo la gente comune sono quelli in cui Allah discende verso di noi – noi li chiamiamo Attributi del Vero: la dimora iniziatica del servitore presso il Vero sale finché egli viene ornato (*taḥallā*) da essi. Per la gente comune essi sono nomi di imperfezione (*naqṣ*), ma per noi essi sono Nomi di perfezione (*kamāl*), poiché nessuno è nominato alla radice se non Allah. Quando Egli manifestò le creature, elargì loro quei nomi che volle elargire ed attualizzò le creature tramite essi. La creazione sta nella stazione dell'imperfezione a causa della sua possibilità (*imkān*) e della sua povertà (*iftiqār*) verso Colui che preferisce [la sua esistenza rispetto alla sua non esistenza] (*al-muraǧǧiḥ*). Quindi la maggioranza [degli uomini] si immagina che l'imperfezione sia la sua radice ed il suo diritto (*ḥaqq*), giudica se stessa di conseguenza e ritiene che questi nomi creaturali (*al-asmāʾ al-ḫalqiyya*)

Se sei nella sosta di Abū Bakr, il confessore, dici: "Non ho visto una cosa senza aver visto Allah prima di essa", e sei dunque tra coloro che lo hanno visto [il crescente lunare] prima di mezzogiorno. In questo caso la proprietà appartiene al passato, e tu sei all'inizio del mese e quello è il suo primo giorno. Se il tuo grado di contemplazione (*mašhad*) è quello di ʿUṯmān o se segui l'argomentazione razionale, dici: "Non ho visto una cosa senza aver visto Allah dopo di essa"; costui è quegli che lo vede dopo mezzogiorno e la sua proprietà appartiene al futuro. Il momento dell'equilibrio è il momento del volto (*waǧh*) ([53]) della prova (*dalīl*, anche: indicazione, segno): esso ha una relazione (*nisba)* con la prova [o con il segno] ed una relazione con ciò che è provato [o con il significato], poi il Sole comincia a declinare e questo è il momento del ritorno dell'ombra dal meridiano all'inclinazione individuale (*ʿaynī*), poiché essa ritorna verso l'inizio della notte e cerca la notte (*layl*) ([54]).

siano imperfetti. Quando sente che il Vero ha nominato Se stesso tramite questi [nomi], attribuisce ciò ad una discesa (*nuẓūl*) da parte del Vero alle creature tramite i loro attributi; la gente non sa che questi sono Nomi del Vero alla radice. Secondo la nostra dottrina (*maḏhab*), la manifestazione delle creature per mezzo degli Attributi del Vero riguarda tutte le creature: ogni nome che le creature possiedono appartiene realmente al Vero e [solo] metaforicamente alle creature". Nella sezione del Cap. 558 dedicata alla Presenza dell'elevazione (*rifʿa)*, Ibn ʿArabī precisa [IV 227.8]: "Allah, l'Altissimo, ha detto: "Colui che innalza (*rafīʿ*) per gradi, il Possessore del Trono" (Cor. XL-15). L'elevazione Gli appartiene, Gloria a lui, per l'essenza, mentre al servitore appartiene in modo accidentale; essa è all'opposto della presenza dell'abbassamento, per quanto riguarda il regime, poiché l'abbassamento appartiene al servitore all'origine e l'elevazione al Vero. Sappi, che Allah assista te e noi con uno Spirito da parte Sua, che questa Presenza è una delle Presenze dell'eguaglianza, di cui fa parte la sosta dell'eguaglianza, tra le soste che si trovano tra ogni coppia di stazioni spirituali. In ciascuna di queste soste il servitore sosta per conoscere le regole di buona creanza della stazione verso cui si trasferisce e per essere riconoscente secondo le regole di buona creanza della stazione da cui proviene. Invero si chiama sosta dell'eguaglianza o Presenza dell'eguaglianza per ciò che l'Altissimo ha detto di Se stesso: Colui che innalza per gradi".

53 Il termine *waǧh* deriva dalla radice *waǧuha*, che significa essere eminente, importante. Da un lato il volto è la parte del corpo che maggiormente esprime la natura di un essere, dall'altro il volto indica la direzione verso cui l'essere è rivolto; il termine *waǧh* ha molteplici significati tra cui: faccia, aspetto, intento, direzione, obiettivo, punto di vista, modo, senso, ecc. Nel cammino diurno apparente del Sole il mezzogiorno corrisponde al momento a partire dal quale vi è una inversione nella componente verticale del suo moto, da ascendente a discendente.

54 Finché il Sole sale l'ombra di un oggetto è proiettata nella direzione del moto apparente del Sole; dopo che il Sole ha superato il meridiano l'ombra si proietta nella direzione opposta al moto del Sole e quindi "ritorna" verso la notte.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA LORO DIVERGENZA RIGUARDO ALL'OTTENIMENTO DELLA SCIENZA PER MEZZO DELLA VISIONE CON LA VISTA

Vi sono divergenze tra i dottori [della Legge] a questo riguardo: tutti sostengono che chi vede da solo il crescente lunare del [mese del] digiuno deve digiunare, ad eccezione di Ibn Abū Rabāḥ, che afferma che l'obbligo si impone solo se anche un altro lo vede insieme a lui. Essi invece divergono sul fatto che chi vede da solo il crescente lunare [di Šawwāl] debba rompere il digiuno: c'è chi dice che non deve rompere e chi dice che deve rompere, e questo è ciò che sostengo anch'io. Analogamente sostengo il dovere di digiunare per chi vede da solo il crescente lunare [di Ramaḍān]: in entrambe i casi si tratta di acquisizione della scienza mediante visione [diretta].

Quanto alla acquisizione della scienza della visione per mezzo della notificazione [da parte di altri], c'è chi sostiene che non si digiuna e non si rompe se non per la testimonianza di due testimoni degni di fede (*ʿādilān*), e chi sostiene che si digiuna [anche] con un solo testimone e si rompe con due testimoni. C'è chi sostiene che se il cielo è coperto al momento in cui si dovrebbe vedere il crescente lunare si accetta [anche] un solo testimone, mentre se il cielo è sereno non si accetta se non la testimonianza della massa o di due testimoni degni di fede, e così per il crescente lunare della fine del mese [di digiuno]. C'è chi dice [che sono necessari] due testimoni, e chi dice [che basta] un testimone.

Continuazione riguardo alla trasposizione di quello. Come si comporta la Gente di Allah quando vede una teofania (*taǧallī*) nei Nomi divini: si ferma alla sua visione o aspetta finché le si presenta un testimone (*šāhid*) ([55]) dal Libro o dalla Sunna? Al-Ǧunayd ha

55 Nel Cap. 266, dedicato alla "conoscenza del testimone, che è la permanenza della forma del contemplato nell'anima del contemplante" [II 567.10], Ibn ʿArabī spiega che: "il testimone è l'acquisizione della forma di ciò che viene contemplato in occasione della contemplazione diretta (*šuhūd*) [o testimonianza interiore], che quindi conferisce qualcosa di diverso da ciò che conferisce la visione. Invero la visione non è preceduta da una scienza di ciò che viene visto, mentre la contemplazione diretta è preceduta da una scienza di ciò che viene contemplato e che si chiama conoscenza dottrinale (*ʿaqāʾid*). Per questo sussistono sia l'affermazione che la negazione nella contemplazione, mentre

detto: "Questa nostra scienza è legata col Libro e con la Sunna" ([56]), intendendo dire che essa è il risultato del conformarsi a quelli nell'agire. Questo è ciò che intendiamo con il "testimone", ed essi [il Libro e la Sunna] sono i due testimoni degni di fede ([57]). Allah, l'Altissimo, ha detto: "e chi si basa su una prova evidente (*bayyina)* da parte del suo Signore" (Cor. XI-17), e questi è colui che ha la visione [diretta], "e lo segue un testimone da parte Sua [sua]" (Cor. *ibidem*) - e questo è ciò che abbiamo menzionato riguardo all'agire in base alla notificazione [cioè all'intraprendere il digiuno in base alla notificazione di un testimone che ha visto il crescente lunare] - o il Libro o la Sunna. Questa [è la trasposizione del caso in cui si accetta] il testimone singolo.

nella visione non c'è che affermazione ed alcuna negazione. Invero esso è stato chiamato testimone poiché testimonia per lui ciò che egli ha visto garantendo la validità di ciò di cui è a conoscenza. Dunque ogni contemplazione (*mušāhada)* è una visione ma non ogni visione è contemplazione, ma essi non lo sanno. Non vedono il Vero se non i perfetti tra gli Uomini, mentre ognuno Lo contempla e la visione non lascia alcun testimone. Allah, l'Altissimo ha detto, affermando così il testimone: "e chi si basa su una prova evidente (*bayyina)* da parte del suo Signore e lo segue un testimone da parte Sua" Cor. XI-17)".

56 Celebre sentenza di Abū l-Qāsim al-Ǧunayd, che Ibn ʿArabī stesso definisce "il signore della Tribù [spirituale] (*sayyid at-tāʾifa)*". Commenti a questa sentenza si trovano in numerosi altri capitoli delle *Futūḥāt*: 69 [I 404.14], 71 [I 631.19], 88 [II 162.16], 301 [III 8.14], 314 [III 56.1], 558 [IV 262.13] e 559 [IV 419.33].

57 Nel Cap. 559 [IV 419.33] Ibn ʿArabī spiega: "La Legge tradizionale (*šarīʿa)* è il nocciolo (*lubb*) dell'intelligenza (*ʿaql*) e la realtà essenziale (*ṭaqīqa)* è il nocciolo della Legge tradizionale, ed essa è come l'olio che c'è nel nocciolo che è protetto dalla scorza (*qišr*). Il nocciolo custodisce l'olio e la scorza protegge il nocciolo; analogamente l'intelligenza [in quanto si contrappone alle passioni] custodisce la Legge tradizionale e la Legge tradizionale custodisce la realtà essenziale. La pretesa di chi afferma una legge senza aver[ne] intelligenza non è valida. Invero Allah non ha imposto l'osservanza delle norme se non a chi ha una intelligenza salda; Egli non ha sottoposto a tale vincolo un folle, né un impubere, né un adulto dalla mente turbata, e la pretesa di chi afferma una realtà essenziale senza una Legge tradizionale è nulla. Per questo al-Ǧunayd ha detto: "Questa nostra scienza", cioè le realtà essenziali che apporta la Gente di Allah, "è legata col Libro e con la Sunna", cioè esse sono ottenibili solo da chi opera in conformità al Libro di Allah ed alla Sunna del Suo Inviato, e quella è la Legge tradizionale". Analogamente René Guénon scriveva: «Quiconque se présente comme un instructeur spirituel sans se rattacher à une forme traditionnelle déterminée ou sans se conformer aux règles établies par celles-ci ne peut pas avoir véritablement la qualité qu'il s'attribue» (*Initiation et réalisation spirituelle*, pag.169)

[Quanto alla trasposizione del caso in cui si ritengono necessari] due testimoni, essi sono il Libro e la Sunna. Noi ci basiamo solo sulla conformità a questi due, senza tener conto della trasmissione (*naql*) [ottenuta per rivelazione (*waḥy*)] che testimonia a favore di colui che ha questa stazione, poiché si tratta di qualcosa di difficile da ottenere, se non per mezzo della rottura del corso ordinario (*ḫarq al-ʿāda)*, nel qual caso egli riceve la conoscenza per mezzo del segno di una prova (*dalīl*) o di una notificazione. Noi abbiamo visto questo in molti dei nostri compagni, che traggono le loro prove dalle esperienze interiori (*mawāǧīd*) [ottenute] per mezzo del Corano – senza neppure averlo memorizzato – e della Sunna, come è stato riportato di Abū Yazīd al-Biṣṭāmī ([58]). Finché [il servitore] non riceve quello, non è tenuto né ad accettarlo, né a rigettarlo, come è il caso della Gente del Libro quando ci informa di qualcosa inerente al loro Libro: noi non prestiamo loro fede né affermiamo che sia falso, poiché così ci ha ordinato di fare l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e lo lasciamo stare.

58 È tramandato che Abū Yazīd conoscesse "*par cœur*" tutto il Corano, non per averlo memorizzato ma per averlo "ricevuto". Nel Cap. 314 [III 55.29] Ibn ʿArabī precisa: "Quando gli Intimi [di Allah] (*awliyāʾ*) salgono lungo le vie ascendenti delle loro aspirazioni (*himam*), la meta del loro arrivo sono i Nomi divini, poiché i Nomi divini li cercano. Quando arrivano ad essi, i Nomi elargiscono loro scienze e le loro luci nella misura della predisposizione che gli Intimi portano con sé […] In ciò gli Intimi non hanno bisogno di un Angelo o di un Inviato, poiché non si tratta di scienza a carattere legiferante, ma piuttosto di luci che consentono loro di comprendere ciò che l'Inviato ha apportato nella sua rivelazione o nel Libro che è stato fatto discendere su di lui, o la Scrittura (*ṣaḥīfa)*, nient'altro. Non fa differenza che l'Intimo conosca o non conosca quel Libro o non abbia mai sentito ciò che esso contiene in dettaglio. La scienza di questo Intimo non va mai fuori da ciò che ha apportato quell'Inviato per rivelazione da parte di Allah, o dal Suo Libro o dalla Sua Scrittura. Questo si applica ad ogni Intimo che presta fede al suo Inviato, salvo in questa comunità, poiché in essa gli Intimi, in conseguenza del loro prestar fede a tutti gli Inviati ed i Profeti, hanno la scienza, l'apertura spirituale e l'effusione divina in conformità a tutto ciò che implicano la rivelazione, l'attributo, il Libro e la Scrittura di ogni Profeta. Per questo essi hanno un grado di eccellenza rispetto agli Intimi di ogni altra comunità. Lo svelamento (*kašf*) dell'Intimo nelle scienze divine non va mai oltre ciò che è dato dal Libro e dalla rivelazione del suo Profeta. Riguardo a questa stazione, al-Ǧunayd ha detto: "Questa nostra scienza è legata col Libro e con la Sunna", ed un altro [Maestro] ha detto: "Ogni apertura che non è testimoniata dal Libro e dalla Sunna è nulla".".

Ciò che comprendo dalle parole di al-Ǧunayd, per la mia conoscenza della Via, è che egli voleva che si distinguesse tra ciò che viene dato a chi si dedica ai ritiri, agli sforzi ed agli esercizi spirituali, al di fuori della via prescritta dalla Legge ma seguendo ciò che le anime esigono per via dell'intelligenza (*ʿaql*), e ciò che si manifesta a coloro che seguono la via prescritta con i ritiri e gli esercizi spirituali. Il percorso iniziatico (*sulūk*) di questi ultimi, secondo la via divina prescritta, fa vedere loro che quanto si manifesta loro viene da Allah come carisma (*karāma)* per loro. Questo è il significato del detto di Al-Ǧunayd: "Questa nostra scienza è legata (*muqayyad*) col Libro e con la Sunna", e secondo un'altra recensione "testimoniata (*mušayyad*)", cioè è conseguenza di un'opera divina prescritta, al fine di distinguere tra essa **[608]** e tra ciò che si manifesta a coloro che sono dotati di intelligenza, i compagni delle norme sapienziali (*an-nawāmīs al-ḥikmiyya)*. L'oggetto della conoscenza è unico, la via è differente ed il possessore del gusto spirituale distingue tra le due cose.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL TEMPO DELL'ASTENSIONE (*IMSĀK*)

Vi è accordo sul fatto che l'ultimo momento è il tramonto del Sole, ma vi è divergenza riguardo al momento iniziale. C'è chi sostiene che è la seconda alba (*fağr*) ([59]), cioè l'alba che si espande all'orizzonte come un

59 Gli arabi distinguono due albe: l'alba falsa o mendace (*al-fağr al-kāḏib*) e l'alba vera o veritiera (*al-fağr aṣ-ṣādiq*), separate da un periodo di oscurità. Ibn ʿArabī, nel seguito di questo capitolo [I 631.33], spiega che la prima alba si chiama falsa perché "talvolta, colui che [nel mese di Ramaḍān] fa il pasto dell'alba (*saḥūr*) [che va fatto tra l'inizio della prima alba e l'inizio dell'alba vera o seconda alba] si immagina che sia vietato per lui mangiare, mentre non è così. La causa di questo fenomeno [cioè l'apparizione della prima alba] è legata al fatto che il Sole, o, meglio, i suoi raggi, colpiscono il mare ed il chiarore si allunga verso l'alto; quando poi il Sole si alza ulteriormente, questo chiarore riflesso dal mare sull'orizzonte scompare e torna l'oscurità [...] Gli arabi chiamano questa prima alba la "coda del lupo", in quanto il lupo è il più cattivo ed il più astuto tra gli animali da preda: egli simula la debolezza per essere tenuto in poco conto ed essere trascurato, poi ottiene il suo scopo sbranando [la preda]. La sua coda è simile alla coda del cane e chi non lo riconosce crede che sia un cane ed ha fiducia di lui. Egli è simile all'ipocrita" L'espressione "*al-fağr al-mustaṭīl*", che indica l'alba falsa, ricorre in uno *ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-40, at-Tirmiḏī, e da Ibn Ḥanbal, in cui è riferito che il Profeta pose la sua mano verticalmente di taglio, per indicare il carattere verticale della

uccello che dispieghi le ali (*al-faǧr al-mustaṭīr*) ([60]); c'è chi sostiene che è l'alba rossa che segue a quella bianca ([61]): questo è ciò che dicono Ḥuḏayfa ed Ibn Masʿūd ed essa corrisponde al crepuscolo rosso che c'è all'inizio nella notte. Ciò che sostengo io è che è evidente per chi la osserva quando è vietato mangiare, e questo è il testo del Corano: "Finché non si distingue per voi il filo (*ḫayṭ*) bianco dal filo nero [dell'alba]" (Cor. II-187), cioè il bianco del mattino (*ṣubḥ*) ed il nero della notte ([62]).

Continuazione: la trasposizione di questo. Il tramontare del Sole indica la fine del periodo di giurisdizione del Nome divino Ramaḍān riguardo al digiuno, poiché esso è quello che ha sancito il digiuno. La

striscia luminosa che caratterizza l'alba falsa.

60 Nel seguito del testo riportato nella nota precedente, Ibn ʿArabī aggiunge [I 631.35]: "..poi si avvicina la comparsa del Sole ed il suo chiarore (*ḍaw'* = luce) appare all'orizzonte, come l'uccello (*ṭāʾir*) che apre le sue ali, e per questo tale chiarore si chiama "*mustaṭīr*" [dalla radice "*ṭāra*": volare], continuando a crescere fino al sorgere del Sole". L'espressione "*al-faǧr al-mustaṭīr*" ricorre in uno *ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-41 a 43, Abū Dāʾūd, XIV-17, e da Ibn Ḥanbal, in cui è riferito che il Profeta pose la sua mano verticalmente di piatto, con le dita allargate, per indicare il carattere orizzontale e diffuso delle strisce luminose che caratterizzano l'alba vera. Abū Tālib al-Makkī, nella parte IX di "Il nutrimento dei cuori (*qūt al-qulūb*)", spiega che "nel mese ci sono due notti che consentono di determinare il tempo dell'alba [vera]; in una la [falce decrescente della] Luna sorge all'alba: si tratta della ventiseiesima notte. Nell'altra la Luna [quasi piena] tramonta al sorgere dell'alba: si tratta della dodicesima notte. Tra il sorgere dell'alba ed il sorgere del Sole intercorrono due terzi di un settimo di ogni notte: questo vale in estate. D'inverno l'intervallo è minore e corrisponde a metà di un sesto di ogni notte".

61 Gli arabi distinguono nell'alba vera due fasi, l'alba (*faǧr*) o aurora (*šafaq*) bianca e l'alba o aurora rossa. Il termine *šafaq* è impiegato per indicare sia il crepuscolo che segue al tramonto del Sole sia l'aurora che precede il sorgere del Sole. Alla sera vi è prima il crepuscolo rosso, che Ibn ʿArabī fa corrispondere all'alba falsa, e poi il crepuscolo bianco, mentre al mattino l'ordine è invertito.

62 Quando questo versetto venne rivelato per la prima volta l'inciso "dell'alba" mancava, ed ʿAdī ibn Ḥātim riferì al Profeta di aver tenuto sotto il cuscino una cordicella nera ed una bianca per verificare il momento dell'alba. Il Profeta rise e commentò che doveva trattarsi di un cuscino molto grande, in quanto i fili a cui faceva riferimento il versetto erano le strisce di luce e di oscurità nel cielo. A seguito di questo episodio venne rivelata la specificazione "dell'alba", come riporta, Muslim, XIII-33 a 35. Va notato che l'istituzione del digiuno risale al secondo anno dall'Egira, mentre ʿAdī entrò nell'Islām solo nel nono anno dall'Egira, per cui il versetto 187 della Sūra della Vacca venne rivelato parecchi anni dopo l'istituzione del digiuno. Nel seguito del testo verrà riportato anche l'episodio che fu l'occasione di questa rivelazione.

conclusione del periodo della sua giurisdizione è il tramonto del Sole, anche se il Nome Ramaḍān in quanto tale non cessa di esercitare la sua autorità, poiché ha un'altra proprietà che si impone a noi e che consiste nella veglia (*qiyām*). Nella sede che era caratterizzata dal digiuno esercita il suo potere il Nome "Colui che fende (*fāṭir*) i Cieli e la Terra" (Cor. VI-14, XII-101, XIV-10), ma per una delega da parte del Nome Ramaḍān. Esso è dunque un suo rappresentante (*nā'ib*), come pure sono suoi sostituti nel digiuno i Nomi "Colui che innalza per gradi" (Cor. XL-15) e "Colui che trattiene i Cieli e la Terra dal crollare o [i Cieli] dal cadere sulla Terra, se non con la Sua autorizzazione" (cfr. Cor. XXII-65 e XXXV-41).

Colui che digiuna rompe, ma la sua giurisdizione [cioè la giurisdizione del Nome divino Ramaḍān] continua nella veglia fino al momento in cui il Nome divino Ramaḍān proibisce di mangiare. Allora esercita il suo potere il Nome "Colui che trattiene (*mumsik*)", mentre il Nome "Colui che fende" continua ad esercitare il suo potere sul malato, sul viaggiatore e sulla donna gravida. Questo momento è l'alba bianca che si diffonde all'orizzonte. Ciò è preferibile all'alba rossa, se non per colui che interpreta l'espressione "*wa fāra at-tannūr*" (Cor. XI-40 e XXIII-27) come l'alba ([63]). Analogamente è preferibile prendere da ciò che ha molte catene complete di trasmissione piuttosto che da una tradizione isolata, ancorché valida, ed il Corano, che è riportato da molte catene di trasmissione, dice: "Finché non si distingue per voi il filo bianco dal filo nero" (Cor. II-187).

I fondamenti dei colori (*alwān*) sono il bianco ed il nero; gli altri colori sono intermedi tra questi due, generati dalla mescolanza del bianco e

63 Entrambi i versetti si riferiscono al diluvio ed all'arca di Noé: "Noi gli rivelammo: Costruisci l'arca sotto i Nostri occhi e secondo la Nostra rivelazione. Quando il Nostro Ordine sarà venuto e le cataratte avranno sgorgato (*fāra at-tannūr*), fai entrare in essa una coppia di ogni specie…" (Cor. XXIII-27). Il termine "*tannūr*" ha diversi significati, tra cui "forno", da cui è derivata la parola *athanor* che indica il forno alchemico, "riserva o sorgente d'acqua", "cataratte [del cielo]", "superficie del suolo", ma anche "alba", secondo l'interpretazione di 'Alī ibn Abī Ṭālib, Allah sia soddisfatto di lui. Quanto al verbo "*fāra*" esso significa sia "bollire" o "ribollire", sia "sgorgare", che è anche uno dei significati del verbo "*faǧara*". Il riferimento dell'espressione al sorgere dell'alba è riportato anche nel Cap. 69 [I 493.19], ma ciò che non è chiaro è il riferimento all'alba rossa, piuttosto che a quella bianca: forse ciò è legato al colore rosso delle fiamme del forno (*tannūr*).

del nero, da cui si manifestano il colore della polvere (*gubra)*, il rosso, il verde e gli altri colori. Ciò che è prossimo al bianco ha in sé una maggiore quantità di bianco che di nero e lo stesso vale per l'estremo opposto [della gamma] ([64]). La Sunna riporta la tradizione di Huḏayfa riguardo al rosso piuttosto che al bianco, nella quale si dice che "è giorno anche se il Sole non è ancora sorto" ([65]), e ciò è ammissibile (*muḥtamil*). Ma il bianco menzionato nel Corano non è "ammissibile" [è certo]. Preferiamo dunque il bianco al rosso [dell'alba] per due buoni motivi: il Corano e l'assenza di probabilità [cioè la certezza].

Quanto alla trasposizione delle due albe, quella bianca ha la proprietà della fede, poiché è dedicata esclusivamente (*muḫallaṣ*) ad Allah e non è mescolata, mentre quella rossa appartiene alla ricerca della giurisprudenza (*an-nazhar al-iǧtihādī*), che è la giurisdizione della ragione (*ʿaql*). L'osservazione della ragione è mescolata con il sensibile per via dell'immaginazione (*ḫayāl*), in quanto la ragione prende dal pensiero (*fikr*), dall'immaginazione e dai sensi (*ḥiss*), o per mezzo di ciò che le conferiscono [direttamente] i sensi o per mezzo di ciò che le conferisce la facoltà rappresentativa (*al-quwwa al-muṣawwira)*. La ragione è perentoria in base a ciò che riceve anche se un dubbio corrosivo può subentrare in essa. Per questo abbiamo attribuito l'aurora (*šafaq*) rossa all'osservazione del giurisprudente, poiché il rosso è un colore prodotto dalla mescolanza del bianco e del nero, ed è una mescolanza particolare.

Quanto alla trasposizione del rendere distinguibile, riguardo al detto dell'Altissimo: "Mangiate e bevete finché non è distinguibile per voi …" (Cor. II-187), e non è distinguibile finché non c'è il sorgere [dell'alba] e questo è ciò che ritengo essere la regola, cioè in realtà [la Legge] non ha proibito di mangiare al sorgere dell'alba ma solo quando l'osservatore riesce a distinguere [tra il filo bianco e quello nero]. Analogamente, pur essendo il Vero Colui che Si manifesta nei supporti possibili di manifestazione (*al-maẓāhir al-imkāniyya)*, ciò non è distinguibile [o evidente] per tutti. Come il Legislatore ha perdonato colui che mangia

64 Una interessante esposizione della teoria dei colori e della loro visione secondo le scienze islamiche si trova nell'articolo "*lawn*" della seconda edizione della *Encyclopédie de l'Islam*, volume V, pagg. 703-712.

65 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Māǧa, VII-23.

per aver mangiato ([66]) e gli ha permesso di mangiare malgrado il levar dell'alba sia di fatto avvenuto perché ciò non è evidente per lui, così è per il servitore che non sa che il Vero è Colui che Si manifesta nei supporti possibili di manifestazione per mezzo dei Suoi Atti e dei Suoi Nomi: egli non viene punito per quello che fa a causa della sua ignoranza, finché il Vero non diventa evidente per lui in quello. Egli si basa allora su una visione interiore (*baṣīra)*, conformemente al Suo detto: "Quando Io lo amo, sono il suo udito e la sua vista" ([67]). Ed il servitore è il supporto di manifestazione del Vero.

È stabilito che Allah dice nella *ṣalāt,* tramite la lingua del Suo servitore: "Allah ascolta chi Lo loda" ed ha attribuito la frase a Sé ([68]) e la lingua al servitore che è il supporto della frase e la lingua è un supporto possibile di manifestazione. Come è vietato a colui che è sottoposto all'osservanza delle regole mangiare quando si distingue l'alba, così è vietato a chi possiede una contemplazione diretta (*šuhūd*) credere che nell'esistenza vi sia altro Agente che Allah, anzi che vi sia altro oggetto di contemplazione. Nello *ḥadīṯ* sono infatti menzionate in generale le facoltà e le membra e non vi sono [nell'uomo] se non queste due [categorie].

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CIÒ DA CUI SI ASTIENE COLUI CHE DIGIUNA

Tutti sono d'accordo sul fatto che a colui che digiuna si impone l'astensione dal cibo, dalle bevande e dal rapporto sessuale. Questo è quanto riportato nel testo del Libro nel Suo detto, l'Altissimo: "Ora potete avere rapporti con esse, mangiare e bere, finché non è distinguibile per voi il filo bianco dal filo nero dell'alba" (Cor. II-187).

66 Per chi mangia non avendo riconosciuto il sorgere dell'alba non è prevista espiazione (*kaffāra)*, pur essendo dovuto il digiuno compensatorio (*qaḍā'*), o recupero.

67 *Ḥadīṯ qudsī* riportato da al-Buḫārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal.

68 *Ḥadīṯ qudsī* riportato da Muslim, IV-38 a 41, Abū Dā'ūd, II-132, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

Continuazione: la trasposizione di questo. Il cibo è la scienza del gusto spirituale (*ḏawq*) e della bevuta (*šurb*) ([69]). Colui che digiuna ha un attributo che non ha simile e chi è caratterizzato da ciò che non ha simile, il suo statuto è che non abbia simile. Il gusto spirituale è il primo degli inizi (*awwalu al-mabādī*) della teofania (*taǧallī*), e se persiste si tratta della bevuta ([70]). Il gusto è una relazione che ha luogo per colui che lo prova quando mangia ciò che egli gusta. **[609]** Il digiuno è astensione (*tark*) e questa non ha un attributo esistenziale che si manifesti in modo contingente (*ḥadaṯa*); l'astensione non è una realtà esistente che si manifesti in modo contingente, poiché è un attributo negativo. Il cibo è il suo opposto. È per questo che è proibito per chi digiuna prendere del cibo, poiché invaliderebbe il regime (*ḥukm*) del digiuno per lui.

Quanto a ciò che si beve (*mašrūb*), si tratta di una teofania di mezzo (*wasaṭ*); il mezzo è costretto tra due lati per colui che si trova in mezzo ad essi. La costrizione (*ḥaṣr*) comporta la limitazione per ciò che è costretto. Il digiuno è un attributo divino; Allah non ammette la costrizione né è caratterizzato da essa o da altri limiti, ed Egli non è contraddistinto da quello per noi. Per questo il bere è incompatibile con il digiuno; questo è il motivo per cui è vietato bere a chi digiuna. Il bere è una teofania che

69 Nel Cap. X di "L'homme et son devenir selon le Vêdânta", René Guénon precisa in nota: «Le mot *rasa* signifie littéralement «sève», et on a vu plus haut qu'il signifie aussi «goût» ou «saveur»; du reste, en français également, les mots «sève» et «saveur» ont la même racine (*sap*), qui est en même temps celle de «savoir» (en latin *sapere*), en raison de l'analogie qui existe entre l'assimilation nutritive dans l'ordre corporel et l'assimilation cognitive dans les ordres mental et intellectuel»

70 A questi due stati (*aḥwāl*) sono dedicati rispettivamente i capitoli 248 e 249 delle *Futūḥāt*. All'inizio del primo [II 548.4], Ibn ʿArabī precisa: "Sappi che il gusto (*ḏawq*), per gli iniziati (*qawm*), è il primo degli inizi (*mabādī*) della teofania ed è uno stato (*ḥāl*) che coglie di sorpresa il servitore nel suo cuore; quando esso persiste per due o più respiri (*nafas*) allora diventa "bevuta" (*šurb*) […] Sappi che l'espressione "il primo degli inizi" sta ad indicare che ogni teofania ha un punto di partenza, che è un gusto che appartiene a quella teofania. Ciò tuttavia si verifica solo nel caso in cui la teofania (*taǧallī*) ha luogo nelle forme oppure nei Nomi divini o in quelli cosmici. Se la teofania ha luogo in un significato (*maʿnā*), allora l'inizio è identico alla teofania stessa, poiché essa non ha una proprietà (*ḥukm*), dopo l'inizio, che l'uomo possa acquisire gradualmente. Negli altri due casi egli acquisisce gradualmente i significati di tutti i Nomi ognuno per conto proprio, per cui egli vede all'inizio ciò che dopo non vede più di quel Nome. Nel caso invece della teofania nel significato, l'inizio di ogni cosa è identico alla cosa stessa e l'uomo non ricava altro da essa dopo questa comunicazione totale, ed è lui che effettua una messa in dettaglio (*tafṣīl*) nell'esporre questa realtà unica".

ammette l'esistenza dell'altro, cioè di chi riceve la teofania, ma l'altro non ha alcuna realtà in chi digiuna, poiché il digiuno appartiene ad Allah; esso non appartiene a noi e noi siano solo caratterizzati da esso. Il Vero mi ha fatto sostare nella Sua stazione per mezzo di questo attributo. Una cosa non appare a se stessa nella teofania. Questo è il motivo per cui chi digiuna non accetta la bevanda ed essa è vietata per lui.

Il rapporto sessuale (*ǧimāʿ*) si basa sull'esistenza del piacere nel fare coppia (*šafʿiyya)*; ognuno dei due coniugi prova piacere, sì che nel rapporto è simile all'altro. Questo è il motivo per cui è chiamato "*ǧimāʿ*": per la riunione (*iǧtimāʿ*) dei coniugi. Colui che digiuna non ha simili poiché è caratterizzato da un attributo che non ha simili. Per questo il rapporto sessuale è proibito per chi digiuna.

Questo [versetto] è il posto in cui sono riuniti questi tre [atti] che invalidano il digiuno; colui che è caratterizzato da uno di essi o da tutti non sta digiunando.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CIÒ CHE ENTRA NEL VENTRE (*ǦAWF*), SENZA ESSERE NUTRIMENTO

Vi sono punti di vista divergenti riguardo a ciò che entra nel ventre senza essere un nutrimento, come i sassolini o altre cose simili, ciò che vi entra al di fuori delle vie di assunzione dei cibi e dei liquidi, come il clistere, e ciò che arriva all'interno delle membra e non raggiunge il ventre – per esempio se arriva al cervello e non allo stomaco (*miʿda)*. Alcuni dicono che ciò rompe il digiuno ed altri sostengono il contrario.

Continuazione riguardo alla sezione della trasposizione. I saggi (*ḥukamāʾ*), cioè la gente delle riflessioni (*afkār*), condivide con la Gente di Allah la scienza dello svelamento che viene aperta loro per mezzo del ritiro (*ḫalwa)* e della disciplina spirituale (*riyāḍa)* per via della speculazione (*naẓar*), mentre la Gente di Allah la ottiene mediante gli stessi mezzi per via della fede. Essi condividono il risultato (*natīǧa)*.

Coloro che, tra i nostri compagni, distinguono tra i due per mezzo del gusto spirituale ed affermano che ciò che l'uno percepisce non è ciò

che percepisce l'altro, sostengono che quello non rompe il digiuno. Chi invece dice che la percezione è la stessa anche se il metodo è diverso, quella è l'interpretazione di chi sostiene che ciò rompe il digiuno.

Quanto alla trasposizione di ciò che arriva nelle membra al di fuori del ventre, è che colui che digiuna si trova in una Presenza divina e viene a stabilirsi in una Presenza di similitudine (*miṯāl*), come nel suo detto: "Adora Allah come se Lo vedessi". Tra i servitori di Allah, c'è chi, non essendo soggetto nel suo gusto spirituale al regime (*ḥukm*) della similitudine (*tamṯīl*) e della comparabilità (*tašbīh*), subisce l'effetto dalle parole del Legislatore: "Adora Allah come se Lo vedessi", sì che lascia la sua scienza ed il suo gusto e discende in questo dimora spirituale (*manzila)* per *adab* nei confronti della Legge e per una realtà essenziale (*ḥaqīqa)* [colta] dallo svelamento: così [facendo] egli rompe il suo digiuno. Oppure non vi discende e dice: "Io riunisco diverse realtà essenziali in me stesso. In me c'è ciò che mi fa restare nello stato in cui mi trovo, e ciò che esige la contemplazione di questa discesa (*tanazzul*): questo dipende dal fatto che sto immaginando o che ho immaginazione". Egli sa che il Vero esige da lui che Lo contempli, in questa Presenza, da questa realtà essenziale e da ogni realtà essenziale che è in lui. Questa realtà essenziale che esige da lui ciò è specifica per questa teofania di similitudine, ed egli rimane nello stato di una realtà essenziale per cui non c'è immaginazione né raffigurazione. Questa è la trasposizione di chi ritiene che ciò che entra nelle membra al di fuori dello stomaco non rompa il digiuno.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL BACIO (*QUBLA)* PER CHI DIGIUNA

Tra i dottori della Legge alcuni lo permettono, altri lo disapprovano senza eccezioni, ed altri ancora lo disapprovano per il giovane (*šābb*) ma lo ammettono per il vecchio (*šayḫ*).

Continuazione: la trasposizione di questa sezione. Questa questione è opposta a quella di Mosé, su di lui la Pace, poiché egli chie-

se la visione dopo aver attualizzato il Discorso [divino] (*kalām*) ([71]). La contemplazione ed il Discorso coesistono solo nella teofania istmica (*al-tağallī al-barzaḫī*): questa era la stazione spirituale di Šihābuddīn ʿUmar al-Suhrawardī ([72]), che è morto a Bagdād, Allah abbia Misericordia di lui, poiché mi è stato riferito riguardo a lui, da uno dei suoi compagni di cui ho fiducia, che egli sostenne l'unione della visione e del Discorso, e per questa ragione sono certo che il suo grado di contemplazione (*mašhad*) era istmico, e non c'è dubbio al riguardo, poiché altrimenti ciò non sarebbe stato possibile ([73]).

71 Riferimento al versetto 143 della Sūra VII, che recita: "E quando Mosé venne al Nostro appuntamento ed il suo Signore gli ebbe parlato, disse: "O mio Signore, fatti vedere da me sì che Ti possa guardare". Egli rispose: "Non Mi vedrai, ma guarda la montagna e se essa resterà ferma al suo posto allora Mi vedrai" Ma quando il suo Signore Si manifestò (*tağallā*) alla montagna la ridusse in polvere e Mosé cadde svenuto. Quando rinvenne disse: "Gloria a Te, ritorno pentito a Te e sono il primo dei credenti".

72 Celebre Ṣūfī contemporaneo di Ibn ʿArabī, nipote di Abū-n-Nağīb as-Suhrawardī, anch'egli Sūfī, e discepolo di ʿAbd al- Qādir al-Ǧīlānī, nacque a Suhraward nell'anno 539 dall'Egira e morì a Bagdād nel 632, anno in cui Ibn ʿArabī iniziò la seconda redazione delle *Futūḥāt*. La sua opera più celebre è "*ʿAwārif al-maʿārif*", tradotta integralmente in tedesco da Richard Gramlich col titolo "*Die Gaben der Erkentnisse*", Wiesbaden, 1978.

73 Nel Cap. 350 [III 213.16] Ibn ʿArabī precisa: "Invero Allah non ha riunito per nessuno la contemplazione di Lui ed il Suo Discorso nello stato (*ḥāl*) della Sua contemplazione; ciò non è possibile a meno che la manifestazione (*tağallī*) divina sia in una forma rappresentativa (*miṯāliyya)*, nel qual caso la contemplazione ed il Discorso potrebbero stare insieme. Noi non neghiamo questa possibilità e ci è giunta notizia che lo Šayḫ, il conoscitore [di Allah], Šihābuddīn as-Suhrawardī di Bagdad, Allah sia soddisfatto di lui, abbia affermato l'unione della contemplazione e del Discorso, ma più di questo non ci è stato riferito. Abbiamo anche interrogato il latore di questa informazione ma non ci ha saputo riferire di che specie di teofania si trattasse; comunque l'opinione sullo Šayḫ è buona e quindi sicuramente intendeva riferirsi alla teofania formale. Non vedi che as-Sayyārī, uno degli Iniziati citati nella Epistola di al-Qušayrī, ha detto che l'uomo intelligente non gode mai di una contemplazione, poi aggiunse a spiegazione che la contemplazione del Vero è estinzione, ed in essa non c'è piacere. Il Discorso non è possibile nello stato di estinzione, poiché il vantaggio del Discorso sta nell'essere compreso. Per questo Egli ha detto: "Non è dato all'uomo che Allah gli parli se non per mezzo di una rivelazione o dietro un velo" (Cor. XLII-51)." Nel Cap. 550 [IV 192.3] aggiunge: "Mi è stato riferito che l'anziano Šayḫ Šihābuddīn al-Suhrawardī, figlio del fratello di Abū-n-Nağīb, sostiene l'unione tra la contemplazione diretta ed il Discorso. Conosco la sua stazione ed il suo gusto spirituale in quello, ma non so se è andato oltre o meno. So tuttavia che egli è al rango della rappresentazione immaginativa (*taḫayyul*) e questa è la stazione spirituale comune diffusa tra la maggioranza [degli iniziati]. Quanto all'élite, essi la conoscono ma hanno ottenuto qualcosa in più rispetto al gusto spirituale della maggioranza. Questo è ciò a cui hanno alluso as-Sayyārī, noi stessi e

Il bacio viene dall'avvicinamento (*iqbāl*) e la ricezione (*qubūl*) dell'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya)* ([74]) fa parte dalla Presenza della lingua, che è il supporto del Discorso. L'avvicinamento verso di Lui ha luogo anche per mezzo del Discorso che viene sentito, poiché avviene nella contemplazione della similitudine. Si può concepire che colui che vi si trova cerchi di avvicinarsi verso l'allocuzione faccia a faccia, ma quando Egli gli parla, non gli consente di contemplare. Questa è la stazione mosaica. Io l'ho gustata nella situazione (*mawdiʿ*) in cui Mosé, su di lui la Pace, la gustò, sennonché io la gustai nell'umidità (*billa)* di un pugno di sabbia. Mosé, su di lui la Pace, la gustò in ciò di cui aveva bisogno (*fī hāǧati-hi*), poiché cercava del fuoco per i suoi; io mi rallegrai che fosse acqua ([75]).

Abbiamo detto che quando Egli gli parla non gli consente di contemplare, perché l'anima cercante (*an-nafs aṭ-ṭāliba)* è occupata

gli iniziati che hanno effettuato il nostro percorso di realizzazione". Cfr. anche il breve trattato intitolato "*Il libro dell'estinzione nella contemplazione*", di cui oltre alla traduzione francese pubblicata nel 1961 in *Etudes Traditionnelles* esiste anche una traduzione italiana a cura di Younis Tawfik, edita da SE nel 1996.

74 Questo termine, probabilmente derivato dalla parola *fāh*, che vuol dire bocca, è ignorato dai dizionari della lingua araba e non si riscontra in opere antecedenti a quella di Ibn ʿArabī. Nella sezione CLIII del Cap. 73 [II 128.33], dedicata al linguaggio tecnico dei Ṣūfī, è così definito: "La *fahwāniyya* è l'allocuzione (*ḫitāb*) del Vero, faccia a faccia (*kāfiḥatan*), nel Mondo della similitudine (*miṯāl*), e corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, riguardo all'*Iḥsān*: "Adora Allah come se lo vedessi".". Va osservato che una delle forme verbali derivate dalla radice *kafaḥa* ha il significato di "baciare all'improvviso". Sul simbolismo del bacio si può consultare l'articolo di A.K. Coomaraswamy pubblicato nel 1946 nei numeri 253 e 254 di *Etudes Traditionnelles*.

75 Nel Cap. 350 [III 215.3] Ibn ʿArabī precisa: "Quanto a Mosè, su di lui la Pace, era occupato a cercare il fuoco per la sua gente ed è questo che lo fece lasciare [il posto], perché gli era stato ordinato di sforzarsi per la famiglia; i Profeti sono gli uomini che esigono maggiormente dalle loro anime l'osservanza degli ordini del Vero. Quindi nella sua anima non c'era se non quello verso cui andava, e quando vide ciò di cui aveva bisogno, cioè il fuoco ch gli apparve dall'albero dal lato destro del monte, il Vero lo chiamò dall'oggetto stesso del suo bisogno in quanto corrispondeva al momento, [dicendo]: "In verità Io sono il tuo Signore. Togliti i sandali, poiché tu sei nella valle santa di Tuwā, ed Io ti ho prescelto. Ascolta dunque ciò che ti è rivelato. (Cor. XX-12 e 13)", e non ha detto: "…. ciò che Io ti rivelo". Quanto all'affermazione di Ibn ʿArabī riguardo alla sua realizzazione di questa stazione mentre cercava dell'acqua, e non del fuoco come Mosé, il termine *mawdiʿ* può anche essere tradotto come posto, ma non si trovano nella sua opera indicazioni di una visita al monte Sinai.

a capire ciò che viene detto, per cui abbandona la contemplazione. Questa è la posizione di chi disapprova il bacio, poiché chi digiuna è colui che ha la contemplazione, in quanto il digiuno non ha simile e la contemplazione non ha simile.

Quanto a colui che ammette [il bacio], egli sostiene che la teofania appartiene alla similitudine, per cui non lo riguarda. L'Essenza è al di là della teofania. La teofania è valida solo dalla stazione di colui a cui essa è data. Se la teofania fosse stata in una stazione diversa da quella di colui a cui è data la teofania, non sarebbe valido per lui cercare altro rispetto a ciò che possiede, in quanto la contemplazione del Vero è estinzione, e la ricerca è incompatibile con l'estinzione (*fanā'*). Il piacere (*ladda)* è più prossimo all'anima del contemplante rispetto alla ricerca del Discorso. Malgrado questo, colui che contempla non ha alcun piacere quando è in contemplazione **[610]**. Abū al-'Abbās as-Sayyārī ([76]) ha detto: "L'uomo di intelligenza non gode affatto della contemplazione, perché la contemplazione del Vero è estinzione: non vi è piacere in essa".

Quanto a chi disapprova [il bacio] per il giovane [che digiuna], la sua trasposizione è [che il giovane corrisponde a] il principiante nella Via, mentre per chi lo ammette per il vecchio la trasposizione è [che il vecchio corrisponde a] colui che è arrivato al termine della Via. Colui che è arrivato non cerca di ritornare dalla contemplazione al Discorso (*kalām*), abbandonando la contemplazione e procedendo verso il Discorso faccia a faccia (*fahwāniyya)*, poiché esso è attuabile solo con il velo, avendo l'Altissimo detto: "Non è dato che Allah parli ad un uomo se non per rivelazione o dietro ad un velo" (Cor. XLII-51). Colui che è arrivato sa questo e quindi non lo fa. Il principiante, cioè il giovane, non ha conoscenza diretta delle stazioni spirituali (*maqāmāt*), poiché è nella stazione del viaggio iniziatico (*sulūk*) e conosce solo quanto gusta di esso. Il punto di arrivo è nella contemplazione ed egli ne sente parlare dai vecchi ed immagina di non dover perdere la contemplazione mentre ha il Discorso. Il principiante è in una contemplazione di similitudine e gli viene detto: "La cosa non è come tu pensi. Se Egli ti parla, non

76 Ṣūfī originario di Merv, morto nell'anno 342 dall'Egira. Nella sezione a lui dedicata nella *Risāla* di al-Qušayrī è riportata la frase citata da Ibn 'Arabī. Ulteriori notizie si trovano nel *Kitāb kašf al-maḥǧūb* di al-Huǧwirī, tradotto in francese da Djamshid Mortazavi col titolo di "*Somme spirituelle*", Sindbad, 1988, pag.190.

lascia che tu Lo contempli. Se lascia che tu Lo contempli, non ti parla". Questo è il motivo per cui non permette [il bacio] per il giovane, mentre lo ammette per il vecchio perché costui cerca il Discorso faccia a faccia solo quando è un erede dell'Inviato nel trasmettere [il Messaggio] da parte di Allah. Allora gli è concesso di procedere al Discorso faccia a faccia per comprendere il Discorso (*kalām*).

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULL'APPLICAZIONE DI VENTOSE (*ḤIĞĀMA)* A COLUI CHE DIGIUNA

Alcuni sostengono che essa rompe il digiuno e che è obbligatorio astenersi dal farlo. Alcuni sostengono che non rompe il digiuno ma che è preferibile non farlo. Altri infine sostengono che essa non è vietata per chi digiuna e non rompe il digiuno.

Continuazione sulla trasposizione di questa sezione. Il Nome "il Vivificatore (*muḥyī*)" arriva (*yaridu*) dal Nome Ramaḍān quando esso esercita il suo potere (*ḥukm*) su colui che digiuna nel mese di Ramaḍān, o dal Nome "Colui che trattiene (*mumsik*)", "che impedisce ai Cieli ed alla Terra di svanire" (Cor. XXXV-41) o "che trattiene il Cielo dal cadere sulla Terra" (Cor. XXII-65) ([77]). La vita naturale nei corpi è data dai vapori (*buḫār*) del sangue che è generato dalla cottura (*tabḫ*) del fegato (*kabad*), che è la dimora del sangue per il corpo. Poi esso fluisce nei vasi sanguigni così come l'acqua scorre nei canali per irrigare il giardino per la vita delle piante. Quando strabocca si teme che la sua azione nel corpo sia opposta ed è allora che viene rimosso con un salasso (*fiṣād*) o con le ventose, così da far restare la quantità di esso che è necessaria per la vita.

77 Ibn ʿArabī descrive i rapporti tra gli aspetti divini, o «funzioni universali», in un modo apparentemente personalizzato, che ricorda molto analoghe descrizioni che si trovano nei testi sacri indù. Nel Cap. 66, che contiene quello che è stato impropriamente chiamato "il mito dei Nomi", egli mette in guardia il lettore dal considerare tali aspetti come entità "separate", ribadendo che tutti i Nomi appartengono ad Allah e non sono realmente distinti da Lui.

Questo è il motivo per cui abbiamo attribuito il potere al Nome "Colui che vivifica" o "Colui che trattiene", poiché per mezzo della vita vengono mantenuti i Cieli degli spiriti e la Terra dei corpi, e per questo il potere di "Colui che vivifica" è più forte del [lo stato di] digiuno in cui si trova il servitore. I due Nomi sono fratelli. Quando essi vengono dal Nome di Allah Ramaḍān, riguardo al regime di colui che digiuna, o dal Nome divino per mezzo di cui il Vero correla il digiuno a Se stesso al di fuori [del mese] di Ramaḍān, essi trovano il Nome divino "Colui che danneggia (*aḍ-ḍārr*)" e "Colui che fa morire (*al-mumīt*)" nella dimora più prossima a questo supporto di manifestazione (*maḥall*) [cioè il servitore che digiuna], e cercano aiuto nel Nome divino "Colui che dà beneficio (*an-nāfiʿ*)". I tre Nomi divini cercano di far perdurare questa entità (*ʿayn*) sussistente e la spingono a cercare l'applicazione di ventose. Quindi colui che digiuna non rompe il suo digiuno e non è rimproverato, poiché per mezzo della sua esistenza [cioè dell'esistenza dell'entità, che è il servitore], può affermarsi il potere del Nome divino Ramaḍān.

Colui che invece sostiene che l'applicazione di ventose è disapprovata ma non rompe il digiuno, giustifica la disapprovazione nella considerazione che colui che digiuna è caratterizzato dalla rinuncia al nutrimento, perché è vietato per lui mangiare e bere. Il nutrimento è determinante per la vita di colui che digiuna e tuttavia gli è stato ordinato di astenersene mentre digiuna. Rimuovere il sangue in questa condizione mediante l'applicazione di ventose o salasso è per timore della morte, per cui equivale al nutrimento [assunto] per garantire la vita, ma il nutrimento in questo caso è vietato per cui l'applicazione di ventose è disapprovata. Mediante questa trasposizione e la precedente ha luogo il giudizio di colui che sostiene che essa rompe il digiuno e che è obbligatorio astenersi dal farlo.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL VOMITO (*QAY'*) E DEL COSTRINGERSI A VOMITARE (*ISTIQYĀ'*)

C'è chi sostiene che chi non può fare a meno di vomitare non rompe il digiuno, e questo è il punto di vista della maggioranza, e chi sostiene che invece rompe il digiuno, come Rabīʿa [ibn Abī ʿAbd ar-Raḍmān]

e coloro che lo seguono. Lo stesso vale per il costringersi a vomitare: la maggioranza sostiene che ciò rompe il digiuno, ad eccezione di Ṭāwūs ([78]), per il quale ciò non rompe il digiuno.

Continuazione sulla trasposizione di questa sezione. Lo stomaco è il deposito (*ḫizāna)* dei cibi, per mezzo dei quali ha luogo la vita naturale ed il mantenimento del regno (*mulk*) per l'anima logica (*an-nafs an-nāṭiqa)*, regno per il quale essa è chiamata Re (*malik*). Grazie alla sua esistenza essa attualizza i benefici delle scienze donate e di quelle acquisite. L'anima logica ha riguardo per la natura (*ṭabīʿa)*, e la natura, anche se è al servizio del corpo, riconosce la misura in cui l'anima logica, che è il Re, ha riguardo per essa. Quando la natura vede che nel deposito dello stomaco si trova qualcosa che può portare detrimento a questo corpo, dice alla facoltà espulsiva: "Elimina l'eccesso la cui persistenza in questo deposito è distruttiva". La [facoltà] espulsiva prende allora questo eccesso dalla [facoltà] ritentiva, gli apre la porta e lo fa uscire. Questo è il caso di colui che non può fare a meno di vomitare.

Chi considera che [il vomito] era un nutrimento e che esso esce per la stessa via per la quale era stato fatto entrare intenzionalmente e che a causa del suo passaggio attraverso di essa, quando vi è entrato, ha determinato la rottura del digiuno, sostiene che anche uscendo esso lo rompe. Chi invece distingue tra il regime (*ḥukm*) dell'ingresso e quello dell'uscita, senza considerare la via [comune ai due], essendo opposti afferma che [il vomito] rompe il digiuno. Questo sempre nel caso di colui che non può fare a meno di vomitare.

Nel caso in cui colui che digiuna si sforza di fare uscire [l'eccesso di cibo], cioè si costringe a vomitare, chi prende in considerazione l'esistenza del beneficio e la rimozione del danno per il mantenimento di questa struttura [corporea], considera il vomito equivalente al nutrimento. Ma a colui che digiuna è vietato adoperarsi per il nutrimento mentre digiuna, ed il suo espellere [volontariamente l'eccesso di cibo] è per garantire al corpo ciò che garantisce il nutrimento, per cui [il giurisprudente] giudica che ciò rompe il digiuno. Chi invece distingue tra il regime dell'ingresso e quello dell'uscita sostiene che ciò non rompe il digiuno.

78 Ṭāwūs ibn Raysān al-Yamānī, morto nell'anno 105 dall'Egira, è citato decine di volte nelle catene di trasmissione degli *ḥadīṯ* riportate da al-Buḫārī e da Muslim.

Tutto questo, nella trasposizione divina, consiste nelle proprietà (*aḥkām*) dei Nomi divini che la predisposizione (*isti'dād*) di questo corpo ricerca, per l'influenza che essi esercitano in ogni momento. In effetti il corpo è sempre sottoposto al potere di un Nome divino.

Se il ricettacolo (*maḥall*) è predisposto a cercare un Nome divino **[611]** diverso da quello che lo governa al momento, allora il regime (*ḥukm*) di quel Nome cessa e subentra quello del Nome che la predisposizione ricerca. Ciò corrisponde al caso della gente di un paese che si rivolta a chi detiene il potere (*sulṭān*) e desidera ardentemente un altro detentore del potere che non è favorevole al primo; questi decade allora dal suo potere ed esso passa a colui che la predisposizione ricerca. Il regime corrisponde sempre alla predisposizione, ed il potere del Nome divino "Colui che è pronto [o predisposto] (*al-mu'ddd*)" non cessa mai, né può essere destituito. Non è possibile per la gente del paese sopraffarlo ed esso non si separa da loro né in vita, né in morte, né in riunione, né in separazione, e lo aiutano i Nomi divini "il Custode (*al-ḥāfiẓ*)", "il Forte (al-*qawī*)" e le loro sorelle. Sappi ciò!

È stabilito che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, si fece applicare delle ventose mentre era in digiuno, come ha riportato al-Buḫārī sull'autorità di Ibn 'Abbās ([79]). Abū Dā'ūd ha riferito che Abū Hurayra ha riportato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi non può fare a meno di vomitare mentre digiuna non deve recuperare, ma se si sforza di farlo allora è tenuto al recupero" ([80]). I trasmettitori di questo *ḥadīṯ* sono tutti degni di fede.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULL'INTENZIONE (*NIYYA*)

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che l'intenzione sia un requisito per la validità del digiuno, e sono la maggioranza. Altri sostengono che [il digiuno] di Ramaḍān non ha bisogno di una intenzione, a meno che

79 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-32.

80 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-33.

il digiuno di Ramaḍān non capiti a qualcuno che sia malato o in viaggio ed egli voglia fare il digiuno.

Continuazione: la trasposizione di quello. L'intenzione è il proposito (*qaṣd*) ed il mese di Ramaḍān non arriva per il potere del proposito dell'uomo che digiuna. Chi considera che il digiuno appartiene ad Allah e non al servitore, sostiene la necessità dell'intenzione di digiunare: il mese di Ramaḍān viene solo per la volontà (*irāda)* del Vero, da parte del Nome divino Ramaḍān, e l'intenzione è senza dubbio volontà. Chi invece considera che l'autorità (*ḥukm*) spetta a chi arriva (*al-wārid*), cioè il mese di Ramaḍān, sostiene che non fa differenza che l'uomo che digiuna formuli o meno l'intenzione, poiché il suo statuto è quello del digiuno e l'intenzione non è un requisito per la validità del suo digiuno. Se invece il digiuno non è obbligatorio per lui ed il Legislatore gli ha dato facoltà di scegliere, malgrado [il mese di Ramaḍān] sia arrivato, come nel caso di chi è ammalato o in viaggio, allora il suo statuto è basato sulla scelta tra due alternative, e non è possibile che operi la sua scelta tra esse se non con un proposito da parte sua, che è l'intenzione.

CONTINUAZIONE RIGUARDO AD UNA SOTTOSEZIONE DI QUESTA SEZIONE, SULLA DETERMINAZIONE DELL'INTENZIONE SUFFICIENTE ALLO SCOPO

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che è necessario specificare [nell'intenzione] il digiuno di Ramaḍān, e che non è sufficiente la convinzione (*iʿtiqād*) che si tratti del digiuno in senso generale, o la convinzione di fare un digiuno particolare diverso da quello di Ramaḍān. Alcuni sostengono che se [il servitore] formula l'intenzione generica di digiunare ciò soddisfa il requisito, e anche se formula l'intenzione di fare un digiuno diverso da quello di Ramaḍān, soddisfa comunque il requisito e [quel digiuno] viene convertito (*inqalaba*) [per lui] nel digiuno di Ramaḍān, a meno che egli non sia in viaggio, in quanto colui che viaggia può avere l'intenzione di fare in Ramaḍān un digiuno diverso da quello di Ramaḍān. Alcuni sostengono che qualsiasi digiuno si intenda fare in Ramaḍān, esso viene trasferito a Ramaḍān, e che ciò vale sia per chi è residente che per chi è in viaggio.

Continuazione sulla sua trasposizione. L'Altissimo ha detto: "Dì: invocate Allah o invocate il Misericordioso. Chiunque invochiate, Egli possiede i Nomi più belli" (Cor. XVII-110). L'autorità (*ḥukm*) appartiene a Colui che viene invocato con i Nomi divini, non ai Nomi, poiché anche se i loro significati sono differenti e distinti, in realtà essi indicano tutti una specifica Essenza. Anche se essa non è conosciuta e non c'è limite che la definisca, ciò non toglie che noi afferriamo e sappiamo che vi è un'Essenza a cui questi Nomi si applicano.

Lo stesso vale per il digiuno: quello è ciò che è cercato (*matlūb*), che sia raccomandato od obbligatorio, secondo il numero delle suddivisioni del digiuno obbligatorio.

Chi prende in considerazione il Nome divino Ramaḍān fa una distinzione tra esso ed il resto che dipende dal Nome "Colui che trattiene (*mumsik*)", non dal Nome Ramaḍān. Anche se i Nomi divini indicano la stessa Essenza, essi si differenziano tra di loro sotto due aspetti. Il primo dipende dalla differenza dei termini (*alfāẓ*) che li caratterizzano, il secondo dalla differenza dei loro significati (*maʿānī*). I Nomi, anche se sono molto prossimi e molto simili, sono comunque distinti, come il Clemente (*raḥīm*) ed il Misericordioso (*raḥmān*), per fare un esempio di somiglianza massima. I Nomi che comportano una opposizione sono invece molto distanziati – come "Colui che danneggia" e "Colui che è Benefico", "Colui che innalza (*al-muʿizz*)" e "Colui che abbassa (*al-muḏill*)", "Colui che dà la vita" e "Colui che dà la morte", "Colui che guida" e "Colui che svia" – ed è necessario considerare la proprietà (*ḥukm*) dei significati che [i Nomi divini] stanno ad indicare: questo distingue l'uomo di scienza dall'ignorante.

Il Vero li ha resi molteplici solo perché si possa considerare il significato che essi indicano e ciò che il Vero, l'Altissimo, voleva dire in quello ad esclusione di altro. È quindi necessaria la determinazione (*taʿyīn*) perché si realizzi il vantaggio voluto da quella specifica espressione, piuttosto che ciò che è ottenuto da altre combinazioni di termini che sono le Parole divine.

Colui che prende in considerazione lo stato di chi è sottoposto all'osservanza delle norme (*mukallif*) è colui che stabilisce una distinzione tra colui che viaggia e colui che sta a casa: questa distinzione ha un

aspetto di validità perché il giudizio (*ḥukm*) [o la proprietà, o l'autorità] dipende dagli stati. Egli considera colui che è costretto e colui che non è costretto, colui che è malato e colui che non lo è. È così anche per le considerazioni che si traggono dai nomi: egli considera diversamente il nome vino (*ḫamr*), quando diventa aceto, dal nome dell'aceto (*ḫall*). Il giudizio divino cambia riguardo a questo corpo specifico con il cambiamento di nome, così come i nomi cambiano riguardo ad alcune cose per il cambiamento degli stati, poiché il cambiamento in quello dipende dall'autorità di un Nome divino che rende necessario il cambiamento del nome. Quindi il giudizio (*ḥukm*) cambia.

L'autorità (ḥukm) *appartiene a Colui che è nominato dai Nomi;*
l'autorità non appartiene ai nomi nelle cose.
Tuttavia essi hanno il potere di delega (taḥkīm) *nel loro disporre* (tasrīf)
in ciò, come l'autorità che hanno i ponenti delle stelle (anwāʾ) ([81])
sui fiori e sugli alberi, nel determinare per loro la pioggia
in un momento particolare, e sulle cose, come la rugiada.
Gli spiriti giocano (laʿibat) *con essi quando dispongono di loro,*
come gli Atti giocano con i Nomi. **[612]**

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL MOMENTO DELL'INTENZIONE DI DIGIUNARE

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che il digiuno è valido solo se l'intenzione viene formulata prima dell'alba, in tutti i tipi di digiuno. Alcuni sostengono che è ammessa l'intenzione dopo l'alba per il digiuno di obbedienza volontaria, ma non per quello obbligatorio. Altri sostengono che l'intenzione può essere formulata dopo l'alba per il digiuno la cui obbligatorietà è connessa ad un momento determinato e per quello supererogatorio, ma non è ammessa per [il digiuno] obbligatorio per dovere inviolabile (*ḏimma)*.

81 Il termine *anwāʾ* designa un sistema di computo astronomico degli antichi Arabi, legato al tramonto acronico, cioè concomitante al levar del Sole, di gruppi di una o più stelle ed al levare eliaco, cioè contemporaneo al levar del Sole, dei loro opposti (*raqīb*). Queste stelle erano ritenute responsabili delle piogge.

Continuazione: la trasposizione di quello. L'alba è un segno del sorgere del Sole; è come il Nome divino poiché indica ciò che serve a nominare e non il significato per cui è distinto dagli altri Nomi. Colui che intende digiunare lo fa per obbligo (*idtirāran*) o per scelta (*iḫtiyāran*). Nella sua scienza di Allah l'uomo può essere dotato o di considerazione riflessiva (*naẓhar fikrī*) o di contemplazione diretta (*šuhūd*). Per colui la cui scienza di Allah deriva da una considerazione su una prova (*dalīl*) è necessario cercare la prova che lo conduce alla conoscenza (*maʿrifa)*; egli è a guisa di colui che formula l'intenzione prima dell'alba. Il periodo della sua considerazione della prova equivale al periodo che intercorre tra il sorgere dell'alba ed il sorgere del Sole.

La conoscenza di Allah è di due tipi: necessaria (*wāǧiba)* come il riconoscimento della Sua Unità nella Sua Divinità (*ulūhiyya)*, e non necessaria come il riconoscimento della attribuzione a Lui dei Nomi che indicano dei significati. Non è obbligatorio per lui considerare quei significati e vedere se essi sono o non sono in più per Lui: per una simile conoscenza non importa se essa si attualizza dopo l'acquisizione della prova dell'Unità del Vero o prima di essa.

Quanto all'obbligo per il quale uno è tenuto, è come la conoscenza di Allah secondo quanto è riferito di Lui dalla Legge tradizionale nel Libro e nella *Sunna*. Se è stabilito dalla prova speculativa che questa è la Sua Legge tradizionale e queste sono le Sue Parole, ha luogo la fede in Lui e così diventa un dovere inviolabile: è necessario che abbia l'intenzione per quello senza considerare la prova speculativa. Questa è la trasposizione di chi sostiene che l'intenzione va formulata prima dell'alba, perché per lui si tratta di una scienza necessaria e questa prevale sulla scienza speculativa. La scienza speculativa non si ottiene a meno che la prova sia necessaria (*darūrī*) o generata dal necessario, in modo diretto o indiretto. Se non è così non si tratta di una prova decisiva, né di una dimostrazione (*burhān*) esistenziale.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA PURIFICAZIONE (TAHĀRA) DALLO STATO DI IMPURITÀ MAGGIORE (ǦANĀBA) PER COLUI CHE DIGIUNA

La maggioranza [dei dottori della Legge] è d'accordo sul fatto che la purificazione da una impurità maggiore non è condizione per la validità del digiuno e che se di giorno si ha una emissione [spermatica] a seguito di un sogno (*ihtilām*) ciò non invalida il digiuno, ad eccezione di alcuni. Invero [alcuni] sono del parere che se si fa apposta ciò invalida il digiuno: questo è un detto che è stato tramandato da an-Naḫāʿī, da Ṭāwūs e da ʿUrwa ibn az-Zubayr. Viene tramandato da parte di Abū Hurayra riguardo a colui che [lo] fa con intenzione e colui che non [lo] fa con intenzione, quanto segue: "Chi si sveglia in Ramadan in condizioni di impurità maggiore rompe [il digiuno]" ed aggiungeva: "Non sono io a dirlo, ma lo ha detto Muḥammad, il Signore della Kaʿbah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace" ([82]).

Alcuni dei Mālikiti sostengono che se la donna in impurità rientra in purità prima dell'alba e ritarda il lavaggio (*gusl*) allora quel giorno non è valido come digiuno.

Continuazione sulla trasposizione di quello. L'impurità maggiore (*ǧanāba*) è esilio (*gurba*) e l'esilio è la lontananza (*buʿd*) ([83]). Il sangue mestruale (*haẏd*) è un danno (*aḏā*) [cfr. Cor. II-222] ed il danno, cioè questo specifico danno, esige la lontananza ([84]), poiché Egli ha detto: "Coloro che cercano di danneggiare Allah ed il Suo Inviato – Allah li ha maledetti" (Cor. XXXIII-57), cioè li ha allontanati, poiché la maledizione è lontananza. Il suo motivo è l'occorrenza del danno da parte

82 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Māǧa, VII-27, e da Mālik.

83 Nei lessico arabo di Ibn Manẓūr, il primo significato del termine *ǧanāba* è distanza, lontananza.

84 In un articolo pubblicato nel 1945 su *Speculum* e dedicato a "*La sposa laida*", A.K. Coomaraswamy scriveva: "La donna che ha le sue regole è considerata come pericolosa e funesta, sia per gli uomini che per il raccolto, ed ella è sovente tenuta in disparte in un luogo ove la luce del Sole o della Luna non possa raggiungerla – la luce è la potenza procreatrice, e la donna non deve concepire in questo periodo. Questa reclusione implica un ritorno temporaneo al suo stato originario, che, se si può dire, non è umano ma strano e misterioso. Spesso la mestruazione è considerata come una specie di corruzione o di possessione".

loro e ciò è lontano dal Nome "il Santissimo (*quddūs*)". Il digiuno esige la vicinanza ad Allah, "non c'è nulla di simile a Lui" ed il digiuno non ha simili negli atti di adorazione. Poiché la vicinanza e la lontananza non stanno insieme, così pure il digiuno e l'impurità maggiore ed il danno non stanno insieme.

Colui che considera che l'impurità maggiore ed il sangue mestruale sono la regola della natura (*ḥukm aṭ-ṭabīʿa*) e che il digiuno è una attribuzione divina, mette ogni cosa al suo posto e sostiene che il digiuno è valido per chi è in impurità maggiore e per la donna che ritorna in purità prima dell'alba e che ritarda il lavaggio e si purifica solo dopo l'alba. Come trasposizione questa è quella più appropriata, in quanto la saggezza esige di dare ad ogni cosa che ha diritto ciò che le spetta (*li kulli ḏī ḥaqqin ḥaqqa-hu*). Il Saggio, quanto è Potente e Magnificente, ha detto: "Egli ha dato ad ogni cosa la sua creazione e poi ha guidato" (Cor. XX-50), cioè ha spiegato. Allah ha lodato queste parole quando ha raccontato ciò che Mosé aveva detto al Faraone, e non le ha confutate, mentre invece ha confutato il discorso di chi sosteneva: "Allah è povero" (Cor. III-181) e "Allah è uno di tre" (Cor. V-73)

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL DIGIUNO DEL MALATO E DEL VIAGGIATORE DURANTE IL MESE DI RAMAḌĀN

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che se essi digiunano, [il digiuno] è valido e sono autorizzati a farlo. Altri dicono che ciò non è ammesso per loro e che devono fare un numero di altri giorni [di digiuno compensatorio]. Io ritengo che se essi digiunano ciò non è lecito per loro e che devono digiunare per un altro numero di giorni; tuttavia distinguo tra il malato ed il viaggiatore, quando il digiuno viene fatto in queste condizioni nel mese di Ramaḍān.

Per quanto riguarda il malato, il digiuno è supererogatorio per lui ed egli fa una opera pia (*ʿamal birrin*) che non è obbligatoria per lui: anche se egli la imponesse a sé stesso, tuttavia non è obbligatoria per lui. Per quanto riguarda il viaggiatore, il suo digiuno mentre viaggia nel mese

di Ramaḍān o in qualsiasi altro momento non è un'opera pia. Se non è un'opera pia, è come se non avesse fatto nulla - e questo è il caso più favorevole - oppure come chi fa l'opposto di una opera pia, ed il suo contrario è l'empietà, ma non è questo che sto dicendo. Io sto solo negando che egli sia impegnato in una opera pia nel compiere quell'atto in quella condizione. Ed Allah è più Sapiente.

Continuazione: la trasposizione. Chi segue la via (*as-sālik*) è colui che sta viaggiando (*al-musāfir*) attraverso le stazioni spirituali (*maqāmāt*) per mezzo dei Nomi divini. Il Nome divino Ramaḍān non ha autorità su di lui per quanto concerne il digiuno obbligatorio o non obbligatorio. Questo è il motivo per cui il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Digiunare in viaggio non fa parte della pietà." ([85]). **[613]** Il Nome Ramaḍān richiede l'applicazione della sua autorità [su colui che viaggia] fino alla fine del mese della sua giurisdizione; il viaggio invece gli impone il trasferimento (*intiqāl*), che corrisponde alla mancanza di stabilità in uno stato. Per questo l'autorità del Nome divino Ramaḍān è annullata riguardo al viaggiatore che digiuna.

Colui che sostiene che gli è permesso [digiunare], considera che il percorso del suo viaggio è attraverso i giorni del mese e pone così il viaggio sotto l'autorità del Nome Ramaḍān: quindi combina digiuno e viaggio.

Quanto al regime del suo trasferimento, chiamato viaggio, egli si trasferisce dal digiuno alla rottura e dalla rottura al digiuno, e così l'autorità [del Nome] Ramaḍān non lo abbandona: questo è il motivo per cui gli è prescritto di digiunare e di vegliare. Inoltre gli è concesso anche il digiuno continuo, poiché egli si trasferisce dalla notte al giorno e dal giorno alla notte ([86]), e l'autorità di Ramaḍān si esercita così sui di lui. Questo è il motivo per cui al viaggiatore è concesso di digiunare in Ramaḍān.

85 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-36, Muslim, XIII-92, Abū Dā'ūd, XIV-43, at-Tirmiḏī, VI-18, an-Nasā'ī, XXII-46 a 49 , Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

86 Nel primo caso il regime di trasferimento si applica al passaggio dal digiuno alla rottura e dalla rottura al digiuno, mentre in questo caso trova applicazione nel passaggio dalla notte al giorno e dal giorno alla notte.

Il malato non ha lo stesso regime giuridico del viaggiatore nella trasposizione. I dottori della Legge sono concordi sul fatto che sia permesso al malato digiunare in Ramaḍān, mentre non è così per colui che viaggia, ma la loro argomentazione (*istidlāl*) basata sul versetto ([87]) è debole. La trasposizione è che la malattia è il contrario della salute e ciò che si vuole con il digiuno è la salute (*ṣiḥḥa)*: due contrari non possono riunirsi per cui il digiuno in malattia non è valido. Noi applichiamo questa considerazione al mese di Ramaḍān più che ad altri periodi in quanto in esso [il digiuno] è obbligatorio perché Allah stesso lo ha reso tale. Colui che lo ha reso obbligatorio è Colui che ne ha tolto [l'obbligo] al malato: non è ammesso far diventare obbligatorio da parte di Allah ciò che non è obbligatorio per Allah, nella condizione in cui non è obbligatorio.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE: SE È CONCESSO AL MALATO ED AL VIAGGIATORE DIGIUNARE NEL MESE DI RAMAḌĀN, È PREFERIBILE PER LORO DIGIUNARE O ROMPERE IL DIGIUNO?

Alcuni sostengono che è meglio digiunare ed altri che è meglio rompere il digiuno. Altri affermano che si può scegliere e che nessuna delle due opzioni è migliore dell'altra.

La trasposizione. Chi considera che il digiuno non ha simili e che è un attributo appartenente ad Allah sostiene che è meglio digiunare. Chi considera che si tratta di un atto di adorazione e quindi di un attributo di abbassamento (*ḏilla)* e di povertà (*iftiqār*) proprio del servitore, sostiene che è meglio rompere il digiuno, soprattutto nel caso del viaggiatore e del malato. Entrambi hanno bisogno di forza, la cui fonte si trova normalmente nella rottura del digiuno: per questo rompere è preferibile.

Chi considera che il digiuno dipende dal Nome divino Ramaḍān e la rottura dal Nome divino "Colui che fende (*fāṭir*)" e afferma che non ci sono gradi diversi di eccellenza (*tafāḍul*) tra i Nomi divini, in quanto tutti Nomi appartenenti a Dio, l'Altissimo, sostiene che nessuno dei

87 Si tratta verosimilmente del versetto 184 o 185 della Sūra II.

due Nomi è più eccellente dell'altro: colui che rompe il digiuno è sotto l'autorità di "Colui che fende", e colui che digiuna è sotto l'autorità di "Colui che innalza per gradi", di "Colui che trattiene", e del Nome Ramaḍān. Questa è la dottrina dei realizzati riguardo all'elevazione (*raf*) del nobile (*šarīf*) e del più nobile, del vile e del nobile che gli si contrappone, rispetto al mondo, che indica tutto ciò che è diverso da Allah.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SE SIA O NO DEFINITO (*MAHDŪD*) IL TIPO DI VIAGGIO IN CUI SI È AUTORIZZATI A ROMPERE IL DIGIUNO

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che si può rompere il digiuno nel viaggio in cui la *ṣalāt* va abbreviata, conformemente alla loro divergenza riguardo a questa [seconda] questione. Altri sostengono che si può rompere il digiuno in ogni situazione che può essere definita viaggio e questo è il mio punto di vista.

Continuazione: la trasposizione di quello. I viaggiatori sono coloro che viaggiano verso Allah, che è il Nome Onnicomprensivo e la meta desiderata. I Nomi divini nel percorso che porta a quello sono come le tappe per il viaggiatore e come le mansioni lunari determinate dal percorso della Luna lungo la sua traiettoria finché raggiunge la sua meta. Il minimo del viaggio è trasferirsi da un Nome ad un altro: se egli trova Allah dopo il primo passo del suo viaggio il suo regime è conforme a quello ed egli è definito viaggiatore. Secondo noi il suo massimo [cioè la durata o la distanza massima del viaggio] non ha fine o limite, per le parole del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nella sua preghiera: "*Allahumma*. Io Ti prego per mezzo di ogni Nome con cui Ti sei denominato o che hai insegnato ad una delle Tue creature o che hai rivendicato per Te nella scienza del Tuo Mistero" ([88]). Questa è la trasposizione di colui che sostiene che si può rompere il digiuno in qualsiasi condizione a cui si possa applicare il nome di viaggio.

88 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal, I-391 e 452.

La trasposizione di chi sostiene che vi è una definizione del tipo di viaggio in cui è lecito rompere il digiuno è conforme al limite che egli definisce. Alcuni considerano che in quello il limite è di tre [giorni] ([89]): il loro punto di vista è come quello di chi dice che l'unità o l'uno non hanno alcuna giurisdizione sui numeri: i numeri vanno dal due in su. Qui il viaggio è verso il Nome Allah ed il viaggio verso di Lui è possibile solo per mezzo di Lui. Il primo [numero] che incontra nel suo viaggio verso di Lui, nell'incomparabilità *(fardiyya)*, è il tre, che è il primo dei [numeri] dispari (*afrād*). Questo è il viaggio soggetto a limitazione (*maḥdūd*). La trasposizione del limite da parte dei dottori della Legge nell'abbreviare la *ṣalāt* è contenuta nel Capitolo dedicato alla *ṣalāt* in questo libro, ove l'abbiamo menzionata parlando della *ṣalāt* abbreviata. ([90]).

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA MALATTIA CHE CONSENTE DI ROMPERE IL DIGIUNO

Alcuni sostengono che si tratta della malattia che comporta difficoltà e danno a seguito del digiuno. Alcuni sostengono che si tratta della malattia invalidante (*al-maraḍ al-gālib*) [per se stessa]. Altri sostengono che è qualsiasi stato a cui si applichi il nome di malattia: questa è la mia posizione e quella della scuola di Rabī'a ibn Abī 'Abd ar-Raḥmān.

Continuazione: la trasposizione di quello. L'aspirante (*murīd*) prova difficoltà, fatica e sforzo. Per questo ci è stato prescritto [di dire]: "È a Te che chiediamo aiuto" (Cor. I-5). Allah ha detto: "Cercate aiuto nella pazienza (*ṣabr*) e nella *ṣalāt*" (Cor. II-45), sì che il Nome "il Forte" lo aiuti in ciò che egli sta per fare. Questa malattia esige che egli rompa il digiuno.

Quanto a coloro che interpretano la malattia come inclinazione (*mayl*) ([91]), così che l'inclinazione è ciò che viene denominato malattia, si tratta

89 La precisazione che si tratta di giorni e non di miglia o di altre unità di misura spaziale, si trova nel Cap. 69, nella sezione relativa alla *ṣalāt* in viaggio [I 469.19].

90 Si tratta di una sezione del Cap. 69, Volume I, pagg. 468-471.

91 Il termine "*mayl*" oltre al significato "neutro" di inclinazione, può assumere anche il significato "negativo" di deviazione. Nel Cap. 133 [II 219.33] Ibn 'Arabī precisa: "Talvolta il supporto di contemplazione del possessore di questa contemplazione diret-

della dottrina di Muḥammad Ibn ʿAbd al- Ǧabbār an-Niffarī, l'autore del Libro delle Soste ed uno degli Uomini di Allah, per come lo stimo ([92]).

L'uomo deve necessariamente avere una inclinazione: egli è tra il Vero e la creazione e tra il Vero ed il Vero per quanto concerne i Nomi divini. Ogni lato lo chiama a sé e così egli non può fare a meno dell'inclinazione **[614]** o da esso, o verso di esso per mezzo di esso, o per se stesso, secondo il suo stato, specialmente la Gente della Via di Allah. Nelle loro azioni permesse essi sono di fatto nello stato di ciò che è raccomandato o di ciò che è obbligatorio: essi non fanno mai una azione che sia puramente permessa (*mubāḥ*) ([93]). Non troverai nessuno della Gente di Allah che abbia entrambi i piatti della sua bilancia in equilibrio: l'uomo è l'ago della bilancia (*lisān al-mīzān*) e deve inclinare dal lato di chi lo richiama al Vero.

Questa è la trasposizione di chi sostiene che il digiuno va rotto in qualsiasi condizione che possa essere chiamata malattia. "Certo Allah è presso il malato", come è stabilito dalla notificazione divina ([94]). Non vedi che egli cerca rifugio in Lui e Lo menziona spesso, quale

ta è la considerazione della possibilità (*imkān*) del Mondo: la possibilità è la causa della sua malattia e la malattia è una deviazione e la deviazione è l'opposto della rettitudine (*istiqāma)*".

92 Nel suo Libro dei Discorsi (*kitāb al-muḫāṭabāt*), nel primo paragrafo del Capitolo LII, an-Niffarī afferma: "O servitore, tutte le lettere sono malate salvo la *alif*: non vedi che tutte le lettere inclinano e che solo la *alif* sta diritta senza inclinare? Invero la malattia è l'inclinazione e l'inclinazione appartiene agli infermi (*siqām*): quindi non inclinare". Ibn ʿArabī riprende l'argomento nel Cap. 73 [II 122.25], a proposito della questione CXL di at-Tirmiḏī, "com'è che l'*alif* è il punto di partenza delle lettere?": "La risposta è che ad essa appartiene il movimento verticale (*al-ḥaraka al-mustaqīma)* [nella scrittura l'*alif* si traccia con un movimento verticale] e che ogni cosa si erge (*yaqūmu*) per l'autosussistenza (*qayyūmiyya)*. Se dici che la genesi (*takwīn*) ha luogo per mezzo del movimento orizzontale, esso non ha luogo che per una malattia (*maraḍ*) e la malattia è una inclinazione (*mayl*). Non vedi che coloro che parlano per il giudizio della ragione fanno di Colui che ha dato l'esistenza al Mondo la Causa (*ʿilla)* delle cause, e la causa è il contrario dell'autosussistenza? Diciamo dunque che l'esistenza ha luogo per l'autosussistenza della causa [o dell'infermità] ed ogni cosa ha autrosussistenza. Comprendi dunque! L'autosussistenza della Divinità (*ulūhiyya)* esige senza dubbio il vassallo (*ma'lūh*)".

93 La condizione di liceità è qui considerata come «neutra» o «priva di inclinazione».

94 Riferimento ad un celebre *ḥadīṯ qudsī* riportato da Muslim, XLV-43, e da Ibn Ḥanbal.

che sia la sua tradizione (*dīn*) o la sua setta (*niḥla)*? La persona malata deve necessariamente inclinarsi verso di Lui. Questo è evidente per te quando egli cerca di essere salvato dalla situazione in cui si trova: è una regola della natura che quando l'uomo è toccato dal male cerca ciò che può allontanarlo da lui. Questi è solo Allah, l'Altissimo, che ha detto: "Se il male vi colpisce in mare, colui che invocate all'infuori di Lui scompare" (Cor. XVII-67). Anche se l'uomo è ignorante della via che porta alla salvezza, non è ignorante della necessità: questo è il suo stato per gusto diretto (*ḏawq*). Noi consideriamo lo scopo [cioè la salvezza] e questo è ciò che è cercato.

Quanto a colui che considera la malattia invalidante, ciò si riferisce agli atti che vengono attribuiti al servitore. Questo corrisponde a deviare dal (*mayl ʿan*) Vero, poiché gli atti appartengono a Lui. Colui che è conforme (*al-muwāfiq*) e colui che è difforme (*al-muḫālif*) inclinano per mezzo di essi verso il servitore, indipendentemente che si inclinino per forza (*iqtidāran*), per natura (*ḫalqan*), o per acquisizione (*kasban*). Questa è una inclinazione sensibile della Legge tradizionale. Si tratta delle loro parole: "Nostro Signore, abbiamo fede in ciò che Tu hai rivelato" (Cor. III-53), attribuendo l'esistenziazione della fede a loro stessi ([95]). Allah ha detto di loro: "Essi hanno fede in Allah", per confermare la validità degli atti che essi hanno correlato a loro stessi per mezzo di questa attribuzione. Questa è l'inclinazione della Legge tradizionale che è a guisa della malattia. Si tratta della inclinazione invalidante (*ġālib*) poiché avviene tra il Vero e le creature.

95 Nel Cap. 54 [I 279.2] Ibn ʿArabī precisa: "Sappi che per la Gente di Allah l'allusione esoterica (*išāra)* fa conoscere la lontananza (*buʿd*) [da Lui] o la presenza (*ḥuḍūr*) dell'altro (*al-ġayr*). Uno dei Maestri [Ibn al-ʿArīf] ha detto nei "*Maḥāsin al-maǧālis*" che: "L'allusione esoterica è un appello [divino] al culmine della lontananza e una maniera di comunicare (*bawḥ*) per mezzo della stessa infermità (*ʿilla)*", intendendo con ciò che quella è la constatazione dell'attualizzazione della malattia (*maraḍ*), in quanto l'infermità è una malattia, e ciò corrisponde alla nostra affermazione "la presenza dell'altro". Qui [l'autore] non intendeva con [il termine] *ʿilla* la causa occasionale (*sabab*), né la causa efficiente, come la definiscono gli intellettuali tra la gente della speculazione. La forma della malattia nell'allusione esoterica è che a colui che la formula (*al-mušīr*) è nascosto il Volto del Vero in quell'"altro", e colui a cui è nascosto il Volto del Vero nelle cose, la pretesa individuale (*daʿwā*) si è impossessata di lui, e la pretesa è identica alla malattia. È fermamente stabilito per i realizzati che non c'è nell'esistenza se non Allah, ed anche se noi siamo esistenti, la nostra esistenza è [solo] per Lui, e colui che esiste per altro e [in realtà] nel regime della non-esistenza (*ʿudum*)".

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI QUANDO IL VIAGGIATORE ROMPE IL DIGIUNO E QUANDO SI ASTIENE

Alcuni sostengono che egli rompe il digiuno nel giorno in cui parte in viaggio, mentre altri sostengono che non deve rompere in quel giorno. I dottori della Legge raccomandano che chi sa di entrare in una città in quel giorno vi entri in digiuno; se però vi entra non in digiuno, non esigono alcuna riparazione (*kaffāra)* per quello.

Continuazione: la trasposizione. Quando nel suo viaggio colui che percorre la Via lascia la giurisdizione di un Nome divino per quella di un altro Nome divino che lo invita a raggiungerlo, la giurisdizione del Nome non è quella che ha lasciato né quella che deve raggiungere. Egli è sotto l'autorità del Nome per cui egli viaggia: esso è con lui ovunque vada. Allah ha detto: "Egli è con voi dovunque voi siate" (Cor. LVII-4). Se quel Nome esige da lui il digiuno egli è sotto l'autorità dell'attributo del digiuno; se invece esige da lui la rottura del digiuno, è sotto l'autorità del rompere il digiuno. Se egli sa che in quel giorno – che è il suo soffio (*nafas*) – arriverà sotto l'autorità del Nome dal quale è stato invitato e che vuole che egli si fermi presso di lui, egli è sotto l'autorità di quel Nome per quanto riguarda il digiuno o la sua rottura. Qui non mi riferisco ad alcuno stato particolare per lui, in quanto gli stati (*aḥwāl*) cambiano. Nulla è tenuto contro di lui, ovunque si trovi. Il successo (*tawfīq*) è per Allah.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL VIAGGIATORE CHE RAGGIUNGE LA SUA DESTINAZIONE DOPO CHE È PASSATA UNA PARTE DELLA GIORNATA

Vi è divergenza tra i dottori della Legge riguardo a chi si trova in questa situazione. Alcuni sostengono che egli deve continuare a non digiunare; altri che egli deve astenersi dal mangiare: ciò corrisponde alla situazione della donna che rientra in purità e che deve astenersi dal mangiare.

Continuazione sulla trasposizione di ciò. Nel suo viaggiare egli ha un obiettivo che raggiunge; la gioia che prova per ciò che ha

raggiunto lo vela dalla gratitudine (*šukr*) verso Colui che glielo ha fatto raggiungere? Se ciò lo vela allora il suo statuto cambia ed egli deve rispettare la regola di astenersi [dal cibo]. Se invece non è velato quando arriva, egli è occupato ad osservare Colui che lo ha fatto arrivare e quindi non esce dalla Sua giurisdizione e continua nell'attributo che aveva durante il viaggio. Egli adora quel Nome con un atto di adorazione (*ʿibāda)* di gratitudine, non con un atto di adorazione di osservanza delle norme legali.

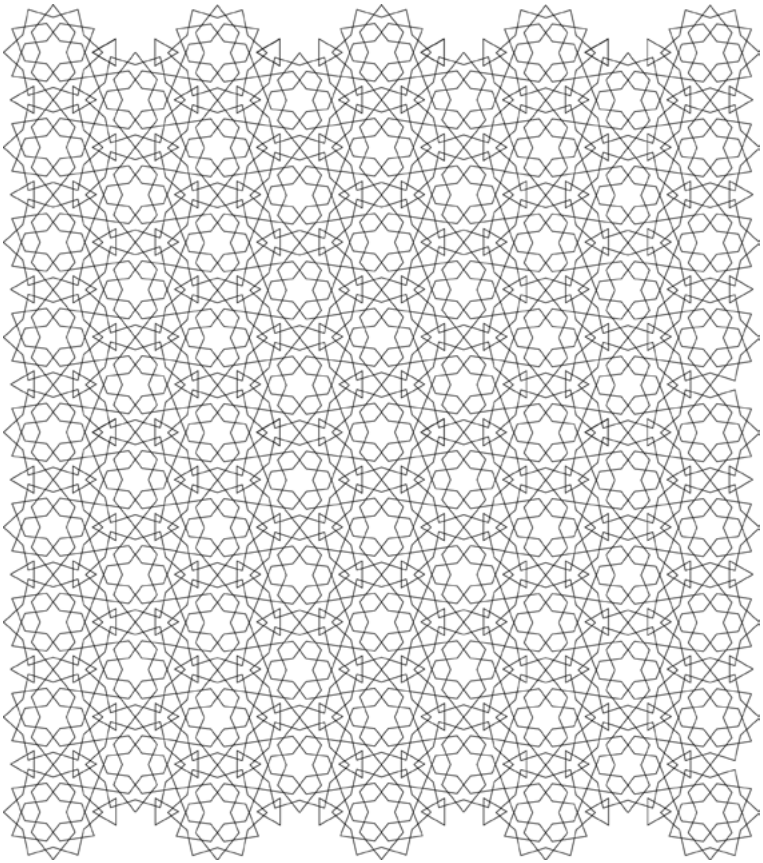
Analogamente la donna mestruata – ed il sangue mestruale (*ḥayd*) corrisponde alla menzogna dell'anima (*kaḏibu-n-nafs*) ([96]) – [quando rientra in purità] è provvista di veridicità (*ṣidq*) e così viene purificata dalla menzogna che corrisponde al sangue mestruale: quest'ultimo è motivo di rottura del digiuno. Continua dunque con l'attributo di non digiunare per mezzo della menzogna permessa dalla Legge, come quella che serve a ricomporre l'inimicizia, o la menzogna in guerra o la menzogna dell'uomo a sua moglie? ([97]) Oppure si attacca alla veridicità in ciò che è lodevole, obbligatorio o raccomandato? La veridicità proibita, come la calunnia (*gība)* e la maldicenza (*namīma)*, è come la menzogna proibita: [il giudizio di] cattiva azione è connesso egualmente con entrambe, come pure il velo. È come colui che descrive

96 Nel Cap. 68, dedicato alla purificazione rituale, nella sezione relativa al sangue [I 367.27] Ibn ʿArabī precisa che per gli iniziati delle precedenti generazioni la menzogna era considerata la mestruazione dell'anima, e che la veridicità corrispondeva alla purificazione dell'anima da questo mestruo. Per meglio comprendere questa insolita corrispondenza può essere utile ricordare che in arabo uno dei significati del termine «*nafs*», che indica propriamente l'anima, anche nel suo aspetto vitale, è «sangue (*dam*)». René Guénon nel Cap.III di *L'homme et son devenir selon le Vêdânta* precisa: «Le cœur est considéré comme le centre de la vie, et il l'est en effet, au point de vue physiologique, par rapport à la circulation du sang, auquel la vitalité même est essentiellement liée d'une façon toute particulière, ainsi que toutes les traditions s'accordent à le reconnaître», e nell'articolo «*Quelques remarques sur le nom d'Adam*» aggiunge: «En fait, la couleur rouge est, dans le symbolisme hermétique, celle du règne animal, comme la couleur verte est celle du règne végétal, et la couleur blanche celle du règne minéral; et ceci, en ce qui concerne la couleur rouge, peut être rapporté précisément au sang considéré comme le siège ou plutôt le support de la vitalité animale proprement dite». D'altra parte nel lessico arabo di Ibn Manẓūr, «colui che mente» è identificato all'anima (*nafs*). Nel Corano si trova una associazione tra sangue e menzogna nel versetto 18 della Sūra XII, ove si parla di sangue menzognero.

97 Si tratta dei tre casi di menzogna che sono leciti, menzionati in uno *ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XXV-26, e da Ibn Ḥanbal.

ciò che ha fatto con sua moglie a letto: sta dicendo la verità, e tuttavia è uno dei peccati maggiori. Ciò corrisponde a quanto abbiamo detto della calunnia e della maldicenza.

Si conclude la 56ª parte e segue la 57ª parte.



Parte LVII

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE: CHI HA DIGIUNATO PARTE DEL MESE DI RAMAḌĀN PUÒ INIZIARE IL SUO VIAGGIO E NON DIGIUNARE IN ESSO?

Vi è divergenza tra i dottori della Legge riguardo a chi si trova in questa situazione: alcuni sostengono che gli è permesso di fare così, e sono la maggioranza; altri sostengono che non gli è permesso di rompere il digiuno. Questa affermazione è attribuita a Suwayd ibn ʻUqalā' e ad altri.

Continuazione: la trasposizione. Per noi, come per tutta la Gente di Allah, ogni Nome divino contiene tutti i Nomi, e per questo ogni Nome divino è caratterizzato da tutti i Nomi divini, contenendo tutti i loro significati, e in ogni Nome divino vi è una indicazione (*dalāla)* dell'Essenza e una indicazione del suo significato particolare. Se le cose stanno così, nella proprietà (*ḥukm*) del Nome divino che esercita la sua autorità (*sulṭān*) su di te, quale che esso sia, ti apparirà il significato di un altro Nome **[615]** divino, la cui proprietà in quel Nome sarà più manifesta rispetto ad esso [cioè al significato che appare nel primo Nome] e più chiara rispetto al Nome da cui dipendi al momento. Per questo egli intraprende il viaggio verso di lui.

Alcuni di noi affermano che [colui che percorre la Via] si fermerà alla manifestazione (*tağallī*) del Nome in cui quel significato è apparso a lui. Altri affermano che egli si trasferirà verso il Nome in cui quel significato è apparso a lui nella comprensione [da parte di quel Nome dei significati di tutti i Nomi]: esso è più manifesto e più completo. Se l'uomo è forte può scegliere di dominare gli stati spirituali; se invece è dominato dagli stati, è sotto il regime dello stato del Nome che esercita su di lui la sua autorità.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI PERDE COSCIENZA E DI CHI È COLPITO DA FOLLIA (*ĞUNŪN*)

Vi è accordo tra i dottori della Legge sul fatto che [il digiuno] sia obbligatorio per chi perde coscienza, mentre vi è divergenza riguardo al folle (*mağnūn*): alcuni sostengono che egli deve recuperare [il digiuno], mentre altri sostengono che non è obbligatorio per lui recuperare ([98]), e questo è il mio punto di vista e vale anche per chi perde coscienza.

Vi è divergenza riguardo alla questione se la perdita di coscienza (*igmāʾ*) e la follia invalidino o no il digiuno; alcuni sostengono di sì ed altri di no. Alcuni stabiliscono una distinzione tra lo svenimento prima o dopo l'alba; alcuni affermano che se uno sviene dopo che è trascorsa la maggior parte del giorno, [il digiuno] è ammesso; se invece sviene all'inizio della giornata allora deve recuperare.

Continuazione: la trasposizione. Lo svenimento è uno stato di estinzione, (*fanāʾ*) la follia uno stato di turbamento (*wala)* ([99]). Chiunque abbia questa caratteristica non è ritenuto responsabile (*mukallaf*) e pertanto non deve recuperare. Peraltro, secondo noi recuperare qualcosa è fondamentalmente inconcepibile nella Via. Ogni tempo (*zamān*) ha qualcosa che arriva (*wārid*) ([100]) che gli è particolare e quindi il tempo in cui [il servitore] si trova non ha la proprietà (*ḥukm*) del tempo che è già passato. Quando il tempo è trascorso, è passato anche il suo stato (*ḥāl*) e noi non ci troviamo [più] in esso sì da essere sotto la sua autorità (*sulṭān*). Quanto a ciò che non è avvenuto, non ha potere (*ḥukm*) su di noi.

Se essi [i dottori della Legge] dicono che fa parte della proprietà del tempo presente (*zamān al-ḥāl*), cioè di adesso, recuperare ciò che si doveva fare nel tempo precedente, rispondiamo che [in questo caso il

98 Mantengo qui per semplicità l'espressione di "recupero" comunemente impiegata per tradurre il termine arabo *qaḍāʾ*, anche se per Ibn ʿArabī, come si vedrà poche righe dopo, il significato attribuito a questo termine è diverso.

99 Nel Libro dei termini del linguaggio tecnico (*istilāḥāt*) dei Ṣūfī e nella Questione CLIII del Cap. 73 [II 132.22], Ibn ʿArabī definisce questo termine come "l'eccesso (*ifrāṭ*) dell'emozione enstatica (*waǧd*) per la contemplazione del segreto".

100 Nel Cap. 265 [II 566.15] Ibn ʿArabī definisce *al-wārid* come tutto ciò che arriva al cuore da ogni Nome divino.

servitore] sta adempiendo (*mu'addī*) [e non recuperando] poiché questo è il tempo dell'adempimento di ciò che voi chiamate recupero ([101]). Se è questo che volete dire, allora ciò è accettabile nella Via, ma voi avete chiamato costui "colui che recupera". In realtà il tempo presente non ha alcuna informazione di ciò che è passato né di ciò che verrà: esso si trova tra due estremi di non esistenza [il passato ed il futuro] e non ha scienza del passato, né di ciò che è avvenuto in esso, né di ciò che il servitore ha mancato di fare in esso ([102]). Ciò che apporta il tempo presente può

101 I termini "*adā'*" e "*qaḍā'*" hanno in comune il significato di esecuzione, compimento e di adempimento di un impegno, ma nel linguaggio giuridico hanno talora assunto due sensi opposti: il primo termine viene impiegato per indicare l'esecuzione di un obbligo rituale al momento prescritto, mentre il secondo viene impiegato da alcuni dottori della Legge per indicare l'esecuzione di un obbligo rituale in un momento diverso da quello prescritto, se si è omesso o non si è potuto adempierlo nei tempi previsti, assumendo quindi il senso di "recupero". Ibn ʿArabī, pur riconoscendo la distinzione dei due termini ed applicandola in certe situazioni, non condivide il significato estensivo di "recupero" attribuito da alcuni dottori della Legge al secondo termine. Il tema era stato già da lui affrontato nel Cap. 69 nella sezione sul "recupero" della *ṣalāt* [I 477.28] ove aveva precisato: "Ciò che io sostengo è che colui che si dimentica e colui che dorme sono tenuti a fare (*adā'*) la *ṣalāt* che non hanno fatto perché dormivano o si sono dimenticati [e non a recuperarla]. Se i dottori della Legge intendono per "*qaḍā'*" l'obbligo della *ṣalāt* – così come intendono il suo adempimento (*adā'*) [nel tempo noto] – sostengo anch'io quanto dicono. Se con ciò intendono distinguere tra chi la fa al momento noto, prescritto per chi è sveglio, ed il farla nel momento in cui chi si è dimenticato ricorda e chi dorme si risveglia, chiamando ciò "*qaḍā'*", non c'è inconveniente. Ma se intendono con questo termine qualcosa di diverso da ciò che abbiamo menzionato e che colui che la fa non sta adempiendo (*adā'*) alla *ṣalāt* e che la sta facendo in un momento diverso da quello dovuto, diversamente da ciò che abbiamo menzionato, non sono d'accordo. Colui che si dimentica e colui che dorme non sono tenuti a quella *ṣalāt* nello stato della loro dimenticanza e del loro sonno, e quello non è il momento prescritto per loro, in quanto Allah "non impone ad un'anima se non ciò di cui è capace" (Cor. II-286). Se il Legislatore non avesse imposto un momento a colui che dimentica ed a colui che dorme, coincidente con il ricordo ed il risveglio, quella *ṣalāt* decadrebbe per loro". Per Ibn ʿArabī la *ṣalāt* fatta al risveglio non è il "recupero" di quella non fatta durante il tempo del sonno, ma l'osservanza di un obbligo che diventa imperativo solo al momento del risveglio: solo nel caso si ritardi volontariamente l'adempimento dell'obbligo il termine "*qaḍā'*" assume il significato di recupero.

102 Nel "*La vie traditionnelle c'est la sincerité*" lo Šayḫ at-Tādilī scriveva: «Le temps est une épée, si on ne le coupe par la Vérité (*al-ḥaqq*), il coupe par le faux (*al-bāṭil*) ! Tous les temps sont mis en gage pour leur raison d'être.Car les temps sont au nombre de trois: «Le passé, et c'est ce que tu as vécu; le présent, et c'est ce que tu occupes par ce qu'il te réclame; et l'avenir: il t'est caché, ne t'en occupe donc pas !». Celui qui s'absorbe dans le passé et l'avenir perd le temps dont on lui demandera compte, le présent, qui ne se remplace pas. Si tu veux accomplir plus tard ce qui a péri pour toi alors, le moment que tu

assomigliare a ciò che ha apportato il tempo passato nella forma, ma non nella realtà essenziale. La *ṣalāt* del pomeriggio (*ʿaṣr*) nel tempo dello stato esistente [cioè il presente] assomiglia alla *ṣalāt* del mezzogiorno (*ẓuhr*), che faceva parte del tempo passato, in tutti i suoi stati, tanto che sembra essere quella, ma è noto che il regime giuridico (*ḥukm*) del pomeriggio non è quello del mezzogiorno. Se noi vedessimo una persona che è solita fare le *ṣalāt* al momento giusto, e questa avesse dimenticato di fare [la *ṣalāt*] del mezzogiorno o avesse dormito fino al sopraggiungere del tempo del [la *ṣalāt* del] pomeriggio, ed in quel momento la vedessimo fare le quattro [*rakaʿāt* della *ṣalāt*] del mezzogiorno, riterremmo che egli stia facendo la *ṣalāt* del pomeriggio, per la grande somiglianza che c'è tra le due: ma l'una non è l'altra.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA MODALITÀ DI RECUPERO PER CHI INTERROMPE IL DIGIUNO IN RAMAḌĀN

Alcuni dottori della Legge impongono di recuperarli nella successione con cui dovevano essere fatti; altri non considerano ciò obbligatorio. Alcuni di loro sostengono che si può scegliere ed alcuni lo raccomandano, ma la maggioranza concorda sul fatto che non sia obbligatorio.

Continuazione: la trasposizione. Quando subentra il momento dell'obbligo, che ha un tempo ampio, il Nome "il Primo" richiede l'osservanza da parte di colui che è soggetto all'obbligo. Quando la persona soggetta non lo osserva e rimanda l'atto fino al termine del

auras choisi pour t'acquitter te querellera et te dira: «Moi, je n'ai pas été créé pour rien. Vois un autre moment de loisir. Si tu le trouves, accomplis ce que tu dois ! Mais tu ne le trouveras pas». On dit pour cela: «Le temps, c'est ce que tu vis dans le présent. Il n'est ni passé, ni à venir». Analogamente, Ibn ʿArabī, nel Cap. 70 [I 554.27], precisa: "l'uomo è figlio del suo momento (*waqt*), non del suo tempo passato, né di quello futuro; anche se egli fa dei propositi per il futuro ed esprime dei desideri [irrealizzabili] (*yatamannā*) per il passato, tutto ciò avviene nel tempo presente. Egli quindi dipende dal momento [presente], non dal passato, né dal futuro". Per Ibn ʿArabī il tempo (*zamān*) non è una realtà esistente (*amr wuǧūdī*), ma solo una realtà immaginata (*amr mutawahham*); la creazione è rinnovata ad ogni istante e solo il momento presente esiste.

tempo, il Nome "l'Ultimo" la riceve (*talaqqā*). Quindi, la persona soggetta all'obbligo, nell'adempierlo [al termine del tempo] sta recuperando (*qāḍī*) in rapporto al Nome "il Primo". Se avesse compiuto [il digiuno] all'inizio del tempo si sarebbe detto che egli avesse adempito [l'obbligo] senza alcun dubbio o ambiguità; egli invece è adempiente (*mu'addī*) in rapporto al Nome "l'Ultimo".

Quando il viaggiatore in digiuno o colui che è malato rompono il digiuno, essi sono obbligati a digiunare un numero equivalente di giorni al di fuori di Ramaḍān. Si tratta di un obbligo che ha un ampio tempo di soddisfazione, dal secondo giorno di Šawwāl fino alla fine della sua vita o fino a Šaʿbān di quell'anno. Il Nome "il Primo" lo riceve nel secondo giorno di Šawwāl: se egli digiuna in quel giorno egli sta adempiendo [l'obbligo] senza dubbio o ambiguità, se invece lo rimanda ad un altro momento egli lo adempie sotto un aspetto e recupera sotto un altro aspetto. Non c'è dubbio che egli è adempiente quando fa quello in successione all'inizio del suo tempo; se invece non lo fa in successione sta recuperando.

Chiunque considera la brevità dell'attesa e l'ignoranza del termine, rende ciò obbligatorio. Chi considera che il tempo è ampio consente la scelta. Chi considera la precauzione (*iḥṭiyāt*) lo raccomanda. Ognuno di questi stati (*aḥwāl*) ha un Nome divino la cui autorità (*ḥukm*) non va al di là di quello stato. L'essere contingente (*kawn*) è in pugno (*qabḍa)* ai Nomi divini, che dispongono di lui in due modi: secondo le loro realtà essenziali e secondo la predisposizione degli esseri contingenti nei loro confronti: devono esservi le due cose per chi è dotato di due occhi ([103]). Gli attributi propri, per i Nomi e per altro che i Nomi, non cambiano:

103 Nel Cap. 375 [III 470.31] Ibn ʿArabī spiega: "Ci è stato insegnato che vi sono due occhi, come ha detto l'Altissimo: "Non gli abbiamo forse dato due occhi?" (Cor. XC-8). Un occhio è quello con cui è percepito chi è soggetto a trasmutazione [o cambiamento] (*taḥawwul*), mentre l'altro è quello con cui è percepita la trasmutazione stessa. Si tratta di due vie distinte che il Vero ha mostrato al possessore dei due occhi dicendo: "Non lo abbiamo guidato su due alti sentieri (*naǧdāyn*)?" (Cor. XC-10) […] Ogni occhio ha una via: sappi dunque chi vedi e cosa vedi. Per questo è corretta [l'affermazione]: "Non hai scagliato quando hai scagliato, ma è Allah che ha scagliato" (Cor. VIII-17). L'occhio con cui percepisci che lo scagliare appartiene ad Allah è diverso dall'occhio con cui percepisci che lo scagliare appartiene a Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Sappi dunque che hai due occhi, se sei dotato di scienza. Allora saprai per certo che Colui che scaglia è Allah nella forma corporea Muḥammadiana".

quindi comprendi quello e realizzalo. Sarai felice, se Allah, l'Altissimo, vuole.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI NON RECUPERA I DIGIUNI DI RAMAḌĀN FINCHÉ NON ARRIVA IL RAMAḌĀN SUCCESSIVO

Vi è divergenza tra i dottori della Legge riguardo a costui. Alcuni sostengono che egli deve recuperare e fare l'espiazione (*kaffāra)*. Altri dicono che è solo tenuto al recupero ma non all'espiazione. Questo è il mio punto di vista.

Continuazione: la trasposizione. Le stazioni spirituali (*maqāmāt*) hanno molteplici e differenti aspetti, e talvolta colui che percorre la Via può trascurare il loro regime (*ḥukm*) riguardo ad uno degli aspetti delle cose con cui esse sono connesse. Per esempio, lo scrupolo (*waraʿ*) ha giurisdizione in molti aspetti: il cibo, le bevande, il vestiario, il prendere, l'ascoltare, il correre, il toccare e l'odorare. Venne portato a ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb del muschio dal bottino prima di dividerlo affinché lo ispezionasse. Egli, per scrupolo, tenne il suo naso in modo tale da non sentire alcun profumo **[616]** rispetto agli altri musulmani prima che venisse diviso. Gli venne chiesto il motivo ed egli rispose: "C'è un beneficio in questo per il suo odore" ([104]). La situazione è analoga per lo scrupolo riguardo alle relazioni ed ai Nomi.

Se a colui che percorre la Via sfugge uno degli aspetti delle cose connesse con una simile stazione spirituale, si trasferisce ad un'altra stazione e rimane con lui un resto (*baqiyya)* della proprietà (*ḥukm*) di quella stazione da cui egli si è trasferito. Quando si determina per lui la necessità di mettere in opera [la proprietà della stazione precedente] in un altro momento, per una situazione che lo esige, si tratti di cibo o di altro, egli si ricorda di ciò che gli è sfuggito in precedenza di essa. Alcuni di noi sostengono che in questo caso egli è tenuto all'espiazione (*kaffāra)*, che consiste nel pentimento per ciò che aveva trascurato nella sua negligenza e nel chiedere perdono. Altri di noi sostengono che non è

104 Questo episodio è riportato anche nell'Epistola di al-Qušayrī, nel capitolo dedicato allo scrupolo.

tenuto all'espiazione, perché egli non lo ha fatto deliberatamente e non intendeva offendere il precetto sacro (*huruma)*, trovando come scusante per quello una [sua] interpretazione della questione o una negligenza. Secondo alcuni di loro l'uomo è punito per le negligenze commesse in questa Via, e questo è il motivo per cui essi esigono l'espiazione; altri ritengono che egli non debba essere punito per le negligenze e non esigono l'espiazione da parte sua.

Tutti però sono d'accordo che egli deve recuperare. La forma con cui si realizza il recupero è che quando qualcuno gli sottrae qualcosa che non gli è consentito prendere da lui, si tratti di reputazione, di ricchezze o di un connotato corporeo (*aṯar badanī*), mediante l'offesa (*ǧara)* o altro, egli lo deve perdonare per quello che [l'altro] gli ha sottratto. Egli [colui che percorre la Via] quindi lo perdona ed agisce bene, e non biasima [o cerca una punizione per] ogni azione ingiusta perpetrata da altri nei suoi confronti e che non sarebbe stata compiuta se l'altro avesse avuto scrupolo. Questa è la forma del recupero. Poi egli esamina tutti gli aspetti connessi con quella stazione per quanto è possibile, sì da non lasciarne fuori alcuno. Rifletti su questa questione: si tratta di una delle questioni più benefiche nella Via di Allah.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI MUORE DOVENDO FARE ANCORA DEI DIGIUNI

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che il suo prossimo (*walī*) deve digiunare al posto suo; altri sostengono che nessuno può digiunare per un altro. Vi è comunque divergenza tra coloro che sostengono queste cose: alcuni dicono che [il prossimo] deve dar da mangiare [a un povero] al posto suo, altri che egli non deve né dar da mangiare né digiunare al posto suo a meno che colui che è morto non avesse espresso una volontà in tal senso. Alcuni sostengono che egli deve digiunare, e se non è in grado di farlo, dar da mangiare [a un povero]. Alcuni stabiliscono una distinzione tra il voto [di digiunare] ed il digiuno obbligatorio e sostengono che il prossimo debba digiunare per il voto ma non per il digiuno obbligatorio.

Continuazione: la trasposizione. Allah, l'Altissimo, ha detto: "Allah è Colui che è vicino (*walī*) ai credenti" (Cor. III-68) e "il Profeta è più vicino ai credenti delle loro anime" (Cor. XXXIII-6). Il Maestro del discepolo (*murīd*) che riceve una istruzione iniziatica (*tarbiya)* lo ha ritenuto degno e gli ha assegnato una specifica invocazione (*ḏikr*) per mezzo della quale possa realizzare una particolare condizione spirituale ed una specifica stazione spirituale, ma succede che [il discepolo] muoia prima di realizzarla. Alcuni di noi ritengono che poiché il Maestro è il suo prossimo (*walī*) – e la morte ha interferito tra lui [il discepolo] e quella stazione spirituale, che, se fosse stata attualizzata da lui gli avrebbe conferito la dimora (*manzila)* divina che spetta al suo possessore – il Maestro si mette a compiere, al posto del discepolo che è morto, l'opera che porterà a quella stazione. Quando l'ha compiuta pienamente, allora "richiama [alla coscienza]" (*aḥḍara*) ([105]) quella persona defunta, rappresentandola nella sua immaginazione (*ḫayāl*) nella forma che aveva, riveste quella forma rappresentata con l'opera che ha compiuto e chiede ad Allah di farla restare con lei. Allora l'anima (*nafs*) [o il sé] di quella persona defunta attualizza quella stazione nei suoi aspetti più completi come grazia e favore da parte di Allah, ed "Allah è Colui che possiede la Grazia immensa" (Cor. II-105, III-74, VIII-29, ecc.).

Questo era il punto di vista del nostro Maestro Abū Yaʿqūb Yūsuf ibn Yaḫlaf al-Kūmī ([106]). Egli fu l'unico dei miei Maestri che mi abbia inculcato la disciplina iniziatica (*riyāḍa)*; egli mi ha aiutato nella disciplina iniziatica ed io l'ho aiutato nei suoi stati enstatici (*mawāǧīd*). Per me egli era sia istruttore spirituale (*ustāḏ*) che discepolo ed io ero lo stesso per lui; la gente si stupiva e nessuno capiva la ragione di ciò. Questo successe nell'anno 586 [dall'Egira]; l'apertura spirituale (*fatḥ*) nel mio caso aveva preceduto la disciplina iniziatica, e questa è una stazione spirituale di pericolo (*ḫatar*). Allah mi fece ottenere la disciplina tramite quel Maestro, che Allah lo ricompensi da parte mia con tutto il bene.

105 Non si tratta qui della evocazione magica dell'*ob*, a cui fa accenno René Guénon ne "*L'erreur spirite*", a pag.114, riferendosi al caso biblico del profeta Samuele. Richiamare ha qui il senso del francese «rappeler», cioè di ricordare, richiamare alla coscienza.

106 Questo Maestro è il secondo che Ibn ʿArabī menziona nella sua *Epistola della Santità* (*risālat al-quds*), dopo Abū l-ʿAbbās al ʿUryabī, che fu il primo Maestro che incontrò [fisicamente] nella Via di Allah. Al-Kūmī era stato discepolo di Abū Madyan, che diceva di lui che era simile al porto sicuro per la nave, e, secondo quanto riporta Ibn ʿArabī, seguiva la via dei Malāmiyya.

Qualcuno della Gente di Allah sostiene che nessuno può sostituire un altro nell'opera; piuttosto egli deve chiedere ad Allah quello per lui mediante la sua energia interiore (*himma)* ([107]) e la sua preghiera (*duʿā'*). Vi è un accordo generale su questo punto, ma quest'ultima situazione si verifica molto raramente. Questa è la trasposizione di colui che sostiene che nessuno digiuna al posto di un altro e la trasposizione di colui che sostiene che il suo prossimo digiuna per lui.

C'è poi chi sostiene che il prossimo non debba digiunare o dar da mangiare [a un povero] a meno che il defunto non abbia lasciato disposizioni in tal senso. Questo succede quando il discepolo sta morendo e dice al Maestro: "Dammi una parte della tua energia interiore ed una parte della tua opera. Forse così Allah mi darà ciò in cui spero" Se il discepolo si comporta così, ha un cattivo *adab* con il suo Maestro poiché cerca di usarlo per se stesso e sospetta che il Maestro possa dimenticare il discepolo.

Il fondamento di quello è che un uomo [Rabīʿa ibn Kaʿb] aveva chiesto all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, di chiedere per lui al suo Signore di essere suo compagno in Paradiso. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli rispose: "Aiutami a realizzarlo tu stesso, facendo molte prosternazioni" ([108]), richiamando la sua attenzione sul [la necessità di] perseguire lui stesso il risultato e sulla sua cattiva educazione (*adab*) nei suoi confronti.

107 Nel Cap. 229 [II 526.22], Ibn ʿArabī spiega che questo termine viene usato in tre sensi diversi: *a*) la spoliazione del cuore per [lasciarvi solo] gli oggetti desiderati; *b*) l'inizio della veridicità (*ṣidq*) dell'aspirante; *c*) la concentrazione delle aspirazioni [o delle energie] per garantire la purezza dell'ispirazione (*ilhām*). Le considerazioni fatte da Ibn ʿArabī riguardo alla "*himma*" sono molto complesse, ma è certo che essa designa una forza attiva o efficiente (*quwwa faʿāla)* in grado di determinare effetti sia sul piano esteriore [IbnʿArabī cita una gente chiamata in Africa "*al ʿazzābiyya*" che uccideva per mezzo della "*himma*"] che sul piano interiore. A seconda del contesto ho tradotto il termine con "aspirazione" o con "energia interiore", non con "energia spirituale" come molti traduttori fanno, in quanto in alcuni punti Ibn ʿArabī definisce la "*himma*" come una "*quwwa nafsiyya*", il che sembrerebbe piuttosto deporre per qualcosa di psichico che spirituale, ancorché il termine "*nafsiyya*" possa essere inteso come "personale". La *himma* sembra assimilabile in molti casi alle "*siddhis*" della tradizione indù.

108 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, IV-225, Abū Dā'ūd, V-22, an-Nasā'ī, XII-79, e da Ibn Ḥanbal.

La Via esige che il Maestro non dimentichi la gente del suo tempo, per cui a maggior ragione come potrebbe dimenticare il discepolo devoto al suo servizio (*ḫidma)*? Fa parte della cavalleria spirituale *(futuwwa)* della Gente di questa Via e della loro conoscenza delle anime che quando arriverà il Giorno della Resurrezione e la loro dignità (*ǧāh*) presso Allah sarà manifesta, la gente che avrà fatto loro del male in questo mondo avrà timore di loro, ma i primi per cui essi intercederanno nel Giorno della Resurrezione, prima della punizione, saranno proprio coloro che hanno fatto loro del male. Questo è l'esempio testuale (*naṣṣ*) di Abū Yazīd al-Bisṭāmī ([109]) ed è la nostra posizione dottrinale.

Per coloro che si avranno agito bene verso di essi [gli Intimi] basterà quello; per il loro agire bene (*iḥsān*) essi intercederanno per se stessi presso Allah mediante il bene che essi hanno fatto precedere riguardo a questo Intimo: "La ricompensa del fare il bene (*iḥsān*) è forse diversa dal fare il bene?" (Cor. LV-60).

"Chiunque perdona e fa il bene, la sua ricompensa spetta ad Allah" (Cor. XLII-40): questo riguarda coloro che perdonano gli uomini. Anzi, l'Intimo non dimentica colui che conosce il Maestro, anche se il Maestro non lo conosce, e chiede ad Allah di perdonare e scusare chi lo ha sentito menzionare e poi lo ha maledetto e lo ha biasimato, oppure lo ha lodato nel bene. Io ho gustato **[617]** questo da me stesso, ed il mio Signore, per la lode di Allah, mi ha concesso e mi ha promesso l'intercessione nel Giorno della Resurrezione per tutti coloro che il mio sguardo avrà colto, coloro che conosco e coloro che non conosco. Egli mi ha mostrato ciò in occasione di un grado di contemplazione (*mašhad*), di modo che l'ho visto e gustato in modo certo ([110]).

109 Non sono riuscito a trovare altri riferimenti ad Abū Yazīd riguardanti questo tema, sul quale invece si è espresso lo Šayḫ at-Tādilī ne "*La vie traditionnelle c'est la sincerité*": «Les qualités de caractère du Sûfî font que, quand tu es irrité après lui, il te répondra par l'équanimité; et si tu agis mal envers lui, il te fera du bien, suivant le *hadîth*: «Fais du bien à celui qui t'a fait du mal !». Elles veulent aussi qu'il pardonne à celui qui lui a fait du tort, qu'il s'efforce de renouer les relations d'amitié avec celui qui les a rompues et qu'il agrée les demandes de celui qui a repoussé les siennes. Les qualités de caractère du Sûfî font encore qu'il ne verra (les gens) que d'un œil content» e «Le Sûfî est comme la terre: on rejette sur elle le mauvais, il n'en ressort que le bon. Comme le nuage qui couvre de son ombre soumis et rebelles. Comme la pluie abondante qui arrose les terres, mauvaises et bonnes»

110 Una descrizione più completa di questa visione è fornita da Ibn ʿArabī nel "*Libro*

Questa è anche la posizione dottrinale del nostro Maestro Abū Isḥāq [Ibrāhīm ibn Aḥmad] ibn Ṭārif, uno dei più grandi che abbia conosciuto ([111]). Un giorno mi trovavo nella casa di questo Maestro ad Algesiras, nell'anno 589. Stavo ascoltando ed egli mi diceva: "Fratello mio! Per Allah, nei miei confronti io considero gli altri solo come degli Intimi (*awliyā'*), fino all'ultimo di coloro che mi conoscono" Gli chiesi: "Cosa vuoi dire con ciò, Abū Išāq?" ed egli rispose: "La gente che mi ha visto o che mi ha sentito o parla bene di me oppure dice l'opposto di quello. Chiunque parli bene di me e mi lodi, mi descrive con quello che è il suo attributo; se non fosse che è degno ed è il ricettacolo di quell'attributo, non mi avrebbe descritto per mezzo di esso: secondo me costui è uno degli Intimi di Allah, l'Altissimo. Quanto a colui che parla male di me, anch'egli per me è un Intimo, a cui Allah ha fatto conoscere il mio stato. Egli è dotato di fisiognomia (*firāsa)* e svelamento (*kašf*), e vede per mezzo della Luce di Allah, sì che per me è un Intimo. Per questo, fratello mio, io vedo solo Intimi di Allah".

Egli mi disse questo perché stavamo discutendo riguardo ad un uomo della gente di Ceuta che soleva contrastare questo Maestro con il contrario di ciò che riceveva da lui. Questo è più eccellente di colui che ha solo una buona opinione degli uomini. Egli faceva parte dei Maestri i cui soffi (*anfās*) rendono conto contro di loro ed essi sono puniti per le loro negligenze. Egli morì in conseguenza di un atto di trascuratezza

delle visioni annunciatrici (*kitāb al-mubašširāt*)", pubblicato da Yusūf an-Nabhānī in "*Sa'adāt ad-dārayn fī-ṣ-ṣalāt 'alā sayyid al-kawnayn*" (Beirut, s.d.), pp. 472-478, in cui l'autore riporta 18 visioni avute nel corso della sua vita. Una traduzione francese del brano relativo a questo episodio è stata fatta da Claude Addas in "*Ibn 'Arabī, ou la quête du soufre rouge*", Gallimard, 1989, pagg.109-110. Nella prima edizione delle *Futūḥāt*, Ibn 'Arabī non menzionava la visione, ed il testo era il seguente: "La Via esige che il Maestro non dimentichi la gente del suo tempo, per cui a maggior ragione come potrebbe dimenticare il discepolo che ha istruito? Anzi egli non dimentica chi lo ha salutato anche una sola volta ed ha conosciuto il suo volto, né dimentica presso Allah chi si è sforzato a fargli del male ed ha parlato male di lui, e questo era lo stato spirituale di Abū Yazīd. Non dimentica neppure che tra gli uomini vi è chi conosce il Maestro, malgrado il Maestro non lo conosca, e chiede ad Allah, l'Altissimo, di perdonarlo e di scusare chi ha menzionato il Maestro e lo ha lodato o lo ha maledetto ed ha parlato male di lui, anche se il Maestro non lo conosceva e non aveva mai sentito il suo nome".

111 Questo Maestro è menzionato nella *Epistola della Santità*, a pagg. 141-142 della traduzione di R.W.J. Austin, "*Les Soufis d'Andalousie*", Editions Orientales, 1979.

che abbiamo menzionato ne *La Perla Preziosa* (*ad-durra al-fāḫira)* ([112]), nella sezione dedicata a lui.

Quanto a colui che distingue tra il voto ed il digiuno obbligatorio, Allah ha reso il voto obbligatorio per lui perché egli se lo è imposto, mentre il digiuno prescritto, che è quello [del mese] di Ramaḍān, Allah lo ha reso obbligatorio di Sua iniziativa, senza alcuno intervento da parte del servitore. Poiché il servitore interviene nell'obbligatorietà del voto, con la sua imposizione [a se stesso], il suo prossimo deve digiunare per lui, perché ciò fa parte dell'obbligo che un servitore si è imposto, ed un servitore simile a lui lo sostituisce in quello finché l'obbligo è rispettato. Nel caso del digiuno prescritto di Sua iniziativa, il servitore non interviene nel renderlo obbligatorio. Colui che lo ha reso obbligatorio per lui è Colui che lo ha fatto morire e se lo avesse lasciato in vita egli avrebbe digiunato: "colui che uccide è tenuto a pagare il debito di sangue (*diyya)*" ([113]). Allah, l'Altissimo, ha detto riguardo a colui che parte per l'Egira, per Allah, e la morte lo coglie durante il tragitto: "La sua ricompensa spetta ad Allah [darla]" (Cor. IV-100). Colui che stabilisce una distinzione è dotto (*faqīh*) dell'anima, ha una visione acuta e conosce bene le realtà essenziali: analogamente è per il suo regime (*ḥukm*) nella trasposizione.

112 Egli aveva indicato qualcuno come "l'uomo con il gozzo" e morì della stessa malattia. In quell'occasione il Vero gli aveva detto interiormente: "O Ibrāhīm, conosci forse i Nostri servitori solo dalle loro malattie? Quest'uomo non ha un nome? Ti faremo morire dello stesso male". *La Perla Preziosa*, che conteneva le biografie dei Maestri che Ibn ʿArabī aveva conosciuto in Occidente, venne redatta prima della sua partenza per l'Oriente, ma il manoscritto restò in Occidente e fino ad oggi non è stato trovato. Ibn ʿArabī scrisse poi a Damasco un sunto di quest'opera, di cui esistono alcuni manoscritti anche antichi, dandole lo stesso titolo. L'*Epistola della Santità* venne redatta alla Mecca nell'anno 600 dall'Egira, cioè due anni dopo l'inizio della prima redazione delle *Futūḥāt*.

113 Cfr. gli *aḥādīṯ* riportati da al-Buḫārī, LXXXVII, Muslim, XXVIII, Abū Dāʾūd, XXXVIII, at-Tirmiḏī, XIV, e nei capitoli sul prezzo del sangue nelle restanti raccolte canoniche.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SU CIÒ CHE È RICHIESTO ALLA DONNA GRAVIDA (*ḤĀMIL*) ED ALLA NUTRICE (*MURḌIʿ*) QUANDO ROMPONO IL DIGIUNO

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che esse debbono dar da mangiare [a un povero] ma non devono recuperare, e questo è ciò che sostengo anch'io, poiché questo è il testo del Corano e per me il versetto [Cor. II-184] è stato oggetto di specificazione e non di abrogazione: esso concerne la donna gravida e la nutrice, il vecchio (*šayḫ*) e l'incapace (*ʿaǧūz*). Alcuni sostengono che esse devono solo recuperare e non devono dar da mangiare [a un povero], mentre altri sostengono che debbono fare entrambe le cose. Alcuni sostengono che la donna gravida è tenuta a recuperare e non a dar da mangiare, mentre la nutrice è tenuta sia al recupero che a dar da mangiare [a un povero]. Il nutrimento consiste in un *mudd* [di frumento] al giorno, oppure nel prendere una manciata e dar da mangiare come si è soliti fare in casa.

Continuazione: la trasposizione. La donna gravida corrisponde a colui che è dominato dallo stato (*ḥāl*), mentre la nutrice corrisponde a colui che si sforza per qualcun altro: ad entrambi è specificamente correlato uno dei diritti di Allah. Colui che considera che il debito (*dayn*) venga prima del lascito (*waṣiyya)*, pone il diritto dell'altro prima del diritto di Allah, per la tangibilità del bisogno (*ḥāǧa)*: ciò è la proprietà (*ḥukm*) del momento. Colui che pone il diritto di Allah prima del diritto dell'altro e considera che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto che "il diritto di Allah ha più diritto di essere soddisfatto" ([114]), e considera che Allah ha posto nel Corano il lascito prima del debito, nel versetto delle eredità, pone per primo il diritto di Allah. Questa è la mia posizione. Allah, l'Altissimo, ha detto: "[…] dopo un lascito che fa o un debito" (Cor. IV-12). Io ritengo che se il diritto dei creditori non è soddisfatto, ciò che resta di dovuto a loro della proprietà del defunto viene loro pagato dal Sultano attingendo alle *sadaqāt* depositate nel Tesoro pubblico: essi infatti sono una delle otto

114 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-22, e da Ibn Māǧa, VII-51. La variante "Invero il debito (*dayn*) di Allah ha più diritto di essere soddisfatto" è riportata da al-Buḫārī, XXIV-18, XXX-42, e da Muslim, XIII-154 e 155.

categorie [di beneficiari]. Colui che ha un credito (*dayn*) ([115]) ha qualcosa che deve ritornare a lui nel suo credito; il lascito non è così. Quindi la persona giusta deve dare senza dubbio la precedenza a quello.

Quanto alla nutrice, anche se [si sforza] per l'altro, il diritto dell'altro è uno dei diritti di Allah, poiché Allah ha stabilito che debba essere soddisfatto.

Colui che ha uno stato [e che corrisponde alla donna gravida] non si trova in uno dei diritti di Allah, perché non è responsabile nel momento dello stato. La nutrice è simile a colui che si sforza per il diritto di un altro, ed egli è nel diritto di Allah, sicché egli sta facendo qualcosa che è stato legalmente prescritto per lui.

Dopo questo chiarimento ed esposizione, lasciamo che tu stesso rifletta su chi debba recuperare e nutrire l'indigente, o una sola delle due opzioni, tra coloro che abbiamo menzionato.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL VECCHIO E DELL'INCAPACE

Vi è accordo tra i dottori della Legge sul fatto che se essi non sono in grado di digiunare, non sono tenuti a farlo. Vi è invece divergenza se essi debbano o meno dar da mangiare [a un povero] nel caso rompano il digiuno: alcuni sono di parere positivo altri di parere negativo. Da parte mia sostengo che essi non sono tenuti a dar da mangiare, malgrado sia desiderabile che lo facciano. Io sostengo che dar da mangiare è prescritto se uno ha la capacità di digiunare; se non ha quella capacità, allora l'obbligo è rimosso per lui in quello. Non è previsto dalla Legge tradizionale che chi è in questa condizione di incapacità debba dar da mangiare. Invero Allah non impone ad un'anima se non ciò che è capace di fare ed Egli non ha imposto che essa dia da mangiare; se l'avesse reso obbligatorio, malgrado l'incapacità di digiunare, noi non ci discosteremmo e sarebbe quella la nostra posizione dottrinale.

115 Il termine "*dayn*" ha il duplice significato di debito e di credito, trattandosi dell'oggetto che accomuna il creditore ed il debitore.

Continuazione: la trasposizione. Per colui il cui grado di contemplazione (*mašhad*) è di non avere potere (*qudra)*, come coloro che sono simili a noi, o che sostiene che il potere contingente (*ḥādiṯa)* non ha effetto nel far esistere l'oggetto del potere ed il cui grado di contemplazione è che il digiuno appartiene ad Allah, decade il regime del recupero e del dar da mangiare. Allah ha detto: "Egli nutre e non è nutrito" (Cor. VI-14), ed ha detto, confermando la veridicità del Suo amico intimo [Abramo], "[Colui] che mi nutre" (Cor. XXVI-79), confermando ciò che diceva e non refutandolo. Il dar da mangiare è un sostituto per un obbligo che egli è capace di osservare; se non c'è obbligo non c'è sostituzione, quindi non c'è da nutrire.

La recitazione permanente (*hiǧǧīr*) ([116]) del possessore di questa stazione spirituale è: "Non c'è forza se non per Allah". **[618]** Egli non ha accesso a "è a Te che noi chiediamo aiuto" (Cor. I-5), né alla "*nūn*" di "*naf'alu* (noi facciamo)", né alla "*alif*" di "*af'alu* (io faccio)". Di queste quattro lettere servili (*zawā'id*) ([117]) egli possiede la "*tā'*" con i punti diacritici in alto di "*taf'alu* (tu fai)" per il pronome di seconda persona, e la "*yā'*" con i punti diacritici in basso di "*yaf'alu* (egli fa)" per il pronome di terza persona. Sappi ciò! La riuscita è per Allah.

116 Il termine *hiǧǧīr* o *haǧīr* viene impiegato da Ibn 'Arabī per indicare "lo *ḏikr* da cui il servitore è inseparabile, quale che esso sia, ed ogni *ḏikr* ha un efficacia che non appartiene ad un altro *ḏikr*" [Cap. 464 (IV 88.31)]. Nel Cap. 490 [IV 127.25] egli precisa anche che: "non c'è profitto nello *hiǧǧīr* se il suo possessore non ottiene un'apertura spirituale (*fatḥ*), e se vedi qualcuno praticare uno *hiǧǧīr* senza ottenere un'apertura, sappi che il suo *hiǧǧīr* è recitato con la lingua della sua esteriorità senza che ad esso corrisponda una recitazione della lingua della sua interiorità".

117 Le lettere servili sono consonanti che vengono aggiunte alle lettere della radice di un nome o di un verbo per infletterne il significato principale; esse sono otto e sono costituite dalle lettere che compongono la frase mnemonica "*anta Mūsā* (tu sei Mosé)". Le quattro lettere qui citate da Ibn 'Arabī sono quelle che vengono rispettivamente premesse alla radice verbale per indicare l'agente come prima persona plurale e singolare, come seconda persona e come terza persona.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SU COLUI CHE HA DELIBERATAMENTE RAPPORTI SESSUALI DURANTE RAMAḌĀN

Vi è accordo [tra i dottori della Legge] sul fatto che egli sia tenuto sia al recupero che all'espiazione. È detto [anche] che egli è tenuto solo al recupero, poiché l'espiazione per quello non è un dovere assoluto (*ʿazma)*, per l'evidenza circostanziale (*qarāʾin al-aḥwāl*), in quanto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non gli ha ordinato di digiunare ([118]) necessariamente in mancanza dell'affrancamento [di uno schiavo] o del dare da mangiare [a 60 poveri], essendo egli in buona salute. Se egli fosse stato malato gli avrebbe detto: "Quando stai bene allora digiuna". Alcuni sostengono che egli è tenuto solo all'espiazione e non al recupero. Io sostengo che egli non deve recuperare ([119]) e che l'espiazione è raccomandata per lui se è capace di quello. Allah è più Sapiente riguardo al Suo giudizio su quello.

Continuazione: la trasposizione. I due poteri si trovano insieme (*yağtamiʿāni*) per dare esistenza ad un possibile da un possibile ([120]), riguardo a ciò che è attribuito al servitore di quello, e quindi si impone a lui il recupero, che consiste nel ricondurre ciò al potere (*iqtidār*) divino, e l'espiazione, velando quel potere attribuito al servitore nell'atto a tutti coloro la cui intelligenza non riesce a riconoscere quello, mediante l'affrancamento di una persona dalla schiavitù o in modo incondizionato (*muṭlaqan*) o in modo condizionato (*muqayyadan*).

118 Non si tratta qui del digiuno di recupero, bensì del digiuno di espiazione, la cui durata è di due mesi.

119 Ho verificato il testo in quattro diverse edizioni, e sono tutte concordanti. D'altronde Ibn ʿArabī ribadisce la sua posizione nella sezione di chi mangia o beve deliberatamente.

120 In questo mondo l'accoppiamento è finalizzato alla procreazione, mentre nel Paradiso è solo per desiderio (*šahwa)*. Nel Cap. 270 [II 574.3], Ibn ʿArabī, parlando del Polo, precisa: "Egli non desidera il matrimonio per la discendenza, ma solo per l'appetito. Egli ha presente in sé la procreazione per conformarsi ad un ordine della Legge, mentre la procreazione in questo è una faccenda di natura, al fine di preservare la specie in questa dimora. L'unione matrimoniale (*nikāḥ*) del possessore di questa stazione è come l'unione matrimoniale della gente del Paradiso, solo per desiderio, poiché è una delle più grandi teofanie".

Se egli la affranca dalla schiavitù in modo incondizionato, pone se stesso in uno stato in cui il Vero è la sua essenza (*ʿayn*) [o: lui stesso] nelle sue facoltà e membra per mezzo delle quali egli è distinto [in quanto uomo] dalle altre specie nella forma e nella definizione. Quando è in questo stato e questo è il suo attributo caratteristico (*naʿt*), allora egli è signore (*sayyid*) e la sua servitù lo abbandona in modo incondizionato perché qui la servitù se ne è andata, in quanto la cosa non può appartenere a se stessa: essa è essa (*huwa huwa*) ([121]). Abū Yazīd realizzando questa stazione recitò in modo allusivo: "Io sono Allah, non c'è altro Dio al di fuori di Me, quindi adorateMi" ([122]); questo è quanto Allah rivelò a Mosé [cfr. Cor. XX-12] ed è un discorso rivolto a tutte le creature.

Quanto al caso in cui il servitore è [affrancato in modo] condizionato, si tratta del fatto che egli affranca se stesso dal vincolo dell'essere contingente (*kawn*), così che egli è libero dall'altro, ma è servitore di Allah. Non è possibile che la nostra servitù nei confronti di Allah venga rimossa e che si diventi liberi, poiché si tratta di un attributo essenziale [per il servitore]: non è possibile per noi essere affrancati da essa in questo stato, non nel primo stato. Egli ha richiamato l'attenzione su quello con il Suo detto, l'Altissimo: "Dì: *Allahumma*, Padrone del Regno (*Mālik al-mulk*)" (Cor. III-26), e lo ha chiamato Regno per rendere valido per Lui il Nome di Padrone; non ha detto: "Padrone del Mondo (*ʿālam*)". Egli ha anche detto, nel linguaggio dell'allusione e della realizzazione (*taḥqīq*): "Dì: mi rifugio nel Signore degli uomini, il Re degli uomini" (Cor. CXIV-1 e 2). Sotto il profilo della realizzazione, poiché Egli li ha chiamati uomini (*nās*) e non li ha chiamati con un nome che avrebbe comportato che essi fossero veramente (*ḥaqqan*), ha correlato Se stesso a loro per mezzo del Nome "il Re". Sotto il profilo dell'allusione, [il nome "uomini (*nās*)"] è un participio attivo derivato da "dimenticanza (*nisyān*)" e reso determinato dall'articolo *al*, perché egli ha dimenticato che Il Vero è il suo udito, la sua vista e tutte le sue facoltà, nello stato (*ḥāl*) in cui egli è tutto luce.

121 In arabo il termine "cosa" è di genere maschile, e l'espressione che ho dovuto tradurre "essa è essa" potrebbe anche leggersi "Lui è Lui".

122 Rūzbiḥān al-Baqlī aš-Šīrāzī ha riportato la seguente frase di Abū Yazīd: "Il mio "Io sono (*anā*)" non è "io sono", poiché io sono Lui (*anā huwa*) ed io sono "Lui è Lui (*anā huwa huwa*)"". Citato da Carl W. Ernst in "*Words of ecstasy in Sufism*", SUNY Press, 1985, pag.26.

Questa è la stazione spirituale in cui l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, chiese al suo Signore di stabilirlo per sempre. Egli disse: "Fammi [essere] luce" ([123]). Uno dei Nomi di Allah è "la Luce", anzi Egli è la Luce per lo *ḥadīṯ* autentico che afferma: "[È] Luce! Come faccio a vederLo (*nūr annā arā-hu*)?" ([124]). Alcuni trasmettitori lo leggono in modo errato e dicono: "Io L'ho visto [come] Luminoso (*nūrānī arā-hu*)" ([125]) sì che da questa errata lettura risulta un significato inventato. Quando Egli fa del Suo servitore una luce, il Vero vede in lui e da lui, nel qual caso Egli è solo luminoso: [in realtà] Egli è Luce nella Sua Essenza, e luminoso nel servitore. Comprendi ciò che abbiamo detto.

Poiché colui che dimentica non ricorda questo stato, in cui [in realtà] si trova, ed è noncurante di esso, il Vero Si rivolge a lui ricordandoglielo nel Corano, per mezzo della cui recitazione noi Lo adoriamo, "affinché essi possano riflettere sui suoi versetti e coloro che sono dotati di visione interiore possano ricordare" (Cor. XXXVIII-29) ciò che hanno dimenticato. Questo ti dimostra che essi avevano in precedenza scienza della "realtà della permanenza (*šay'iyyat aṯ-ṯubūt*)" ([126]) e dell'aver fatto il patto (*ʿahd*) [primordiale].

123 Si tratta della parte conclusiva della invocazione: "*Allahumma*, poni nel mio cuore una luce, nel mio udito una luce, nella mia vista una luce, sulla mia mano destra una luce, sulla mia mano sinistra una luce, davanti a me una luce, dietro di me una luce, sopra di me una luce, sotto di me una luce, ed assegna una luce per me", riportata da al-Buḫārī, LXXX-9, Muslim, VI-181, 187 e 189, Abū Dā'ūd, V-26, at-Tirmiḏī, e da Ibn Ḥanbal. Solo nella versione riportata da Ibn Ḥanbal l'invocazione si conclude con l'espressione citata da Ibn ʿArabī.

124 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, I-290, at-Tirmiḏī, XLIV ad Sūra LIII-7, e da Ibn Ḥanbal.

125 L'errore consiste nel trasferire il segno di raddoppiamento consonantico, o *tašdīd*, dalla *nūn* alla *yā'*.

126 Il termine «realtà» serve qui a tradurre l'espressione «*šay'iyya*», in quanto derivato dal latino «*res*», «cosa», come a sua volta l'espressione araba deriva da «*šay'un*», «cosa», ma sarebbe preferibile tradurre «realtà della cosa» per non confonderla con la Realtà intesa in senso metafisico. Muḥyīddīn ibn ʿArabī distingue due gradi di «realtà»: la «realtà della permanenza» (*šay'iyyat aṯ-ṯubūt*), corrispondente all'archetipo permanente della cosa, cioè alla possibilità di manifestazione, e la «realtà dell'esistenza» (*šay'iyyat al-wuǧūd*) corrispondente alla cosa in quanto manifestata [Cap.356 (III 254.13) e 360 (III 281.13)]. Tale distinzione deriva dal diverso uso coranico della parola "cosa"; nel versetto: "invero il Nostro dire ad una *cosa*, quando Noi la vogliamo…", l'espressione si riferisce a qualcosa di non ancora manifestato, ma che ciò nonostante viene denominato "cosa", mentre nel versetto: "e certo ti avevo modellato prima, e non eri alcuna *cosa*" (Cor.XIX-9), l'espressione si riferisce alla realtà manifestata. Il verbo "*ḫalaqa*", qui

Quanto al dar da mangiare [a 60 poveri] nell'espiazione, il cibo è una causa occasionale (*sabab*) di preservazione della vita per colui che lo ottiene. Colui che dà da mangiare è caratterizzato dalla qualità del Nome "Colui che vivifica (*al-muḥyī*)", perché aveva fatto morire, con ciò che aveva fatto, un atto di adorazione che non ha simile e che gli era imposto. Nel suo rapporto sessuale durante il digiuno era caratterizzato dalla qualità di "Colui che fa morire (*al-mumīt*), poiché l'aveva fatto intenzionalmente. Per questo gli viene ingiunto di dar da mangiare in modo da manifestare il Nome opposto, cioè "Colui che vivifica": comprendi dunque!

Quanto al digiuno compensatorio di due mesi per espiazione, per i Muḥammadiani il mese (*šahr*) designa il completamento (*istīfāʾ*) del percorso della Luna attraverso le mansioni determinate e quello è il percorso dell'anima attraverso le dimore divine. Nel primo mese egli compie il percorso per se stesso [o per mezzo della sua anima] in modo da consolidare nella sua anima la Signoria del suo Creatore su di lui; nell'altro mese egli compie il percorso per mezzo del suo Signore, poiché "Egli è il suo piede con cui cammina", in quanto il Vero è tutte le sue membra e facoltà: è per mezzo delle sue facoltà che egli attraversa queste dimore ed il Vero è identico alle sue facoltà, quindi egli le attraversa per mezzo del suo Signore, non per se stesso.

Quanto a ciò che colui che aveva compiuto quell'atto ([127]) disse all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando egli gli ordinò di digiunare per espiazione, cioè di essere caratterizzato dall'attributo del Vero, in quanto il digiuno Gli appartiene, egli rispose: "A causa del digiuno sono stato colpito (*min as-ṣawmi utiya ʿalayya*)" ([128]).

tradotto come "modellare", ha infatti per Ibn ʿArabī un duplice significato: da un lato esso si riferisce alla determinazione (*taqdīr*) delle possibilità di manifestazione, la quale precede "logicamente" la creazione in senso stretto, ed a questa accezione corrisponde il versetto in questione, come pure, ancor più chiaramente, il seguente: ".. lo modellò di polvere *poi* gli disse "sii" (*kun*) ed egli fu" (Cor.III-59). Da un altro lato esso si riferisce all'atto di "dare l'esistenza" (*iǧād*), conseguente al Comando (*amr*) divino espresso dalla parola "*kun*", sii, ed in questa accezione viene comunemente tradotto come "creare".

127 Secondo i commentatori delle raccolte canoniche di *ḥadīṯ* si trattava di un compagno di nome Salama ibn Saḫr al-Buyādī.

128 Questa frase non è riportata nelle raccolte canoniche. Il verbo *utiya* può anche essere tradotto "sono stato distrutto"; nello *ḥadīṯ* citato nella nota seguente, il beduino

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rise, ed il suo riso è un segno della leggerezza (*hiffa)* della faccenda. Egli sapeva che era il Vero che aveva fatto dire al suo interlocutore ciò che voleva dire, anche se il beduino stesso lo ignorava. Quando gli disse di fare l'espiazione per mezzo del digiuno era come se gli stesse dicendo: "Sii Vero (*kun ḥaqqan*)", ed all'altro venne fatto dire: "A causa del Vero sono stato colpito. Poiché sono Vero, l'obbligo decade per me" Il Vero non è soggetto all'obbligo. "E perché mi fai restare Vero? Fammi scendere nella servitù e imponimi l'espiazione, che è il velo (*sitr*)", cioè "Non ricordare che tu ti sei ribellato a Me tramite Me"

Questo è il motivo per cui disse al Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Devo darli ad uno più povero di me? Non c'è nessuno tra i suoi due suoli di rocce nere (*lābatay*) [cioè a Medina] più povero di me" ([129]). Egli attribuì a se stesso la perfezione della povertà perché tornava alla servitù dalla sua signoria (*siyāda)*, e quindi la sua umiliazione e povertà erano immense. La continuità della povertà non determina una sofferenza nel povero paragonabile alla sofferenza che prova il ricco quando **[619]** diventa povero: il suo dolore è più intenso ed il suo rimpianto più grande. Egli è come colui che da libero viene fatto prigioniero: egli prova il dolore dell'essere fatto schiavo poiché entra in questo stato da libero.

> *Chi era possessore* (malk) *e diventa proprietà* (milk)
> *raccoglie rovina e muore disfatto*

Lo schiavo di origine, di razza e di nascita, non prova questo. Questo è il motivo per cui disse: "Non c'è nessuno tra i suoi due suoli di rocce nere più povero di me". Allah gli fece dire quello, senza che egli ne fosse consapevole, perché era in accordo con quello che Egli gli aveva fatto dire con l'espressione: "A causa del digiuno sono stato colpito".

---

si rivolse al Profeta dicendo "sono distrutto [o rovinato] (*halaktu*)".

129 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-30 e 31, LI-20, LXIX-13, LXXVIII-68, LXXXIV-3 e 4, Muslim, XIII-81, Abū Dāʾūd, XIV-37, at-Tirmiḏī, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal. Colui che aveva avuto rapporti con sua moglie in digiuno aveva risposto che non era in grado di compiere nessuna delle tre forme di espiazione. In quel momento venne portato al Profeta un cesto di datteri, o di altri commestibili, ed egli lo invitò a darli in *ṣadaqah*, al che il beduino rispose che non c'era nessuno più povero di lui. Allora il Profeta rise e gli disse di portarli alla sua famiglia e di mangiarli.

Considera la Saggezza di Allah nel far fluire queste realtà essenziali [sulle lingue] dei Suoi servitori, senza che essi ne siano consapevoli. In realtà è Lui che parla, non loro. Questo è il regime (*ḥukm*) della espiazione per chi si comporta in questo modo. La lode spetta ad Allah. In questo rientrano tutte le affermazioni che abbiamo riportato riguardo a questa questione, se rifletti su di esse con attenzione. Non c'è bisogno di parlarne ulteriormente, poiché sarebbe una ripetizione, anche se la menzione di queste cose conterrebbe più benefici che quello che abbiamo menzionato, per via delle differenti relazioni; ma questo è quanto basta come trasposizione per questa questione.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI MANGIA O BEVE DELIBERATAMENTE

Alcuni [dottori della Legge] sostengono che egli deve recuperare e che è tenuto all'espiazione che è prevista per i rapporti sessuali. Altri sostengono che non è tenuto ad alcuna espiazione. Io sostengo che egli non deve recuperare e non è tenuto ad alcuna espiazione, poiché non potrà mai recuperare [il digiuno infranto]. Tuttavia dovrebbe fare molti digiuni di obbedienza volontaria, così che la quota obbligatoria [del digiuno] venga completata da quella volontaria. Per noi, gli obblighi di istituzione divina definiti nel tempo, quando il tempo è passato e l'omissione è deliberata, non possono mai essere recuperati: [il servitore] faccia dunque molti atti di obbedienza volontaria corrispondenti ad essi, salvo che nel caso del pellegrinaggio, in quanto, pur essendo connesso ad un particolare momento, è [da fare] una sola volta nella vita, ad eccezione di colui che sostiene la [necessità della] facoltà [di farlo]. [Per costui], quando [il servitore] fa il pellegrinaggio adempie [al suo obbligo], ma è disobbediente nel rimandarlo, pur avendo la facoltà di farlo.

Continuazione: la trasposizione. Mangiare e bere sono un nutrimento, finalizzato al mantenimento della vita di chi mangia e di chi beve per mezzo di questa causa occasionale; la vita di costui è acquisita (*mustafāda)*, come è acquisita la sua esistenza, ed in questo modo il possibile la cui [esistenza] è necessaria per altro si distingue da Colui

che è necessario per Se stesso. Il digiuno appartiene ad Allah, non al servitore, per cui egli non deve recuperarlo e non è tenuto all'espiazione.

Colui che sostiene che l'espiazione (*kaffāra)* è dovuta, esige che la sua stazione sia velata ([130]): il suo regime (*ḥukm*) riguardo alla espiazione è uguale, nella trasposizione, a quello di chi ha avuto rapporti sessuali.

Colui che ritiene che egli deve solo recuperare, sostiene che ciò che gli impone il recupero è il suo essere altro (*gayr*), che è il motivo fondamentale dell'essere soggetto all'osservanza delle norme (*taklīf*), quale il digiuno di Ramaḍān. Egli lo recupera restituendolo a Colui a cui appartiene: il digiuno appartiene al servitore, che appartiene ad Allah. Se qualcuno chiede in prestito (*salaf*) una cosa ad un altro, egli soddisfa quel debito rendendolo a colui a cui spetta, insieme al beneficio che ne ha tratto. Il servitore digiuna avendo preso quello in prestito, perché non possiede la "qualità di non aver bisogno di nutrirsi (*ṣamadāniyya)*" ([131]). Il digiuno è *ṣamadāniyya* ed appartiene ad Allah, non a lui. Sappi ciò!

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI HA RAPPORTI SESSUALI AVENDO DIMENTICATO CHE STA DIGIUNANDO

È detto che egli non deve recuperare e non è tenuto all'espiazione, ed è quello che sostengo io. Altri sostengono che egli deve recuperare ma non è tenuto all'espiazione. Altri infine sostengono che egli è tenuto sia a recuperare che all'espiazione.

Continuazione: la trasposizione. Ciò fa parte del capitolo della Gelosia (*gayra)* divina, poiché il servitore è caratterizzato da ciò che appartiene ad Allah, anche se è qualcosa di prescritto dalla Legge, come il digiuno. Allah gli ha fatto dimenticare che stava digiunando, ponendolo così in una situazione ed uno stato che invalidano il digiuno, per ricordargli che solo Allah è caratterizzato da questa realtà (*ḥaqīqa)*:

130 Le forme verbali *kafara* e *kaffara*, da cui deriva il termine *kaffāra*, espiazione, hanno come significato primario quello di "coprire", "nascondere".

131 Sui molteplici significati di questo termine confrontare le note 15 e 29 della traduzione della parte LVI.

questo fa parte della Gelosia divina affinché egli non applichi alcun genere di associazione in ciò che appartiene a Lui. Poiché il servitore non intende quello ed il rispetto di Colui che impone l'obbligo (*mukallif*) non è inficiato da quello, il recupero e l'espiazione decadono per lui. Ti ho già spiegato il significato del rapporto sessuale riguardo a colui che ha rapporti deliberatamente.

Colui che sostiene che deve recuperare e non è tenuto all'espiazione, afferma che [colui che digiuna] testimonia che la *ṣamadāniyya* appartiene a Lui e non a se stesso nello stato in cui egli applica questa qualità. Egli è caratterizzato da essa e non è caratterizzato da essa; è come nel caso delle Sue parole: "Non sei tu che hai lanciato quando hai lanciato" (Cor. VIII-17), negando ed affermando contemporaneamente.

Colui che sostiene che deve recuperare ed è tenuto all'espiazione, sostiene che la dimenticanza è astensione (*tark*). Il digiuno è astensione e l'astensione dall'astensione è l'esistenza dell'opposto dell'astensione, così come la non-esistenza (*'udum*) della non-esistenza è esistenza. Chiunque ha questo stato non è stabilito nella astensione, che è il digiuno; quindi non ha rispettato il suo obbligo. Non c'è differenza tra lui e colui che lo fa deliberatamente, ed è per questo che deve sia recuperare che espiare. Abbiamo già fornito la trasposizione di quello. Lo *ḥadīṯ* trasmesso riguardo a quel beduino non dice se egli si ricordò del suo digiuno mentre si accoppiava con sua moglie o se non lo ricordò, e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non gli ha chiesto nel dettaglio se egli si fosse ricordato o no che stava digiunando: comunque ebbe un rapporto sessuale deliberato. Quindi il recupero e l'espiazione si impongono a colui che ha dimenticato, così come a chi si è ricordato che stava digiunando, soprattutto nella trasposizione. La Via esige la punizione per la dimenticanza poiché è una via di attenzione [o presenza] e la dimenticanza è estranea ad essa.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SE LE FORME DI ESPIAZIONE SIANO DA APPLICARE SECONDO L'ORDINE DI ENUNCIAZIONE, COME NEL CASO DEL GIURAMENTO SOLENNE DI ASTINENZA (*ẒIHĀR*), O SE VI SIA POSSIBILITÀ DI SCELTA

Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli disse di affrancare [uno schiavo], poi gli disse di digiunare e infine gli disse di dar da mangiare [a un povero], ma non ci ha fatto sapere se intendeva quell'ordine o no. Alcuni sostengono che l'ordine va rispettato. Il primo è l'affrancamento, e se [colui che deve espiare] non è in grado di farlo allora deve digiunare; se non può digiunare allora deve dar da mangiare a un povero. Altri sostengono che è possibile scegliere, ed alcuni raccomandano di dar da mangiare piuttosto che affrancare e digiunare. È concepibile che alcune di forme di espiazione possano prevalere sulle altre in base allo stato della persona soggetta all'osservanza delle norme o all'intendimento del Legislatore.

Per colui che considera **[620]** che [il Legislatore] intende trattare con durezza (*taglīẓ*) e che l'espiazione è una punizione (*ʿaqūba)*, se colui che ha compiuto quell'azione è ricco o ha delle proprietà gli viene detto di digiunare, poiché quello è più duro per lui ed è un deterrente più forte: lo scopo delle pene legali (*ḥudūd*) e delle punizioni in generale è di essere un deterrente (*zağr*). Se invece egli si trova in una condizione di ricchezza media e spendere è più duro per lui che digiunare, gli viene ordinato di affrancare [uno schiavo] e di dar da mangiare [ad un povero]. Se infine il digiuno è l'espiazione più dura per lui, gli viene ordinato di digiunare.

Alcuni ritengono che vada anteposto ciò che allontana la costrizione (*ḥarağ*), poiché l'Altissimo ha detto: "Egli non ha imposto alcuna costrizione a voi nella tradizione (*dīn*)" (Cor. XXII-78), e quindi gli viene imposto come espiazione ciò che è più facile per lui. Questo è quanto sostengo io in materia di responsi giuridici (*fuṭyā*), anche se non farei così per quanto riguarda me se commettessi un simile atto, a meno che non risulti incapace [di adempiere ad una certa espiazione]. Invero "Allah non impone [l'osservanza della Legge] ad un'anima se non per ciò che è in grado di sopportare e per ciò che le ha dato. Allah darà una facilità dopo una difficoltà" (Cor. II-286 e LXV-7), ed è così che Egli fa. Egli ha detto: "Invero con la difficoltà vi è una facilità, con la difficoltà vi è

una facilità" (Cor. XCIV-5 e 6), menzionando due facilità con una sola difficoltà ([132]). Non esiste che il Vero rispetti la facilità nella tradizione e l'allontanamento della costrizione e che un *muftī* possa dare un responso legale contrario a quello.

Non vi è testo di Allah o del Suo Inviato che affermi che le pene legali sono state istituite come deterrente: è la riflessione razionale che esige quello, ed essa può avere ragione o torto in quell'assunzione, tanto più che noi vediamo che talvolta la pena legale è leggera per i crimini che arrecano più danno nel mondo. Se lo scopo fosse di essere un deterrente la punizione dovrebbe essere più severa per quello. Alcuni dei peccati maggiori non sono puniti con alcuna pena legale, soprattutto quando la Legge prevede che certe pene per i peccati maggiori possano essere comminate solo su richiesta della persona (*maḫlūq*): se la persona omette di fare la richiesta vengono meno anche le pene legali ed il danno conseguente alla loro omissione in simili casi è troppo evidente. È come quando il parente della persona assassinata perdona, nel qual caso l'Imām non può far uccidere l'assassino, ed altri esempi di alleviamento e rimozione [della pena]. Quindi l'affermazione di chi sostiene che le pene legali sono istituite come deterrente è debole.

Se ci mettessimo a parlare della ragione per cui sono state istituite le pene legali e del perché esse decadono in certi casi, vengono alleviate in altri casi e vengono rese severe in altri ancora, renderemmo palesi dei segreti immensi, poiché le pene variano con il variare degli stati (*aḥwāl*) per i quali sono comminate. Il discorso si farebbe molto lungo e comporterebbe questioni complicate, come quella del ladro e dell'assassino. La perdita della vita è più grave della perdita della ricchezza, tuttavia quando il

132 Nella parte LVIII, successiva a questa, Ibn ʿArabī fornirà ulteriori chiarimenti sull'argomento. Nel Cap. 392 [III 551.32], commentando i versetti qui citati della Sūra XCIV, Ibn ʿArabī precisa: "*Se la faccenda diventa dura per te, rifletti su "Non abbiamo dilatato?"* (Cor. XCIV-1) *è una difficoltà tra due facilità se lo ricordi* [o lo reciti (*ḏakarta*)], *quindi sii lieto!*. Egli, Gloria a Lui, ha lasciato indeterminato il termine facilità ed ha introdotto l'articolo determinativo per il termine difficoltà, cioè questa seconda difficoltà [quella a cui si riferisce il versetto 6] è identica alla prima [cioè quella citata nel versetto 5], ma non è così per la facilità. Questo è un meraviglioso avvertimento da parte di Allah ai Suoi servitori, affinché si rafforzi in loro la speranza nella Misericordia di Allah". Infine, nel Cap. 558 [IV 347.8] spiega: "Insieme alla difficoltà in questo mondo vi è una facilità in esso, poi insieme alla difficoltà in questo mondo vi è una facilità nell'aldilà, per chi comprende i loro significati".

parente della persona assassinata perdona, l'assassino non può essere messo a morte, mentre quando il proprietario del bene rubato perdona, oppure i beni vengono recuperati e resi al legittimo proprietario, la mano del ladro deve comunque essere amputata, ed il giudice non può esimersi dal prescriverlo. Da questo si capisce che il diritto di Allah riguardo alle cose è più grande del diritto della creatura riguardo ad esse, diversamente da quanto credono i giuristi (*fuqahāʾ*). Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Il diritto di Allah ha più diritto di essere rispettato" ([133])

Continuazione: la trasposizione. Rispettare l'ordine nell'espiazione è meglio che scegliere: la saggezza esige l'ordine (*tartīb*) ed Allah è Saggio; tuttavia per alcune cose la scelta è preferibile all'ordine, se è ciò che richiede la saggezza. Il servitore che rispetta l'ordine è un servitore di necessità (*ʿabd al-iḍṭirār*), come la servitù (*ʿubūda)* [implicita nell'osservanza] degli obblighi di istituzione divina (*farāʾiḍ*), mentre il servitore che fa una scelta è un servitore per scelta (*ʿabd al-iḫtiyār*), come la servitù (*ʿubūdiyya)* [implicita] negli atti supererogatori (*nawāfil*), ed in essa vi è un soffio (*rāʾiḥa)* della servitù di necessità. Tra l'adorazione (*ʿibāda)* mediante gli atti supererogatori e l'adorazione mediante [l'osservanza] degli obblighi di istituzione divina vi è una profonda diversità di altezza di rango per ciò che concerne l'avvicinamento (*taqrīb*) divino: Allah ha reso la vicinanza negli obblighi di istituzione divina più grande della vicinanza negli atti supererogatori, ed Egli ama di più quelli ([134]). Per questo ha posto negli atti supererogatori degli obblighi di istituzione divina e ci ha ordinato di non vanificare le nostre opere ([135]), anche se si tratta di un'opera supererogatoria. Egli ha più riguardo per la servitù di necessità che per la servitù di scelta, perché la manifestazione dell'autorità della Signoria (*rubūbiyya)* è più evidente e la sua prova di essa è più grande.

133 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-22, e da Ibn Māǧa, VII-51.

134 Conformemente a quanto è detto in uno *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal: "Il Mio servitore non si avvicina a Me con qualcosa che Mi sia più caro (*aḥabbu*) di ciò che gli ho imposto come obbligo, ed il Mio servitore non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie finché Io lo amo, e quando lo amo sono il suo udito …..".

135 Cfr. Cor. XLVII-33.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELL'ESPIAZIONE PER LA DONNA CHE OBBEDISCE AL MARITO QUANDO EGLI VUOLE ACCOPPIARSI CON LEI

C'è chi sostiene che ella è tenuta all'espiazione e chi sostiene che non è tenuta all'espiazione, ed è quanto sostengo io. In effetti, il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nello *ḥadīṯ* riguardante il beduino non ha menzionato la donna, né ha rivolto la sua attenzione verso di lei e non ha chiesto riguardo a quello. Non si addice a noi prescrivere ciò che Allah non ha autorizzato.

Continuazione: la trasposizione. L'anima è per sua essenza ricettiva all'empietà (*fuǧūr*) ed alla pietà (*taqwā*) [cfr. Cor. XCI-8]; essa è per se stessa soggetta al potere di altro e non può sfuggire al dominio, quindi non le si impone una punizione. La passione (*hawā*) e la ragione (*ʿaql*) esercitano il loro dominio su di essa: la ragione la spinge alla salvezza, la passione verso il Fuoco infernale. Colui che considera che essa non ha alcun potere riguardo a ciò verso cui viene spinta sostiene che non è tenuta all'espiazione.

Colui che considera che essa ha facoltà di scelta nell'accettare e che il potere di ciascuna delle due [la passione e la ragione] non può manifestarsi se non per mezzo della sua accettazione, in quanto l'anima può rifiutare o accettare ciò a cui viene spinta e se opera una scelta viene retribuita per essa, bene per bene e male per male, sostiene che è tenuta all'espiazione.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA RIPETIZIONE DELL'ESPIAZIONE PER LA RIPETIZIONE DELLA ROTTURA DEL DIGIUNO

È detto che chi ha avuto un rapporto sessuale [durante il digiuno] e compie l'espiazione, poi ha ancora un rapporto sessuale nello stesso giorno, è tenuto ad un'altra espiazione. Altri sostengono che chi ha avuto più rapporti sessuali nello stesso giorno è tenuto ad una sola espiazione. Vi è inoltre divergenza riguardo a chi ha avuto un rapporto

sessuale in un giorno di Ramaḍān e non compie l'espiazione finché non ha avuto un altro rapporto in un giorno successivo: alcuni sostengono che egli è tenuto all'espiazione per ogni giorno [di rottura], mentre altri sostengono che è tenuto ad una sola espiazione se non ha ancora compiuto l'espiazione per il primo rapporto sessuale. Ciò che io sostengo è che egli è tenuto ad una sola espiazione, in quanto essa è stata prescritta per la [mancata] osservanza di Ramaḍān nello stato di digiuno, non per la [mancata] osservanza del digiuno, poiché se egli avesse rotto durante il digiuno di recupero [e quindi non in Ramaḍān] non sarebbe tenuto all'espiazione. Se questa espiazione fosse simile all'espiazione [per l'infrazione] del giuramento solenne di astinenza (*ẓihār*), la Legge non gli imporrebbe un'altra espiazione se avesse già espiato il primo rapporto sessuale. Poiché la Legge gliela impone dopo l'accadimento, noi riteniamo vincolante per lui l'espiazione **[621]** se il rapporto ha avuto luogo dopo che egli ha espiato un rapporto precedente, che si tratti di uno o più rapporti.

Continuazione: la trasposizione. Un solo spirito governa numerosi corpi (*aǧsād*) se gli è stato dato potere di farlo: in questo mondo ciò costituisce una rottura del corso abituale degli eventi per l'Intimo, mentre nell'aldilà ciò è implicito nella costituzione (*naš'a)* dell'uomo. Qaḍīb al-Bān fu tra coloro che ebbero questo potere, come pure Ḏū-n-Nūn al-Misrī.

Come un solo spirito governa le restanti membra del corpo (*badan*), mano, piede, udito, vista, ecc., e come l'anima viene punita per le azioni delle membra, in base ha ciò che esse hanno commesso, così nel caso di un solo spirito che governa molti corpi esso dovrà rispondere di qualsiasi cosa essi abbiano commesso. E se l'azione commessa da un corpo (*ǧism*) è simile a quella commessa dall'altro corpo, la punizione che incombe [allo spirito] per l'azione di uno dei due corpi incombe anche per l'azione dell'altro corpo, pur essendo simile. I punti di vista dottrinali si dividono, secondo quanto detto, riguardo a ciò a cui lo spirito unico è tenuto per la ripetizione dell'atto a causa della molteplicità dei corpi, simile alla molteplicità delle volte per colui che ha rapporti sessuali in [un giorno di] Ramaḍān. Sappi ciò!

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLE SEZIONE SE [IL SERVITORE] È TENUTO A DAR DA MANGIARE QUANDO VIVE NELL'AGIATEZZA (*AYSARA*) ED ERA IN DIFFICOLTÀ FINANZIARIA (*MUʿSIR*) AL MOMENTO DELL'OBBLIGATORIETÀ

C'è chi sostiene che egli non è tenuto a nulla, e questo è ciò che sostengo io, e chi dice che deve espiare quando vive nell'agiatezza.

Continuazione: la trasposizione. Colui le cui azioni sono senza frutto, per contemplazione e svelamento, è in miseria: non avendo nulla non è tenuto a nulla. Se viene velato da questa contemplazione diretta (*šuhūd*), ed afferma quello per via della scienza dopo aver contemplato, come chi immagina un oggetto sensibile dopo averlo percepito con i sensi, le norme (*aḥkām*) legali sono vincolanti per lui senza dubbio, ed il giudizio al suo riguardo non viene meno per l'esistenza della scienza, mentre cessa per l'esistenza della contemplazione, poiché egli contempla che il Vero lo fa muovere e lo fa sostare. Analogamente nel caso in cui la sua stazione spirituale sia superiore a quello, e cioè [contempli] che il Vero è il suo udito e la sua vista, per svelamento e contemplazione diretta.

Tra di noi c'è chi sostiene che il suo regime è quello di chi possiede la scienza, poiché il Vero ha imposto a Se stesso [la Misericordia], senza per questo essere sottoposto alla definizione di ciò che è obbligatorio. Altri lo congiungono alla contemplazione degli Atti da parte Sua, l'Altissimo, come abbiamo detto prima, e quindi non è vincolato al giudizio come non è vincolato qui. Talvolta a questo servitore viene applicato il nome del Vero e talvolta il nome del servitore, malgrado la differenza di questi stati. In ciascuno di questi gradi è vincolato al giudizio per un aspetto e non vincolato per un altro aspetto.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SU COLUI CHE FA QUALCOSA DURANTE IL DIGIUNO CHE È OGGETTO DI CONTROVERSIA, COME FARSI APPLICARE VENTOSE, COSTRINGERSI A VOMITARE, DEGLUTIRE DEI SASSOLINI E IL VIAGGIATORE CHE ROMPE IL DIGIUNO ALL'INIZIO DEL GIORNO IN CUI PARTE, SECONDO CHI SOSTIENE CHE NON DEBBA ROMPERE IL DIGIUNO

Vi è divergenza tra tutti coloro che impongono che il digiuno venga rotto a causa di queste e simili azioni. Alcuni sostengono che il servitore deve recuperare. Altri sostengono che deve sia recuperare che fare l'espiazione. È così per tutti coloro che sono in disaccordo. Ciò che io sostengo, riguardo alle cose che abbiamo menzionato, è che chi si costringe a vomitare è tenuto a recuperare, in base ad una notificazione (*ḫabar*), ed abbiamo d'altra parte già fornito la trasposizione di ciò che abbiamo menzionato di questi atti. Quanto a colui che rompe il digiuno in un giorno in cui gli è permesso romperlo, come la donna che rompe il digiuno prima del suo flusso mestruale e poi esso arriva in quel giorno, il malato che rompe il digiuno prima di ammalarsi, ed il viaggiatore che rompe il digiuno prima di viaggiare, e poi viaggiano o si ammalano nello stesso giorno, noi sosteniamo che devono recuperare ma non sono tenuti all'espiazione. Noi imponiamo loro il recupero perché vi è stata effettivamente mestruazione, malattia o viaggio [non perché hanno rotto il digiuno prima dell'evento]. Quanto al loro regime giuridico (*ḥukm*) nel caso di colpa (*iṯm*), è il regime di colui che rompe il digiuno deliberatamente: se dopo aver rotto il digiuno la donna non avesse avuto le mestruazioni, o l'uomo non si fosse ammalato o non fosse partito in viaggio, essi non potrebbero mai recuperare quel giorno e dovrebbero fare una quantità di digiuni di obbedienza volontaria. Malgrado questo, la loro faccenda è lasciata ad Allah, perché essi hanno rotto il digiuno in un giorno in cui, per Allah, è permesso loro di romperlo. Quanto all'esteriore, vale ciò che abbiamo detto.

Continuazione: la trasposizione. In questo atto (*fiʿl*) [compiere qualcosa che sarebbe conseguente ad un evento non ancora avvenuto] vi è uno sprazzo (*rāʾiḥa)* dello svelamento spirituale che appartiene alle anime, ed un cercare di penetrare (*istiṭlāʿ*) l'invisibile senza esserne

consapevoli. La ragione di questo è che l'anima fa parte del mondo invisibile: malgrado il dominio corporeo (*an-naš'a al-ǧismiyya)* sia la sua madre, lo Spirito divino è suo padre, così che essa viene informata dietro un sottile velo. Tanto è vero che quando la persona che compie questo atto entra nella Via della Gente di Allah, lo svelamento accorre a lui, a causa della sua qualificazione e predisposizione per quello.

Questo genere di cose non si chiama fortuito (*ittifāqī*), perché secondo noi non esiste nulla di fortuito. L'ordine (*amr*) intero appartiene ad Allah ed Allah non dà l'esistenza a nulla in modo fortuito. Egli fa soltanto accadere qualcosa sulla base di una solida Scienza, di una Volontà e di un Decreto (*qaḍā'*) invisibile e di un Destino (*qadar*); e ciò che è nella Sua Scienza non può non essere.

Resta da capire se a colui in cui si manifesta un simile Atto divino sia da attribuire una colpa o no. Noi riteniamo che la colpa gli sia da attribuire, anche se egli sa validamente che si tratta di un giorno in cui gli è permesso di rompere il digiuno, poiché non è ancora coinvolto nella causa occasionale. Non è infatti prescritto che egli rompa il digiuno se non per il coinvolgimento nello stato per cui [la donna] è definita mestruata, [e la persona è definita] malata o in viaggio nel linguaggio esteriore. Questa è la dottrina dei realizzati tra la Gente di Allah, ed è anche la nostra posizione in una simile questione. Il giudizio su chi si trova in una simile situazione spetta ad Allah: se vuole lo perdona e se vuole lo punisce con Grazia e Giustizia. Fa eccezione il caso di colui il cui stato spirituale implica che egli sappia per contemplazione e svelamento quali peccati commetterà, e che sa anche che tra ciò che è stato decretato per lui vi è il fatto che non verrà punito da Allah per quello. Se egli non lo sa, non si affretti e non si impegni a [fare] quello, poiché egli non conosce la scienza di Allah al suo riguardo. Se infine sa che sarà necessariamente punito e sa **[622]** che Allah osserverà il giudizio esteriore che si applica nella generalità dei casi, egli è preparato affinché il Decreto di Allah venga eseguito. Secondo noi ciò non avviene mai, anche se è razionalmente concepibile.

Venne chiesto a Iblīs: "Perché ti sei rifiutato di prosternarti?" ed egli rispose: "O mio Signore se Tu avessi voluto che io mi prosternassi mi sarei prosternato", ed Egli gli disse: "Quando hai saputo che Io non volevo che ti prosternassi: prima o dopo la ribellione ed il rifiuto?", ed

egli rispose: "O Signore, l'ho saputo dopo il rifiuto", allora Egli disse: "Ti punirò per quello" ([136]).

Sappi che vi sono servitori di Allah che sono informati da Allah riguardo agli atti di ribellione che Egli ha decretato per loro. Essi si affrettano a compiere questi atti per l'intensità del loro pudore (*ḥayāʾ*) di fronte ad Allah, sì che essi possano affrettarsi al pentimento e lasciarseli alle spalle,

136 Al-Ḥallāǧ, nel suo *Libro dei Tawāsīn*, riporta questo dialogo tra Iblīs ed Allah: «Tu mi dici "spregevole", ma io ho letto in un Libro Chiaro quello che mi sarebbe accaduto, o Forte e Possente. Come potevo abbassarmi di fronte a Adamo, se *Tu mi creasti di fuoco e lui creasti di fango?* (Cor. VII-12). lo e lui siamo due opposti che non possono conciliarsi: io ti ho servito per primo, io sono più alto di lui nell'eccellenza, più sapiente in scienza, più perfetto nel mio vivere». Il Vero - che sia glorificato - gli disse: «La scelta spetta a Me, non a te». Iblīs replicò: «Tutte le scelte, anche le mie, sono Tue. Sei Tu che hai scelto per me, o Creatore. Se mi hai impedito di prosternarmi di fronte a Adamo, sei stato Tu a volerlo; e se ho mancato nelle mie parole, Tu non mi hai abbandonato, perché Tu sei Colui che ascolta. Se avessi voluto che mi prosternassi a lui, ebbene io sono docile. Non conosco nessuno fra i sapienti che Ti conosca meglio di me». [in Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāǧ, "*Il Cristo dell'Islām*", Mondadori, 2007, pag.132, della traduzione di Alberto Ventura, basata su manoscritti più completi ed attendibili di quello trovato da Massignon e da lui usato nell'edizione del 1913]. Ibn ʿArabī riprende il tema di questo dialogo, ma lo approfondisce, mettendo in evidenza l'errore di Iblīs. Ciò risulta ancora più chiaramente in un altro punto delle *Futūḥāt* ove è riportato lo stesso dialogo; nel Cap. 333 [III 124.15] Ibn ʿArabī scrive: "Iblīs disse al Vero: "Mi hai ordinato ciò che non volevi che succedesse. Se avessi voluto che mi prosternassi ad Adamo mi sarei prosternato" Allah gli rispose: "Quando hai saputo che Io non volevo che ti prosternassi? Dopo che è avvenuta la tua ribellione ed era quindi trascorso il tempo dell'ordine, o prima di quello?" ed egli rispose: "Dopo che avvenne la ribellione ho saputo che se Tu avessi voluto la mia prosternazione, mi sarei prosternato" ed Allah rispose: "Per questo ti punirò" Allah non punisce nessuno se non per l'ignoranza". In diversi punti della sua opera [Cap. XVII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, dedicato alla Saggezza dell'esistenza nel Verbo di Davide, Vol.I pag.165 dell'edizione di ʿAffifī, Cap. 274 (II 588.18) e 559 (IV 430.28) delle *Futūḥāt*] Ibn ʿArabī distingue l'ordine prescrittivo (*al-amr at-taklīfī*) a cui la creatura può disobbedire, e l'ordine generatore (*al-amr at-takwīnī*), a cui la creatura non può opporsi: solo il secondo è un vero ordine, mentre il primo è "formalmente" ma non "effettivamente" un ordine. La maggioranza degli uomini conosce il contenuto dell'ordine generatore solo a fatti avvenuti e pertanto è responsabile nei confronti dell'ordine prescrittivo che invece è appreso dalla Legge: solo quegli iniziati che hanno ottenuto la conoscenza dell'ordine generatore prima dei fatti sono liberi da responsabilità anche nel caso di infrazione dell'ordine prescrittivo. Ibn ʿArabī precisa anche che la Volontà di Allah segue la Sua Scienza e che quest'ultima segue il conosciuto (*maʿlūm*) [Cap. 368 (III 356.30), 385 (III 530.3), 538 (IV 182.12)] cioè le possibilità insite nelle essenze permanenti di ogni essere: il destino quindi non è determinato dalla Volontà divina, ma dalle possibilità di ogni essere.

liberandosi così dall'oscurità della loro visione (*šuhūd*). Quando essi si pentono, vedono che il loro atto di ribellione si tramuta in una buona azione (*ḥasana)*, conformemente a ciò che è. Un essere simile non viene intaccato nella sua dimora (*manzila)* presso Allah, poiché quando accade loro quello non si tratta di una violazione della sacralità (*ḥurma)* divina [cioè di una effettiva ribellione] ma di un adempimento del Decreto e del Destino al loro riguardo. Ciò corrisponde al Suo detto: "Affinché Allah ti perdoni i tuoi peccati passati e futuri" (Cor. XLVIII-2), secondo il quale il perdono precede l'evento del peccato.

Questo versetto talvolta comporta che colui che è impeccabile (*maʿṣūm*) sia protetto dai peccati (*ḏunūb*): essi lo cercano ma non lo raggiungono, sì che nessun peccato viene da lui commesso, poiché è protetto nei confronti di essi.

Oppure egli è protetto nei confronti della punizione, così che essa non lo tocca: la punizione cerca la sede dei peccati ed Allah protegge chi vuole tra i Suoi servitori, per mezzo del Suo perdono, così che egli non subisce punizione né castigo. Il primo [dei due casi] è più completo (*atamm*): il perdono precede l'evento del peccato, si tratti di azione o astensione, sicché ha luogo solo una buona azione, che egli vede e che trova eccellente.

Tra i servitori di Allah vi è poi chi fa in realtà solo ciò che è specificamente lecito per lui fare: questo è il caso più frequente riguardo alla Gente di Allah. È confermato nella Legge che Allah dice al servitore in una situazione particolare: "Fa ciò che vuoi: Io ti ho perdonato" ([137]). Si tratta di ciò che è lecito (*mubāḥ*) e chi compie il lecito non viene punito da Allah per esso, e anche se esteriormente può apparire come ribellione agli occhi della gente comune, nel caso di questa persona per la Legge non si tratta di ribellione. In questo modo sono considerati presso Allah gli atti di ribellione della Gente della Casa.

Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto riguardo alle gente di Badr: "Che ne sapete? Forse Allah informerà la

137 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XLIX-29 e 30, Abū Dā'ūd, XL-43, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

gente di Badr e dirà: fate ciò che volete, Io vi ho perdonato" ([138]). È detto nello *ḥadīṯ* confermato: "Il servitore commette un peccato e dice: O mio Signore, perdonami! Allah risponde: Il Mio servitore ha commesso un peccato e sa che ha un Signore che perdona il peccato e che punisce per il peccato. Poi egli ritorna a commettere un peccato finché, alla terza o quarta volta, Egli gli dice: Fa ciò che vuoi: Io ti ho perdonato" ([139]). Quindi gli ha permesso tutto ciò che gli aveva proibito, tanto che egli non fa se non ciò che gli è lecito di fare, e presso Allah non si parla nel suo caso di peccato: anche se noi ignoriamo colui che ha questa caratteristica, questo è il suo regime presso Allah che noi dobbiamo riconoscere e quello non toglie nulla alla sua dimora presso Allah. Chiunque si trova in questa condizione fa solo ciò che gli è permesso di fare, in atto o astensione.

Il giudizio (*ḥukm*) dipende dagli stati: lo stato della gente dello svelamento, conformemente alle differenze dei loro stati, non è lo stato di colui che è velato dal suo stato: chiunque li consideri uguali ha ecceduto nel suo giudizio. Non vedi che l'animale morto (*mayta)* non è affatto proibito per colui che è costretto dalla necessità, quando prova la necessità, mentre non è affatto lecito per colui che non vi è costretto [cfr. Cor. II-173, V-3, XVI-115]? Questa è la Legge esteriore e le regole della Legge dipendono dagli stati. Da parte nostra, quando non abbiamo scienza del suo stato, dobbiamo avere una buona opinione di lui, nella misura in cui troviamo modo di averla.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SU CHI ROMPE INTENZIONALMENTE UN RECUPERO DI RAMAḌĀN

La maggioranza dei dottori [della Legge] è d'accordo sul fatto che non sia tenuto all'espiazione ma solo al recupero, ed è quanto sostengo io. Alcuni dicono che è tenuto a recuperare due giorni, e nel loro discorso

138 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXIV-9 e 46, LXV, ad Sūra LX, 1, LXXVIII-74, Muslim, XLIV-161, Abū Dā'ūd, XV-98, XXXIX-8, at-Tirmiḏī, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

139 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XLIX-29 e 30, Abū Dā'ūd, XL-43, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

vi è un aspetto sottile e nascosto che li ha portati a sostenere quello: egli aveva la facoltà di scegliere di fare il recupero in quel giorno, ha scelto il recupero, lo ha cominciato e poi lo ha rotto. Se avesse voluto fare un digiuno supererogatorio, secondo la Legge gli imporremmo di recuperare quel giorno e quello è il primo giorno; l'altro giorno è il giorno di Ramaḍān che è tenuto a recuperare: non è quindi sbagliata la considerazione di chi sostiene quello.

Da parte sua Qatāda ([140]) ha detto che è tenuto sia al recupero che all'espiazione.

Continuazione: la trasposizione. Per colui che contempla il Nome divino Ramaḍān nello stato del recupero, il regime giuridico (*ḥukm*) è quello dell'adempimento [dell'obbligo, non del recupero]. Già si è parlato del regime dell'adempimento riguardo a colui che rompe intenzionalmente [un digiuno] di Ramaḍān, e della divergenza che vi è al riguardo: essa è conforme a ciò che [il dottore della Legge] ritiene e procede secondo quel metodo (*uslūb*) in quello e nella sua trasposizione.

Colui che non contempla il Nome divino che caratterizza il mese in cui ha luogo il digiuno, né il mese di Ramaḍān, né il Nome "Ramaḍān", ma contempla il Nome che gli impone l'astensione (*imsāk*), non è tenuto all'espiazione. Ma riguardo a chi sostiene che si compie l'espiazione nel [o riguardo al] mese di Ramaḍān, è sufficiente quanto ha detto l'Altissimo: "Un numero di altri giorni" (Cor. II-184 e 185), poiché Egli li ha chiamati "altri", e quindi non sono giorni di Ramaḍān, bensì sono giorni di digiuno – in senso indeterminato – qualsiasi giorno voglia. E il giorno si chiama così solo se è completo, e se per lui non è completo non è un giorno del suo digiuno.

I Nomi divini che appartengono ai mesi lunari sono: Ramaḍān per il mese di Ramaḍān, "Colui che innalza (*ar-rafīʿ*)" per Šawwāl, il Misericordioso (*ar-rahmān*) per Ḏū Qaʿda, "Colui che vuole (*al-murīd*)" per Ḏū Hiǧǧa, "Colui che proibisce [o che rende sacro] (*al-muḥarrim*)" per Muḥarram, "Colui che rende vacante (*al-muḫlī*)" per Safar, "Colui che dà la vita (*al-muḥyī*)" per Rabīʿ al-awwal, "Colui che fa tornare (*al-muʿīd*)" per Rabīʿ

140 Qatāda ibn Diʿāma ibn Qatāda al-Sadūsī, nato cieco nell'anno 60 dall'Egira, divenne proverbiale per la sua prestigiosa memoria e le sue conoscenze in tema di genealogie, lessicografia, tradizioni storiche, lettura ed esegesi coranica, e di *ḥadīṯ*.

al-āẖir, "Colui che trattiene (*al-mumsik*) per Ǧumādā l-ūlā, il Signore (*rabb*) nel senso di "Colui che Si stabilisce (*aṯ-ṯābiṯ*)" per Ǧumādā l-āẖira, l'Immenso (*al-ʿaẓīm*) per Raǧab, "Colui che distingue (*al-fāṣil*)" e "Colui che giudica (*al-ḥākim*)" per Šaʿbān, e ciò che è contenuto nel significato di ciascuno di questi Nomi divini (141).**[623]**

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL DIGIUNO RACCOMANDATO (*AL-MANDŪB ILAY-HI*)

Menzionerò di esso [nel seguito del capitolo] quanto è raccomandato (*muraggab*) per lo stato (*ḥāl*), come il digiuno durante la guerra santa, quanto lo è per il tempo, come il digiuno di Lunedì e di Giovedì (142), [il digiuno di] ʿArafa, di ʿAšūrāʾ, del decimo (*ʿašar*) (143), di Šaʿbān (144), ecc, e quanto è specifico per se stesso senza essere vincolato ad un particolare giorno della settimana, come [il digiuno] di ʿAšūrāʾ e quello di ʿArafa. Per il fatto che esso riguarda un determinato mese lo colleghiamo con il tempo, e per il fatto che è anonimo (*maǧhūl*) nei giorni della settimana (145) non lo vincoliamo al tempo. C'è il digiuno che è determinato nei mesi, come il mese di Šaʿbān, e vi è quello che non è definito nei giorni

141 Dei dodici Nomi divini qui citati solo quattro sono riportati nelle raccolte canoniche dei Nomi più belli: *ar-rahmān, al-muḥyī, al-muʿīd* [questi due, che corrispondono ai due mesi di Rabīʿ, sono in diretta successione anche nelle raccolte dei Nomi, anche se in ordine invertito rispetto a quello dei corrispondenti mesi], *al-ʿaẓīm.* Altri due sono presenti nelle raccolte canoniche, ma con una differente vocalizzazione: *ar-rāfiʿ* al posto di *ar-rafīʿ*, e *al-ḥakīm* o *al-ḥakam*, al posto di *al-hākim*. *Al-muḫlī*, participio attivo della forma verbale *aḫlā*, compare nelle *Futūḥāt* solo in questo punto.

142 Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da Muslim, XIII-197 e 198, Abū Dāʾūd, XIV-54, 57, 60 e 69. In questa sezione mi sono limitato a riportate le tradizioni contenute nel Libro dedicato al digiuno nelle raccolte di al-Buḫārī, Muslim e Abū Dāʾūd, di cui sono disponibili traduzioni in lingue occidentali.

143 Si tratta del digiuno di tre giorni al mese, equivalenti ad un decimo della sua durata.

144 Cfr. gli *aḥādīṯ* riportati da al-Buḫārī, XXX-52, Muslim, XIII-175 a 177, e Abū Dāʾūd, XIV-12, 57 e 59.

145 Cioè non è vincolato a giorni particolari della settimana, come lo è invece il digiuno di Lunedì e di Giovedì.

e vincolato per i mesi come i giorni bianchi ([146]) ed il digiuno di tre giorni di ogni mese ([147]). Vi è quello che è del tutto senza condizioni, come il digiuno di qualsivoglia giorno, e quello che è condizionato nella sequenza temporale, come il digiuno di Davide, che è a giorni alterni ([148]); e così via.

Quanto al digiuno [del giorno] di ʿArafa presso ʿArafa, vi è divergenza al suo riguardo ([149]). In luoghi diversi da ʿArafa esso è raccomandato, sennonché, in ogni caso "esso espia [i peccati del] l'anno che è prima di esso e [quelli del] l'anno che è dopo di esso" ([150]). Quanto al digiuno dei sei giorni di Šawwāl ([151]), esso è raccomandato: la divergenza riguarda il suo momento in Šawwāl e la modalità di successione temporale. Vi è anche una divergenza isolata, che consiste nel sostenere che il primo giorno di essi ha luogo in Šawwāl ed i restanti giorni negli altri giorni dell'anno.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO PER LA CAUSA DI ALLAH

Muslim ha riportato nel suo *Ṣaḥīḥ*, sull'autorità di Abū Saʿīd al-Ḫudrī, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Non c'è servitore che digiuni un giorno per la causa di Allah senza che Allah non allontani il suo volto di 70 anni (*ḫarīf*) dal fuoco per quel giorno" ([152]), menzionando il digiuno dei servitori (*ʿabīd*),

146 I giorni bianchi corrispondono ai giorni di luna piena, durante i quali anche la notte è "bianca" per la luminosità riflessa della luna.

147 Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da al-Buḫārī, XXX-55, 58 e 60, Muslim, XIII-181, 182, 187, 191, 194, 196 e 197, e Abū Dā'ūd, XIV-54, 68 e 70

148 Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da al-Buḫārī, XXX-54 e 56, Muslim, XIII-181, 182, 186, 187, 189-193, 196, e Abū Dā'ūd, XIV-54 e 67.

149 Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da al-Buḫārī, XXX-65, Muslim, XIII-110 a 112, e Abū Dā'ūd, XIV-50, 63, che sostengono che non si digiuna, e gli *ahādīṯ* riportati da Muslim, XIII-196, e da Abū Dā'ūd, XIV-54, che invece esprimono la posizione opposta.

150 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-196.

151 Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da Muslim, XIII-204, e da Abū Dā'ūd, XIV-58.

152 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-167 e 168; in un altro *ḥadīṯ* della stessa raccolta [I-329] è affermato che per sondare la profondità della Gehenna ci vogliono 70 anni.

non il digiuno dei liberi (*aḥrār*). I servitori sono pochi per quanto riguarda lo stato interiore (*ḥāl*), mentre lo sono tutti per il credo (*iʿtiqād*). Il digiuno è una imitazione (*tašabbuh*) divina e per questo l'Altissimo ne ha negato [l'attribuzione] al servitore dicendo: "Il digiuno Mi appartiene" ([153]); del digiuno appartiene al servitore solo la fame. Quindi la trascendenza (*tanzīh*) nel digiuno appartiene ad Allah e la fame al servitore.

Quando il servitore [che digiuna] si pone nella imitazione di Dio, indicata come l'assunzione (*taḫalluq*) dei Nomi, riguardo all'Attributo della "Forza che costringe (*qahr*)" e del dominio sul contendente, che è il nemico, pone [o fa (*ǧaʿala*)] il digiuno nella guerra santa (*ǧihād*) ([154]), poiché la via (*sabīl*) ([155]) è in questo caso, esteriormente, la guerra santa. Noi riconosciamo questo per l'evidenza delle circostanze, non per il senso assoluto (*muṭlaq*) dell'espressione. Se dovessimo considerare il significato secondo il senso assoluto dell'espressione e non secondo l'uso – e questo è il punto di vista della Gente di Allah riguardo ai Nomi, poiché essi considerano ciò che Allah ha condizionato e ciò a cui ha dato un senso assoluto – il [nostro] discorso riguardo [a questo *ḥadīṯ*] sarebbe conforme a come è arrivato: [egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace] ha usato la forma indeterminata riguardo alla "via", poi l'ha determinata attribuendola ad Allah, l'Altissimo.

Allah è il Nome che riunisce l'insieme delle realtà essenziali (*ḥaqāʾiq*) di tutti i Nomi, e tutte esse hanno una bontà (*birr*) che è loro propria ed una via (*sabīl*) che conduce ad esse. In qualsiasi bontà si trovi il servitore egli è in una via di bontà ed essa è la via di Allah. Per questo ha usato il Nome sintetico ed ha generalizzato, così come il nome indeterminato (*nakira)* generalizza, cioè non specifica.

Analogamente ha reso indeterminato il "giorno" e non lo ha specificato in modo da lasciare in quello la più ampia latitudine ai Suoi servitori nella vicinanza ad Allah. Poi ha usato la forma indeterminata per i "settanta

153 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-163, al-Buḫārī, XXX-2, LXXVII-78, an-Nasāʾī, XXII-42, e da Ibn Ḥanbal.

154 Al-Buḫārī riporta lo *ḥadīṯ* citato da Ibn ʿArabī nel Libro dedicato alla guerra santa: LVI-36.

155 L'espressione «*fī sabīli-llah*», tradotta comunemente «per la causa di Allah», significa letteralmente nella "via" di Allah.

anni", cioè ha usato una specificazione (*tamyīz*), ma la specificazione non è se non un nome indeterminato ([156]), e così non ha specificato un tempo. Non so se i settanta anni riguardino il tempo dei giorni del Signore, o i giorni di Colui che detiene le vie di ascesa (*ḏī l-maʿārij*) [cfr. Cor. LXX-3] o i giorni di uno degli astri mobili che retrocedono [cfr. Cor. XXXVI-39], o i giorni del movimento maggiore ([157]), o i giorni che conosciamo. La faccenda è oscura: tanto vale la forma indeterminata che è usata nel testo dello *ḥadīṯ*.

Analogamente il suo detto "il suo volto (*wajh*)" è ambiguo: si tratta del suo volto, inteso come la sua essenza (*ḏāt*) ([158]) o del suo volto nel senso comunemente inteso? E così anche per il suo detto "dal fuoco", con l'articolo determinativo: intende il fuoco conosciuto o la dimora [dell'aldilà] in cui vi sarà il fuoco [infernale]? Talvolta il servitore ha fatto un'opera che merita l'ingresso in quella dimora, ma il fuoco non lo lambisce. In realtà non c'è nessuno di noi che non arrivi ad essa [cfr. Cor. XIX-71], poiché essa [fa parte della] via verso il Paradiso. E se non ci fosse nel significato se non il fatto che il Ponte (*ṣirāṭ*) passa su di essa nell'aldilà e che in questo mondo [il fuoco] è circondato da avversità (*makārih*) [questo basterebbe ad indicare quanto abbiamo menzionato].

Ti ho esposto la via (*madraǧa)* della realizzazione (*taḥqīq*) nella riflessione (*nazar*) sul discorso di Allah e sul discorso di colui che è l'interprete di Allah, si tratti di un Messaggero inviato o di un Intimo che trasmette uno *ḥadīṯ*.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL FATTO CHE LA DONNA GRAVIDA E QUELLA CHE

156 Il termine "*ḥarīf*" indica una delle divisioni dell'anno e per estensione l'anno stesso.

157 Si tratta probabilmente del giorno "siderale", cioè del tempo che impiega una stella "fissa" a ritornare nella stessa posizione rispetto ad un osservatore sulla Terra; tale giorno è leggermente più corto di quello "solare", che corrisponde al "giorno che conosciamo". La lista dei "giorni" citati nelle *Futūḥāt* non si limita peraltro a quelli qui elencati: si può consultare a questo proposito "*Ibn ʿArabī – Time and Cosmology*" di Mohamed Haj Yousef, pagg. 53-65.

158 Nel Corano (XXVIII-88) è detto che "ogni cosa perisce salvo il suo/Suo volto", ed Ibn ʿArabī attribuisce spesso l'aggettivo possessivo alla cosa e non ad Allah: "Sappi che le realtà essenziali non sono passibili di deperimento (*halāk*), ed il volto della cosa è la sua realtà essenziale" [Cap. 73, q.XCVIII (II 100.9)], "ciò che si intende per i volti sono le nostre realtà essenziali, poiché il volto della cosa è la sua realtà essenziale" [Cap. 98 (II 182.17)].

ALLATTA POSSONO SCEGLIERE DI DIGIUNARE O NON DIGIUNARE NEL MESE DI RAMAḌĀN, SE SONO IN CONDIZIONI DI POTER DIGIUNARE

Per un aspetto [questo digiuno], quando la donna sceglie di farlo, è simile a quello di prescrizione divina. Prima della scelta esso ha il regime dell'azione lecita che si può scegliere di fare o non fare: per questo aspetto è simile all'atto di obbedienza volontaria. È meglio fare ciò che è raccomandato (*mandūb*) piuttosto che non farlo; per questo Egli ha detto al riguardo: "È meglio per voi che digiuniate" (Cor. II-184) ([159]).

Muslim ha riferito che Salama ibn al-Akwaʿ ha detto: "Al tempo dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, durante il mese di Ramaḍān chi voleva digiunava e chi non voleva non digiunava e si riscattava dando da mangiare a un povero. Fu così finché venne rivelato questo versetto: "Chiunque di voi sia testimone del crescente lunare deve digiunare" (Cor. II-185)" ([160]). Alcuni sostengono

159 Il versetto, nella sua integralità, recita: "[Digiunate] un numero stabilito di giorni, e chi di voi è malato o è in viaggio [digiuni lo stesso] numero di altri giorni. Per coloro che sono in grado di farlo vi è un riscatto [se non digiunano]: dare da mangiare ad un povero. Chiunque faccia del bene volontariamente, ciò è meglio per lui. Ed è meglio per voi che digiuniate, se voi sapeste". Nel seguito di questa sezione Ibn ʿArabī commenta questo versetto, che al momento della sua rivelazione non si applicava solo alle donne gravide o che allattano, ma a tutti i musulmani.

160 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XII-150, al-Buḫārī, XXX-38, Abū Dāʾūd, XIV-2, an-Nasāʾī, XXII-63, e da Ibn Ḥanbal. All'arrivo a Medina i musulmani praticavano il digiuno di ʿĀšūrāʾ, corrispondente al digiuno di *Yom Kippur* o giorno dell'Espiazione degli Ebrei. L'obbligatorietà di questo digiuno venne abrogata nel secondo anno dall'Egira con l'istituzione del digiuno del mese di Ramaḍān per mezzo dei versetti 183 e 184 della Sūra II; all'inizio il credente, anche se era in grado di digiunare, poteva scegliere tra fare il digiuno o dar da mangiare ad un povero, finché non venne rivelato il versetto 185, che sancì il digiuno come obbligo di istituzione divina. Non si trattava tuttavia del digiuno come viene praticato adesso, poiché il tempo della rottura era definito dall'intervallo tra il *magrib* e l'*ʿišāʾ*, e chi si addormentava prima di aver rotto doveva digiunare fino al tramonto del giorno successivo; tale norma era analoga, per quanto riguarda l'intervallo di rottura, al digiuno di quaranta giorni che i cristiani praticavano allora in quaresima e che prevedeva solo un pasto ai vespri. Fu solo con la rivelazione del versetto 187 che il tempo della rottura venne esteso fino all'alba. Nel suo *Īǧāz al-bayān*, Ibn ʿArabī spiega il motivo di questa rivelazione nei seguenti termini: "Prima della rivelazione di questo versetto riguardo al digiuno, la faccenda era che per colui che digiunava, se aveva fatto la *ṣalāt* della notte inoltrata (*al-ʿišāʾ al-āḫira*) od aveva dormito prima di rompere il digiuno, era vietato mangiare, bere ed avere rapporti sessuali come

che si tratta di abrogazione (*nasḫ*), altri che si tratta di una specificazione (*taḫṣīṣ*): quest'ultimo è il mio punto di vista. L'autorità del versetto [Cor. II-184] resta valida per la donna gravida e per quella che allatta, se esse temono per i loro figli. Allah lo ha definito un atto di obbedienza volontaria ed ha detto: "Chiunque faccia del bene volontariamente, ciò è meglio per lui" (Cor. II-184), lasciando indeterminato il bene, sì da includere sia il digiuno che il dar da mangiare.

Al-Buḫārī ha riferito che Ibn ʿAbbās ha detto a proposito delle parole di Allah: "Per coloro che sono in grado di farlo vi è un riscatto: dar da mangiare a un povero" (Cor. II-184) "esso non è abrogato, ma riguarda l'uomo e la donna che sono vecchi" ([161]). Abū Dāʾūd ha riferito che Ibn ʿAbbās ha detto: "È stato affermato per la donna gravida e quella che allatta" ([162]). Ad-Dāraquṭnī ha riferito che Ibn ʿAbbās ha detto a proposito di ciò: "Ogni giorno dà da mangiare ad un povero nella misura di mezzo *saʿ* di frumento" ([163]).

Sappi che quando il Vero diede la scelta (*ḫayyara*) al servitore lo sconcertò (*ḥayyara*). La sua **[624]** realtà essenziale è la servitù (*ʿubūdiyya)*, ed egli non agisce a suo piacimento ma solo in regime di necessità e costrizione: la scelta è una prerogativa del Signore (*sayyid*), non del servitore. Il Signore ha posto il Suo servitore in una posizione di scelta per metterlo alla prova e verificare se resterà nella sua servitù o se opererà una scelta, comportandosi così come il suo Signore. In questo senso egli è costretto

lo era per colui che digiunava. Successe che ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb ebbe rapporti con sua moglie dopo la *ṣalāt* della notte, e quando ebbe finito si pentì e pianse ed informò di questo l'Inviato di Allah dicendo: "Io mi scuso con Allah e con te di questa mia anima peccatrice. Forse che troverai una facilitazione *(ruḫsa)* per me?", ed il Profeta gli rispose: "Tu non sei degno (*ǧadīr*) di quello, ʿUmar", fino alla fine dello *ḥadīṯ*. [Questo *ḥadīṯ* non è riportato nelle raccolte canoniche, ma si trova in molti *tafsīr* di questo versetto. Dopo la risposta del Profeta altri uomini si alzarono dichiarando di avere anche loro commesso la colpa confessata da ʿUmar, e fu allora che venne rivelato il versetto 187. Riferimenti a questo episodio, senza nominare ʿUmar, si trovano in tradizioni riportate da al-Buḫārī, XXX-15 e Abū Dāʾūd, XIV-1] In quell'occasione Allah rivelò: "È stato reso lecito per voi giacere con le vostre donne durante la notte del digiuno", il che equivale all'accoppiamento. [...] Per loro il sonno e la *ṣalāt* della notte erano un limite per il divieto simile a quello che sarebbe stato il sorgere dell'alba dopo di quello".

161 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXV, ad Sūra II, 25.

162 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāʾūd, XIV-3.

163 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

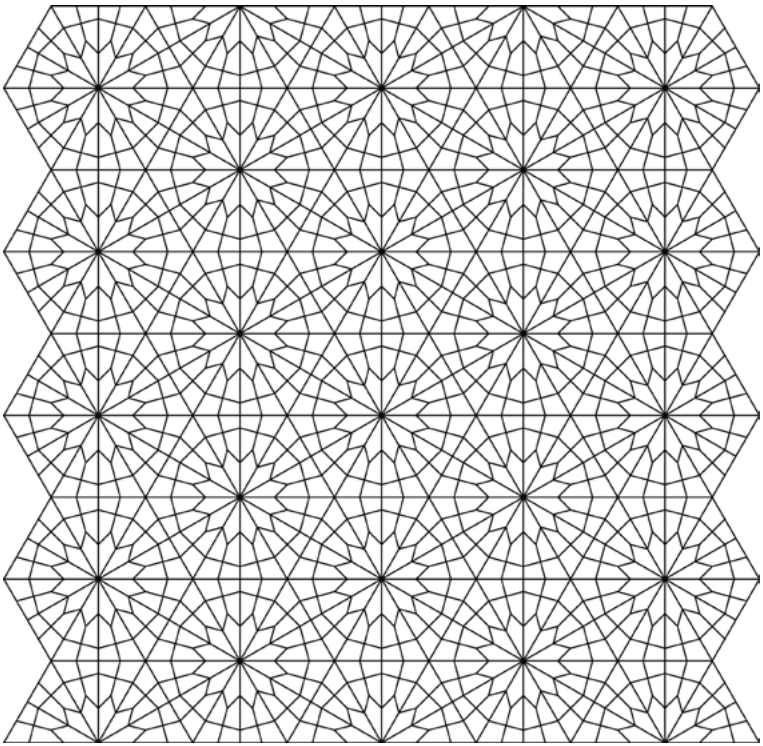
nella sua scelta, poiché essa deriva dall'ordine del suo Signore; quindi egli non abbandona la sua servitù e non è simile al suo Signore (*rabb*) nella scelta che Allah gli ha imposto.

Alcuni servitori sono sconcertati e non sanno ciò che è preferibile. Alcuni dicono: "Il mio Signore ha detto: "Essi non hanno scelta" (Cor. XXVIII-68) negando [la scelta]. Mi atterrò quindi alla negazione e non abbandonerò la mia servitù neppure per un attimo". Altri dicono: "Il mio Signore ha detto: "Essi non hanno scelta" per loro stessi. Io ho concesso loro la libertà di scegliere, Io ho scelto quello per loro ed ho determinato le sue sedi (*maḥāll*)". Tra le sue sedi vi è la possibilità di scelta che è data in questo versetto tra digiunare e non digiunare e tra alcune espiazioni.

Quando Egli ha comunicato ai Suoi servitori che digiunare è meglio per loro se scelgono di farlo, ha spiegato loro così la via dell'eccellenza (*afḍaliyya)*, in modo che essi preferiscano digiunare piuttosto che non digiunare. Questo fa parte della Sua Benevolenza (*rifq*) verso di loro, poiché ha tolto loro la perplessità nella scelta indicando ciò che va preferito. Ciò nonostante la prova accompagna [il servitore] perché Egli, l'Altissimo, non ha reso per lui obbligatorio fare ciò che Egli ha preferito per lui, ma gli ha lasciato la scelta in merito a quello: questo è il motivo per cui [il servitore] non commette un peccato rompendo il digiuno.

Quindi, chiunque digiuna rispetta un obbligo poiché gli è stato imposto di compiere una delle due cose, senza specificare quale. Quando colui che è sottoposto all'obbligo, cioè il servitore, stabilisce la sua scelta, allora viene determinata la sua obbligatorietà [cioè del digiuno], anche se all'origine egli ha la facoltà di scegliere e per questo assomiglia al digiuno di obbedienza volontaria. Quindi, quando il servitore che si trova in questo stato digiuna, ha sia la ricompensa di ciò che è obbligatorio che quella di ciò che è volontario e la ricompensa della difficoltà. Per questo egli ha una ricompensa più grande e più abbondante di quella che deriva dall'adempiere a ciò che è obbligatorio non soggetto a scelta. La stessa cosa vale per la ricompensa dell'espiazione che comporta una scelta: essa comporta la ricompensa dell'obbligatorio e la ricompensa dell'obbedienza volontaria. Ciò fa parte della generosità (*karam*) di Allah nel sottoporre gli uomini al rispetto delle norme (*taklīf*).

Si conclude la 57ª parte e segue la 58ª parte.



Parte LVIII

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA DECISIONE PRESA DURANTE LA NOTTE (*TABYĪT*) (164) DI FARE IL DIGIUNO PRESCRITTO E QUELLO RACCOMANDATO

An-Nasā'ī ha riportato sull'autorità di Ḥafṣa, madre dei credenti, Allah sia soddisfatto di lei, che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi non decide di fare il digiuno a partire dalla notte non ha digiunato" (165). Il digiuno viene ascritto [al servitore] dal momento in cui viene deciso, che sia all'inizio della notte, alla sua metà o alla sua fine. Coloro che digiunano hanno gradi diversi di ricompensa in base alla decisione presa durante la notte. Ciò rafforza il digiuno ininterrotto (*wiṣāl*): come esso gli viene ascritto nella continuazione del suo giorno con la prima parte della notte, così gli viene ascritto nella continuazione dell'ultima parte della sua notte con il suo giorno.

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi pratica il digiuno ininterrotto, continui fino al primo barlume del giorno (*saḥar*)" (166). In questo capitolo si parlerà del digiuno ininterrotto e del consumare un pasto prima dell'alba (*suḥūr*).

In questo *ḥadīṯ*, cioè "Chi pratica il digiuno ininterrotto….", vi è una

164 Il verbo "*bayyata*" ricorre, con diverse coniugazioni, in quattro versetti del Corano: IV-81 e 108, XXV-64 e XXVII-49. Tra i suoi significati vi è quello di "occuparsi di [o fare] qualcosa durante la notte" e quello di "decidere [o pianificare] qualcosa durante la notte".

165 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, XXII-68, e da ad-Dārimī, IV-10.

166 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-48 e 50, Abū Dā'ūd, XIV-24, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

indicazione sulla raccomandazione del pasto prima dell'alba: quindi anche la notte del digiuno ininterrotto è occasione di digiuno e di rottura. Il digiuno della notte, fatto per libera scelta, è come il digiuno di obbedienza volontaria di giorno, ed il digiuno appartiene ad Allah in entrambi i tempi, poiché esso segue colui che digiuna. In qualsiasi momento si applichi a te il nome di "colui che digiuna (*ṣā'im*)", il digiuno appartiene ad Allah, ed esso durante la notte è più ragguardevole *(awǧa)*, perché ha più relazione con l'invisibile (*gayb*); il Vero, Gloria a Lui, è invisibile a noi in quanto ci ha promesso la Sua visione [nell'aldilà], ed è contemplato da noi quanto ai Suoi Atti ed ai Suoi Effetti.

Il Vero, secondo la realizzazione, è [una Realtà] invisibile in una contemplazione diretta (*šuhūd*), ed analogamente il digiuno è qualcosa di invisibile in una visione, in quanto esso è astensione e l'astensione non è visibile, ma in quanto oggetto di intenzione è contemplato. Quando il servitore si propone di farlo, in qualsiasi momento della notte ciò accada, non si addice che egli mangi dopo l'intenzione, affinché essa si attualizzi con l'intraprendere l'atto, e tutta la parte della notte in cui digiuna è a guisa del digiuno di obbedienza volontaria, finché non sorge l'alba, dopo di che il regime diventa quello del digiuno obbligatorio. Egli riunisce così quello di obbedienza volontaria e quello obbligatorio ed ottiene la ricompensa per entrambi.

Poiché il digiuno appartiene ad Allah ed Egli vuole che il servitore si avvicini ad Allah, l'Altissimo, intraprendendolo e venendo caratterizzato da esso, è preferibile che decida di farlo all'inizio dell'ultimo terzo della notte o del terzo medio, poiché Allah Si manifesta in quel momento, nella Sua discesa verso il Cielo di questo mondo ([167]).

Quindi il servitore si avvicina a Lui per mezzo del Suo Attributo, che è il digiuno. Invero il digiuno non appartiene ad Allah se non quando il servitore è caratterizzato da esso e se il servitore non è caratterizzato da esso non vi è digiuno che appartenga ad Allah, sì che egli [il servitore che digiuna] in questa circostanza è come il ricevimento (*qirā*) per la discesa del Vero verso di lui e su di lui.

167 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXX-14, XCVI-35, Muslim, VI-168 a 170 e 172, XXXIX-124, Abū Dā'ūd, XXXIX-19, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

Poiché il digiuno è come abbiamo descritto, Allah Si assume l'incarico di compensarlo con la Sua Prima Persona (*anāya)* ([168]) e non ha fatto così per nessun altro [atto di adorazione]. Come il digiuno da parte del servitore appartiene ad Allah senza intermediari, così la ricompensa da parte di Allah per colui che digiuna è senza intermediari. Colui che incontra il suo Signore come si addice a Lui, viene accolto dal Signore nel modo più completo, in quanto il Signore Si manifesta in questa sede con una manifestazione profittevole (*mustafīd*): lo riceve con Se stesso e non affida la Sua munificenza ad altri che Lui. "Ed Allah è indipendente dai Mondi" (Cor. III-97 e XXIX-6)

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL MOMENTO DELLA ROTTURA PER CHI DIGIUNA

Muslim ha riferito che ʿAbd Allāh ibn Abī Awfā ha detto: "Eravamo in viaggio con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nel mese di Ramaḍān. Quando tramontò **[625]** il Sole egli disse: "O tale! Smonta e preparaci il *sawīq* ([169])". Egli disse: "O Inviato di Allah! C'è ancora la luce del giorno" ed egli ripeté: "Smonta e preparaci il *sawīq*" Egli discese, preparò il *sawīq* e glielo portò, ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, lo bevve e disse: "Quando il Sole tramonta da questo lato e la notte viene da quest'altro lato, colui che digiuna ha rotto" ([170]), che mangi o non mangi, poiché la Legge ha notificato che egli ha rotto [il digiuno], cioè che quel momento non è il momento del digiuno e che col tramonto colui che digiuna passa sotto la giurisdizione del Nome "Colui che fende (*al-fāṭir*)".

168 Il termine «*anāya*» o «*anāniyya*» è derivato dal pronome di prima persona "*anā*", che significa "Io", e si riferisce allo *ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-163, al-Buḫārī, XXX-2, LXXVII-78, an-Nasāʾī, XXII-42, e da Ibn Ḥanbal: "Ogni atto del figlio di Adamo gli appartiene ad eccezione del digiuno (*ṣiyām*), poiché esso appartiene a Me e sono Io a pagarne la ricompensa".

169 Si tratta di una pietanza liquida a base di orzo arrostito.

170 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-33, 43-45, LXVIII-24, Muslim, XIII-52 a 54, Abū Dāʾūd, XIV-19, e da Ibn Ḥanbal.

L'arrivo della notte è la manifestazione dell'autorità (*sulṭān*) dell'invisibile, non di ciò che si trova nell'invisibile, e la notte viene per coprire, per gelosia, ciò che il Sole della realtà essenziale aveva svelato, a causa dell'assenza di venerazione, da parte di coloro che avevano ricevuto lo svelamento, riguardo a ciò che hanno visto dei segni sacri (*šaʿāʾir*) di Allah e delle Sue cose sacre. Lo sguardo ha colto [di giorno] ciò che se lo avesse trasposto anche solo in parte non avrebbe ottemperato alla magnificazione (*taʿẓīm*) divina dovuta per quello. E poiché da parte loro il rispetto [per il sacro] è poco, la notte lo copre, per gelosia, e [ciò che il Sole aveva manifestato] rientra nell'invisibile della notte.

Sennonché, quando l'uomo penetra nell'invisibile e viene caratterizzato da esso, coglie le scienze delle luci (*ʿulūm al-anwār*) che sono in esso, non le scienze dei segreti (*ʿulūm al-asrār*). Le scienze delle luci sono tutte le scienze con le quali sono connessi benefici per tutti gli esseri creati, così come, quando viene la notte, con la sua venuta si manifestano le luci degli astri che Allah ha creato "affinché fossimo guidati nelle tenebre della terra e del mare" (Cor. VI-97), ed esse sono la scienza dell'atto perfetto (*iḥsān*) e la scienza della vita ([171]). Le scienze dei segreti sono nascoste agli sguardi di coloro che guardano e sono l'invisibile dell'invisibile (*ġayb al-ġayb*) [o il mistero del mistero]. Quindi l'invisibile in questo modo comprende ciò che si percepisce per mezzo di esso [cioè le scienze delle luci] e ciò che non si percepisce [cioè le scienze dei segreti].

Poiché il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Colui che digiuna ha rotto" è preferibile per chi digiuna di affrettarsi alla rottura al momento del tramonto del Sole, dopo la *ṣalāt* del *magrib*. Ciò è preferibile perché Allah ha fatto del *magrib* la *ṣalāt* impari (*witr*) del giorno ([172]) e quindi si addice che [il servitore] la compia

171 Nel Cap.27 [I 192.8], Ibn ʿArabī precisa: "Poiché l'avvicinamento si realizza con il percorso iniziatico (*sulūk*) ed il viaggio (*safar*) verso di Lui, una delle sue caratteristiche è la luce, affinché noi si possa essere guidati nella via. Come ha detto l'Altissimo: "Egli ha fatto per voi le stelle perché siate guidati da esse nelle tenebre della terra", cioè nel percorso esteriore compiuto con gli atti corporei, "e del mare", cioè nel percorso interiore intellettuale compiuto con gli atti interiori".

172 Vi è qui un riferimento ad un *ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, III-41, Mālik e da Ibn Ḥanbal. Nel Cap. 69, riportando questo *ḥadīṯ*, Ibn ʿArabī afferma [I] "Ed "il *magrib* è il dispari (*witr*) della *ṣalāt* del giorno", come ci ha fatto sapere l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e questo prima che Allah aggiungesse

con l'attributo che aveva di giorno, cioè l'astensione dal cibo e dalle bevande. Io raccomando che quando [colui che digiuna] ha compiuto l'obbligo di istituzione divina si dedichi a rompere [il digiuno], prima dell'atto supererogatorio, non fosse che con un sorso d'acqua o con un dattero secco: colui che fa quello non cessa di fare bene.

Muslim ha riportato sull'autorità di Sahl ibn Saʿd, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Gli uomini non cessano di fare bene fintanto che si affrettano a rompere" (173) ed ha chiamato rottura il mangiare o il bere, malgrado abbia detto che egli rompe con la venuta della notte ed il tramonto del Sole. Mangiando, colui che digiuna riunisce due rotture: la rottura mediante l'atto e la rottura per il regime giuridico (*ḥukm*).

Colui che sostiene il significato (*mafhūm*) [delle notificazioni] considera che se [colui che digiuna] non rompe mangiando, viene meno per lui il bene che avrebbe ottenuto mangiando, se si fosse affrettato a farlo. Se egli ritarda non attualizza quel bene che gli conferisce l'affrettarsi ed è privato e perdente nel suo affare (*ṣafqa)*, poiché gli sfugge la gioia *(farḥa)* che prova alla rottura colui che digiuna, cioè gli manca il suo gusto e la sua dolcezza ed essa [gioia] è il piacere di uscire dalla costrizione (*ǧabr*) alla libera scelta (*iḫtiyār*), dalla prigionia alla scarcerazione, dalla ristrettezza all'ampiezza: questa è la stazione Muḥammadiana, mentre la permanenza nella prigione è la stazione di Giuseppe (*yūsufī*).

per noi il dispari della *ṣalāt* della notte: "Invero Allah ha aggiunto per voi una *ṣalāt* alla vostra *ṣalāt*", ed ha menzionato la *ṣalāt* del "*witr*": "..e fate il *witr*, o gente del Corano!". E [l'Inviato] l'ha assimilata alle obbligazioni divine ed ha ordinato di farla. Per questo chi la fa, la fa conformandosi ad un obbligo tradizionale (*wāǧiba*), inferiore all'obbligo di istituzione divina e superiore alla Sunna, e chi la trascura commette una colpa. Che considerazione e che conoscenza giuridica (*tafaqquh*) [ebbe il Profeta]! Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, vide che Allah aveva stabilito per legge il dispari della *ṣalāt* della notte e lo aveva aggiunto alle *ṣalāt* obbligatorie, tra cui c'è anche il *magrib*, che è il dispari della *ṣalāt* del giorno; Egli disse: "Invero Allah è dispari ed ama il dispari", e collegò il *magrib* con la disparità della *ṣalāt* del giorno e il *witr* con la disparità della *ṣalāt* della notte. Ma l'affermazione: "Invero Allah è dispari ed ama il dispari", implica che Egli ama il dispari per Se stesso, e per questo ha stabilito per noi come legge due [*ṣalāt*] dispari affinché ci fosse un pari (*šafʿ*), in quanto la disparità per quanto concerne la creatura è impossibile".

173 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-45, Muslim, XIII-48, XXVIII-12, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

Venne un messaggero del sovrano [d'Egitto] da Giuseppe, su di lui la Pace, per farlo uscire dalla prigione e Giuseppe gli disse: "Torna dal tuo signore e chiedigli che ne pensa delle donne che si tagliarono le mani" (Cor. XII-50) e non uscì, preferendo restare in prigione fino a che il messaggero non gli avesse portato la risposta. Quello era in conformità al motivo del suo ingresso in prigione, in quanto egli vi era entrato per amore e voleva mantenere quello stato. Ciò corrisponde al suo detto: "O Signore! La prigione mi è più cara (*aḥabbu ilayya*) di ciò che esse mi chiedono" (Cor. XII-33): si trattava però di un amore relativo e non di amore vero.

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Allah abbia misericordia di mio fratello Giuseppe. Se fossi stato al posto suo avrei risposto al messaggero" ([174]), cioè avrebbe detto: "Mi precipito ad uscire", in quanto la sua stazione spirituale, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, comporta l'ampiezza (*sa'a)*, avendolo Allah inviato come Misericordia, e colui che è una Misericordia non porta in sé la ristrettezza ([175]). Per questo abbiamo detto che il piacere della gioia della rottura per colui che digiuna fa parte di una stazione Muḥammadiana, non di quella di Giuseppe.

Abbiamo detto dell'affrettarsi a fare la *ṣalāt* e quindi rompere dopo il *magrib* e prima delle *raka'āt* supererogatorie, poiché ciò fa parte dell'opera dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Abbiamo dato la precedenza [alla *ṣalāt*] rispetto alla rottura, in quanto essa, pur appartenendo al servitore è il diritto di Allah, mentre la rottura è il diritto della tua anima. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto alla persona a cui era morta la madre che era tenuta ad un digiuno e che voleva farlo al posto suo: "Pensi che se ella avesse un debito lo salderesti?" ed egli rispose: "Certamente!" ed [il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace] commentò: "Il diritto di Allah ha più diritto di essere

174 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LX-11 e 19, LXV *ad Sūra* XII, 5, Muslim, I-238, e da at-Tirmiḏī.

175 Nel Cap. 367, che descrive il viaggio celeste di Ibn 'Arabī, nella sezione dedicata al suo arrivo al terzo Cielo [III 347.21], il Profeta Giuseppe commenta a sua volta l'affermazione qui riportata del Profeta Muḥammad. Cfr. la traduzione di questo capitolo a cura di Moreno Giannini, "*Le voyage spirituel*", Academia, 1995, pagg. 90-95.

soddisfatto" ([176]), dando la precedenza al diritto di Allah e stabilendo che esso ha più diritto di essere osservato che il diritto della creatura.

Muslim ha riferito che Abū ʿAṭiyya ha detto: "Entrai con Masrūq da ʿĀ'iša e dicemmo: "O madre dei credenti! Due uomini tra i Compagni di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, uno di essi si affretta a rompere e si affretta a fare la *ṣalāt*, l'altro ritarda la rottura e ritarda la *ṣalāt*" Ella chiese: "Quale dei due è colui che si affretta alla rottura e si affretta alla *ṣalāt*?" Noi rispondemmo: "'Abdallāh ibn Masʿūd" ed ella commentò: "Così faceva l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace" ([177]).

Allah lo ha posto come un modello da imitare ed ha detto: "Voi avete nell'Inviato di Allah un bel modello" (Cor. XXXIII-21). Egli Soleva rompere, cioè aprire le sue interiora con qualcosa come datteri freschi, o datteri secchi o un sorso d'acqua, prima di fare la *ṣalāt* del *magrib*, e dopo la *ṣalāt* mangiare ciò che gli avevano preparato.

Abū Dā'ūd ha riferito nei suoi *Sunan*, sull'autorità di Anas ibn Mālik, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, Soleva rompere con dei datteri freschi prima di fare la *ṣalāt*, e se non c'erano datteri freschi con dei datteri secchi, e se non c'erano datteri secchi con dei sorsi d'acqua, dando la precedenza al [dattero] fresco perché ha fatto conoscenza con il suo Signore più recentemente di quello secco ([178]). Analogamente, quando scendeva la pioggia, egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, si esponeva ad essa e toglieva parte delle sue vesti sì che la pioggia lo colpisse direttamente. Gli venne chiesto perché facesse così ed egli, su di lui la Pace, rispose: "Perché ha fatto più recentemente conoscenza con il suo Signore" ([179]) **[626]**

176 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXVIII-22, LXXXIII-30, XCVI-12, Muslim, XIII-154 a 156, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

177 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-49 e 50, Abū Dā'ūd, XIV-21, an-Nasā'ī, XXII-23, at-Tirmiḏī, e da Ibn Ḥanbal.

178 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-21, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

179 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, IX-13, Abū Dā'ūd, XL-105, e commentato da Ibn ʿArabī anche nel Cap. 54 [I 280.34] e nel capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* dedicato a Mosé.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL DIGIUNO DELL'ULTIMO (*SIRR*) ([180]) DEL MESE

Sappi che a proposito di questo digiuno è stato riportato l'ordine da parte del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Ci è stato trasmesso da Abū Dā'ūd, riferendo quanto detto da ʿAbdallāh ibn al-ʿAlā' sull'autorità di al-Mugīra ibn Qurra, che un giorno Muʿāwiya si alzò tra la gente presso il convento (*dayr*) di Musiḥal, che è alla porta di Ḥumṣ, e disse: "O uomini, abbiamo visto il crescente lunare nel giorno tal dei tali, ed io mi appresto a digiunare: chi vuole farlo lo faccia". Si alzò allora verso di lui Mālik ibn Hubayra as-Sabalī e disse: "O Muʿāwiya, si tratta di una cosa che hai sentito dire dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, o di qualcosa che fai di tua iniziativa?" ed egli rispose: "L'ho sentito dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che ha detto: "Digiunate all'inizio del mese ed alla sua fine (*ṣūmū š-šahra wa sirra-hu*)" ([181]).

Sappi che il segreto (*sirr*) è il contrario della notorietà (*šuhra)*: il mese (*šahr*) si chiama così per il diventare apparente (*ištihār*) [della Luna] ([182]), per il

180 Il termine "*sirr*" deriva dalla radice verbale *sarra*, che significa primariamente "gioire, provare una dilatazione del cuore senza segni esteriori": "*sarūr*" o "*surūr*" è il piacere privo di segni esteriori, mentre il termine "*ḥubūr*" designa il piacere che si accompagna a segni esteriori. La stessa radice ha anche il significato di "nascondere", da cui il termine "*sirr*", che significa segreto, la parte interiore di una cosa, il suo cuore. Secondo i lessici arabi il termine "*sirr*" applicato al mese (*šahr*) può indicare sia l'inizio, che il mezzo, che la fine, con una prevalenza per questi due ultimi e soprattutto per il mezzo. Nel seguito del testo risulterà chiaramente che per Ibn ʿArabī il significato di "*sirr aš-šahr*" è la fine del mese. Va osservato che dalla stessa radice sono derivati anche i termini "*sarar*", "*sarār*" e "*sirār*" che si riferiscono all'ultima notte del mese, cioè la notte della Luna nuova, quando la luminosità della Luna è completamente nascosta alla vista dell'osservatore.

181 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-8. Nelle varie versioni e nei commenti riportati da Abū Dā'ūd risulta l'incertezza sul significato dell'espressione, tanto che sono riferite tutte e tre le interpretazioni possibili.

182 L'espressione "*ṣūmū š-šahra wa sirra-hu*" può quindi significare anche "digiunate in ciò che è notorio e nel suo segreto" o anche: "digiunate quando la Luna è visibile e quando è nascosta". La traduzione "digiunate il mese ed il suo segreto" non è corretta in quanto nel mese è comunque incluso ogni suo giorno, compresi quelli in cui la Luna non è visibile. Nei lessici arabi l'espressione "*ṣūmū š-šahra*" viene primariamente tradotta come "digiunate all'inizio del mese", in quanto il termine *šahr* indica la Luna

suo essere distinto, e per l'attenzione che prestano ad esso i musulmani e gli astronomi. Quindi [il Legislatore] ha raccomandato di digiunare sia nello stato di ciò che è segreto che nello stato di ciò che è pubblico (*iʿlān*).

Sappi che il segreto del mese è il momento in cui la Luna è in pugno al Sole, sotto i suoi raggi ([183]). Analogamente il servitore quando si stabilisce in uno dei gradi di contemplazione (*mašāhid*) della Prossimità, e gli sguardi delle creature lo cercano in esso e non lo vedono. Quella è la stazione spirituale di coloro che sono nascosti, gli integerrimi (*al-aḫfiyāʾ al-abriyāʾ*) ([184]), che non si distinguono in questa nostra dimora [terrena] dalla moltitudine dei credenti, realizzando la Qualità del loro Signore, in quanto Egli non ha dato alcun mezzo per vederLo in questa dimora, per [evitare] che si attualizzino le pretese delle creature al rango divino. Essi dicono: "Non dobbiamo manifestarci se non con la manifestazione del nostro Signore", e quella avrà luogo nell'aldilà, quando Egli dirà: "A chi appartiene oggi il Regno?" (Cor. XL-16) e nessuno oserà pretenderlo. È qui che questa categoria si manifesterà, poiché Allah ha tra i Suoi servitori dei [servi] nascosti e degli eletti (*ḍanāʾin*) che ha avvolto nella Sua protezione (*ṣawn*) ([185]). Poiché assomigliano al loro Signore in questa caratteristica di essere nascosti e di non essere apparenti, è doveroso per loro il digiuno del segreto del mese, in quanto il digiuno è un attributo

quando diventa visibile. Analogamente l'espressione "*fa man šahida min-kum aš-šahra fa-l-yaṣum-hu*", che ricorre nel versetto 185 della Sūra II, si riferisce alla visione del crescente lunare dell'inizio del mese, in quanto il "mese" per se stesso non è visibile, come pure la Luna non è visibile nell'ultimo o negli ultimi due giorni di esso.

183 La Luna è sempre esposta ai raggi solari che ne illuminano interamente una faccia, così come l'osservatore può vedere nella notte di Luna piena. La Luna è "in pugno al Sole" nel momento della sua congiunzione, quando noi non la vediamo malgrado essa sia "piena" di fronte al Sole.

184 Questi due termini ricorrono insieme altre sette volte nelle *Futūḥāt* [Cap. 23 (I 181.13), 30 (I 201.30), 213 (II 501.24), 374 (III 467.10), 434 (IV 46.3), 438 (IV 51.5) e 459 (IV 73.17)] ed indicano due degli attributi dei *Malāmiyya* o *Malāmatiyya*, cioè di coloro che hanno realizzato la Stazione spirituale della Prossimità, al di sopra della quale vi è quella della Profezia: si tratta quindi del grado di realizzazione più elevato per gli Intimi (*awliyāʾ*).

185 Il termine «*ḍanāʾin*» ricorre in uno *ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche: "Allah ha degli eletti tra le Sue creature che fa vivere in integrità (*ʿāfiya)* e che fa morire in integrità"; a questi eletti, o prescelti, è dedicato il Cap. 461. Quanto alla protezione (*ṣawn*), essa ricorre come una prerogativa dei Malāmiyya nel titolo stesso del Cap. 23, dedicato ai Poli di questa stazione spirituale.

ṣamadānī ed essi sono caratterizzati dall'Attributo del Vero in questo avvicinamento, così come sono caratterizzati da esso in pubblico nel digiuno dell'obbligo, come il mese di Ramaḍān, poiché Egli Si manifesta qui con il Suo Nome Ramaḍān ed il mese si chiama così per velarLo, l'Altissimo.

La maggioranza dice: "ho digiunato Ramaḍān" ed il conoscitore dice: "ho digiunato il mese di Ramaḍān in modo manifesto [o: a seguito di una ingiunzione pubblica] (*muʿlanan*)". Allah ha detto loro: "Chi di voi vede la Luna [di Ramaḍān] (*šahr*)", e questa è la proclamazione (*iʿlān*) di Ramaḍān e la sua notorietà, "digiuni in esso" (Cor. II-185), ad eccezione di "colui che viaggia", poiché chi viaggia verso di Lui [o: esso] si mette in viaggio per contemplarLo [lo] e quindi non è in uno stato di contemplazione nel momento del suo viaggio. Il "malato" è colui che si allontana dal Vero poiché la malattia dell'anima è l'inclinazione (*mayl*) dell'anima verso la creatura e quindi non vede la Luna [di Ramaḍān]. La mestruazione è la menzogna dell'anima ([186]) e per quello essa è un danno nella sede (*maḥall*) che contrasta con la purezza che è necessaria per la vicinanza, cioè la veridicità (*ṣidq*). È stato tramandato nella notificazione autentica: "Quando il servitore profferisce la menzogna, l'Angelo si allontana da lui di trenta miglia per il fetore di ciò che ha fatto" ([187]), ed ha usato il trenta che è il completamento (*kamāl*) del numero del mese lunare che diventa nascosto (*istasarra*) nei raggi del Sole. La donna in impurità è lontana dalla contemplazione della Luna [di Ramaḍān] (*šuhūd aš-šahr*) per ciò che abbiamo menzionato.

Il Vero, Gloria a Lui, non Si avvicina al Suo servitore se non per donare ed elargire a lui [la luce della Sua Scienza], poi lo espone agli uomini poco per volta affinché non li abbagli lo splendore della luce di ciò che gli ha accordato, per la debolezza degli occhi della loro vista interiore, e per Misericordia verso la maggioranza.

Egli [il Suo servitore] non cessa di manifestarsi loro poco a poco e non fa loro apparire della scienza di Allah, che il Vero gli ha accordato nello stato spirituale (*ḥāl*) di quell'ultima notte del mese (*sarār*), se non la misura di ciò che egli sa che non li sconvolgerà, finché gli occhi della

186 A questo proposito rimando il lettore alle pagg. 87-88 della traduzione della parte LVI.

187 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XXV-46.

loro visione interiore si abitueranno al punto da manifestarsi loro nella forma della perfezione del dono per mezzo delle vesti d'onore divine (*al-ḫilʿa al-ilāhiyya)*. Ciò corrisponde al Suo detto: "Chi obbedisce all'Inviato, obbedisce ad Allah" (Cor. IV-80) e quello è a guisa della Luna nella notte di Luna piena (*badr*). Quello è il grado (*qadr*) che egli attualizza nell'ultima notte del mese nella Presenza dell'Invisibile dal suo lato interiore. Lo splendore della Luna piena nell'ultima notte del mese è, rispetto al Sole, [interamente] dal lato che guarda verso il Sole nel momento della congiunzione (*musāmata)*, mentre il lato esteriore è senza luce. Nella notte di Luna piena la faccenda si rovescia e la manifestazione ha luogo per mezzo del Nome "l'Esteriore".

Così fa il Vero con la maggioranza dei Suoi servitori: Si nasconde loro con il velo più grande, come per la Luna nell'ultimo giorno del mese, ed essi non Lo percepiscono. Ed ha detto: "Non c'è cosa simile a Lui" [o "Non c'è cosa come il Suo simile"] (Cor. XLII-11) per Misericordia verso di loro, sì che essi non trovino nelle loro menti, né nelle categorie dei loro stati nulla che possa sconvolgerli. Quindi avanza segretamente nella Misericordia del velo di questo versetto. Questo è il massimo della discesa del Vero verso i Suoi servitori nella stazione della Misericordia verso di loro. Poi li introduce [nel Suo Mistero] poco a poco con espressioni come: "ed Egli è Colui che sente e che vede" (Cor. *ibidem*) e "Dì: Egli, Allah è Uno, Allah è Colui che è indipendente" (Cor. CXII-1 e 2) e con il Suo detto: "Non sa che Allah vede?" (Cor. XCVI-14), così che le luci della loro vista interiore si rafforzano per mezzo della conoscenza di Allah e si familiarizzano con Lui poco a poco, finché Egli Si manifesta loro nella conoscenza trascendente, tale che se Si fosse manifestato a loro in essa dall'inizio sarebbero periti all'istante. Ed ha detto, Gloria a Lui: "Ed Egli è con voi dovunque siate" Cor. LVII-4), ed essi Lo accolgono e non fuggono da Lui e dimenticano lo stato di "non c'è cosa simile a Lui". La loro permanenza in quella stazione vince la disperazione (*ya's*) dovuta all'assenza di correlazione (*munāsaba)* [con Lui] sotto tutti gli aspetti.

Non vedi che nel caso della famiglia del morto, la loro desolazione per il loro defunto è spezzata perché essi non sperano più di incontrarlo in questo mondo e quindi non resta per loro tristezza (*ḥuzn*). La famiglia di colui che è assente non è così: essi non sono senza speranza di

incontrarlo o che egli scriva, e le sue notizie li raggiungono di tempo in tempo fino al momento dell'incontro, al suo ritorno. Gloria al Saggio, l'Informato: "Egli governa la faccenda e spiega in dettaglio i segni" (Cor. XIII-2). Forse noi comprenderemo grazie a Lui. Simile a ciò è l'occorrenza del digiuno del segreto del mese, ed il mese è un esempio fatto per chi comprende grazie ad Allah.

Nel digiuno dell'ultimo giorno del mese vi è la stazione della concentrazione (*ǧamʿiyya)* delle energie interiori (*himam*) in Allah, finché non veda altro che Allah. Ciò corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Vi è un momento per me in cui solo il mio Signore mi può comprendere" ([188]), poiché egli è in una teofania specifica per lui e per questo l'ha attribuita a sé dicendo: "il mio Signore" e non ha detto "Allah" o "il Signore".

Tra le cose **[627]** che confermano la nostra affermazione che con il digiuno dell'ultimo del mese egli intende la concentrazione è la sua esortazione e la sua incitazione al digiuno della fine (*surar*) di Šaʿbān, ed il fatto che chi lo manca debba recuperarlo. Invero [il nome] Šaʿbān viene dalla suddivisione (*tafrīq*). Per questo è detto che questo mese è stato chiamato Šaʿbān se non per la dispersione [o suddivisione] delle tribù degli Arabi in esso ([189]). Allo stesso modo, Egli, l'Altissimo, ha detto: "…vi abbiamo fatti popoli (*šuʿūb*) e tribù (*qabāʾil*)" (Cor. XLIX-13) ed i popoli, per gli stranieri, sono come le tribù per gli Arabi, cioè vi ha suddiviso in popoli ed ha distinto una tribù dall'altra. La morte (*maniyya)* è stata chiamata "*šaʿūba*" perché essa separa il morto dalla sua famiglia.

Il digiuno della fine di Šaʿbān è più fortemente raccomandato del digiuno della fine degli altri mesi, per la separazione che esso [mese] comporta. Muslim ha riportato sull'autorità di Ibn ʿUmar che l'Inviato di Allah,

188 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

189 Il nome Šaʿbān deriva dalla radice verbale *šaʿaba*, che è una di quelle che hanno significati opposti, quali appunto "raccogliere, riunire, mettere insieme" e "dividere, separare, disperdere". Nei lessici arabi è spiegato che il nome Šaʿbān venne applicato, circa due secoli prima dell'Egira, al mese che cadeva tra metà Giugno e metà Luglio, poiché in esso le tribù arabe si disperdevano per cercare l'acqua nelle oasi. A quell'epoca il calendario arabo, per via del mese intercalare, era diventato solare e tale rimase fino all'abolizione del mese intercalare, con la rivelazione del versetto 37 della Sūra IX, e la conseguente restaurazione del calendario lunare.

che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, chiese ad un uomo: "Hai fatto un digiuno alla fine di questo mese?" ed egli rispose: "No!", e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: "Quando hai finito il digiuno di Ramaḍān, digiuna due giorni al posto suo" ([190]), e secondo un'altra via [di trasmissione], anch'essa riferita da Muslim sull'autorità di Ibn ʿUmar: "Hai digiunato alla fine di Šaʿbān?" ([191]).

In questa sezione vi sono scienze e segreti divini che conosce chi realizza ciò su cui noi abbiamo attirato l'attenzione. Gli uomini più felici per quello sono la Gente della trasposizione (*iʿtibār*) tra coloro che osservano il percorso della Luna e del Sole per rispettare i momenti degli atti di adorazione. Invero la conoscenza della mansione della Luna e del Sole, nel suo aspetto simbolico, è tra le indicazioni più grandi della Scienza divina che si riferisce in particolare alla genesi (*kawn*), all'assistenza (*imdād*) dominicale ed alla conservazione, per la permanenza delle essenze degli esseri generati. E "in quello vi è un monito per chi ha cuore o ha prestato ascolto ed è testimone" (Cor. L-37), cioè chi è presente in ciò che gli comunica [o insegna] Colui che informa, e se Lo rappresenta davanti agli occhi come se Lo vedesse. Si tratta di una notificazione veridica apportata da un veridico fedele.

Lo ha apportato un veridico fedele
che informa di tutto ciò che sarà
riguardo ad ogni essere, sotto ogni aspetto,
di ogni cosa difficile e di ciò che è facile,
di ciò che vedono i cuori per svelamento
in modo intelligibile e ciò che percepiscono gli occhi.

190 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-199 e 200, al-Buḫārī, XXX-62, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

191 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-198. Come si vedrà in seguito, per Ibn ʿArabī l'ultimo giorno di Šaʿbān non fa parte dei sei giorni in cui è vietato digiunare, e d'altra parte egli argomenta contro la validità dello *ḥadīṯ* relativo al divieto del digiuno del giorno del dubbio (*šakk*), cioè del giorno che potrebbe essere o l'ultimo di Šaʿbān o il primo di Ramaḍān, come pure dello *ḥadīṯ* che vieta il digiuno nella seconda metà di Šaʿbān, limitandone invece il divieto al sedicesimo giorno.

Lo ha apportato dal Signore della Dimora, che gli ha insegnato ciò che ha depositato in essa di ogni cosa buona (*malīḥ*). L'Altissimo ha detto: "Abbiamo spiegato ogni cosa in dettaglio" (Cor. XVII-12), "Quello affinché sappiate che Allah è Potente sovra ogni cosa e che Allah comprende in Scienza ogni cosa" (Cor. LXV-12).

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA SAGGEZZA INSITA NELLA REGOLA SECONDO CUI LA GENTE DI OGNI PAESE COMPIE IL DIGIUNO IN BASE ALLA PROPRIA VISIONE [DEL CRESCENTE LUNARE]

Muslim ha riportato nel suo *Ṣaḥīḥ*, sull'autorità di Kurayb, che Umm al-Faḏl bint al-Ḥāriṯ lo mandò da Muʿāwiya in Siria. Egli disse: "Arrivai in Siria ed assolsi l'incarico che lei mi aveva assegnato, e mentre ero in Siria cominciò il mese di Ramaḍān, e vidi il crescente nella notte di Venerdì. Poi ritornai a Medina alla fine del mese e ʿAbdallāh ibn ʿAbbās mi interrogò [sul mio viaggio], ed avendo io menzionato il crescente lunare, mi chiese: "Quando hai visto il crescente lunare?". Io risposi: "Lo abbiamo visto la notte di Venerdì", ed egli chiese: "Tu l'hai visto?" ed io risposi: "Sì! E la gente l'ha visto ed abbiamo tutti digiunato e con noi Muʿāwiya". Egli allora disse: "Ma noi l'abbiamo visto la notte di Sabato, e continuiamo a digiunare finché completiamo i trenta giorni o lo vediamo di nuovo". Dissi: "Non ti basta la visione di Muʿāwiya ed il suo digiuno?", ed egli rispose: "No! Così ci ha ordinato l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace" ([192]).

Il tuo corpo e le tue facoltà sono il tuo paese (*balad*), il tuo clima, il tuo mondo ed il tuo gregge, e tu sei chiamato a disporre di essi secondo la misura che il Vero ha definito per te nella Sua Legge. Tu sei il pastore responsabile di essi, non un altro. Invero Allah non ha imposto un fardello (*kallafa*) a qualcuno se non in base al suo stato e alla sua capacità, e non ha imposto a nessuno il fardello di un altro. "Ogni anima è pegno (*rahīna)* per ciò che ha acquisito" (Cor. LXXIV-38) e "Ogni anima argomenterà per se stessa" (Cor. XVI-111), "Ad ogni uomo abbiamo attaccato il suo destino (*ṭāʾir*) al suo collo" (Cor. XVII-13).

192 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-28, Abū Dāʾūd, XIV-9, an-Nasāʾī, XXII-7, at-Tirmiḏī, e da Ibn Ḥanbal.

Quando il crescente della conoscenza sorge nel tuo cuore da parte del Nome divino "Ramaḍān", in quel sorgere Egli ti chiama ad essere caratterizzato da ciò che Gli appartiene, cioè il digiuno. Quindi ti ordina di controllare tutte le tue membra esteriori e tutte le tue facoltà interiori, e ti ordina di vegliare la notte [del giorno di digiuno] e ti incita a fare quello, che corrisponde a conservare (*muḥāfaẓa)* il suo mistero (*gayb*). Nel digiuno Egli ha stabilito per te una rottura all'inizio della notte e ti ha ordinato di affrettarti ad essa, ed ha stabilito per te un nutrimento alla sua fine, e ti ha ordinato di ritardare quello fino al punto in cui si dica: "È giorno, se non ché il Sole non è [ancora] sorto" ([193]). Quello per la Saggezza della realizzazione (*taḥaqquq*) del Nome "il Primo" e "l'Ultimo" riguardo alla notte di Ramaḍān, così come tu sei nel suo giorno: tu sei tra i due estremi del dichiarare lecito (*taḥlīl*) e del dichiarare proibito (*taḥrīm*).

Il Vero non Si rivolge a te se non a partire da te (*min-ka*) e non Si rivolge a te se non per mezzo di te (*bi-ka*), ed è così per ogni essere nel mondo assoggettato al rispetto delle norme, sia esso un Angelo, un *ǧinn* o un uomo, anzi [lo è] per ogni creatura. Allo stato di quella creatura viene rivelata la [sua] proprietà (*ḥukm*) per mezzo dell'Attributo del Discorso (*kalām*), sia che a quel discorso vengano associate le lettere dell'alfabeto, sia che esse non vengano associate. Ciò è l'essenza del Discorso divino nel mondo. "Invero Allah ha detto tramite la lingua del Suo servitore: Allah ascolta chi Lo loda" ([194]). Egli, Gloria a Lui, mi ha fatto pronunciare riguardo a quello i versi che menzionerò, se Allah vuole:

Il Vero mi ha chiamato dal mio cielo,
senza una lettera dell'alfabeto,
poi mi ha convocato dalla terra del mio essere,
con tutte le lettere dell'alfabeto,
e mi ha detto: "Tutto ciò è il Mio Discorso,
quindi non rivolgerti ad altri che Me **[628]**
e non considerare che vi sia altro che Me,
poiché ciò è il massimo grado della separazione".

193 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasāʾī, XXII-20.

194 *Ḥadīṯ qudsī* riportato da Muslim, IV-38 a 41, Abū Dāʾūd, II-132, at-Tirmiḏī, an-Nasāʾī, Ibn Māǧa, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

Poiché sai che ogni paese (*balad*) ha una visione [del crescente lunare] e che il giudizio (*ḥukm*) di un paese non si applica ad un altro, sai che la faccenda è seria (*šadīd*) e che ogni anima sarà chiamata in giudizio (*maṭlūba)* dal Vero per se stessa: "nessun'anima darà soddisfazione per un [altra] anima" (Cor. II-48).

Il variare (*taqallub*) ([195]) dell'uomo nell'atto di adorazione (*ʿibāda)* per un aspetto dipende da lui stesso e per un aspetto dal suo Signore: in ciò non vi è possibilità né accesso per altri.

Il Vero mi ha fatto vedere quello in un accadimento spirituale (*wāqiʿa)*, in cui mi destai dal mio sonno e le mie labbra recitavano questi versi, che non avevo sentito prima, né da parte mia, né di altri, e che sono i seguenti:

Il Vero mi ha parlato nel mio sonno
e ciò non faceva parte del mio discorso:
"In un momento Io ti chiamo tra i Miei servitori,
ed in un altro momento Io ti parlo in colloquio intimo nella Mia stazione.
Tu sei presso di Me in entrambe le situazioni,
al riparo della protezione e di ciò che spetta.
Da una ṣalāt *ad una* zakāt,
e da una zakāt *ad un digiuno,*
da qualcosa di vietato a qualcosa di lecito
e da qualcosa di lecito a qualcosa di vietato,
tu sei in questo ed in quello da parte Mia,
come una donna confinata nella tenda".

Ah, se l'uomo potesse intravedere la Stazione dalla quale l'Altissimo lo convoca al digiuno, allorché dice: "O voi che credete" (Cor. II.183) ([196]), e che solo lui è invitato da questo appello collettivo.

195 Il termine *taqallub*, che deriva dalla stessa radice di *qalb*, cuore, ha il significato di fluttuazione, cambiamento, andirivieni, rivolgimento. Nel Cap. 17 [I 162.3] Ibn ʿArabī precisa: "Non c'è cambiamento (*taqallub*) che avvenga nel mondo superiore, né in quello inferiore, che non dipenda da un orientamento (*tawaǧǧuh*) divino, per mezzo di una teofania (*taǧallī*) specifica per quell'essenza (*ʿayn*) [o entità, essere], ed il suo essere sostenuto da quella teofania è conforme a ciò che comporta la sua realtà essenziale".

196 Nelle pagine seguenti Ibn ʿArabī commenterà i cinque versetti della Sūra II che sono istitutivi del digiuno. L'indicazione del numero di versetto è riportato solo all'inizio di ciascuno.

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto in effetti: "Al mattino vi è una *ṣadaqa* a carico di ciascuna delle vostre vene" ([197]), stabilendo in questo modo una costrizione collettiva in capo ad un solo uomo. Se è così per le sue vene, a maggior ragione sarà così per le sue membra [e le sue facoltà] esteriori: il suo udito, la sua vista, la sua lingua, la sua mano, il suo ventre, il suo piede, il suo organo riproduttivo ed il suo cuore, che sono le principali componenti del suo aspetto esteriore. Ogni membro è in realtà invitato ad un digiuno che gli è proprio e ad astenersi da ciò che gli è vietato, tramite il Suo detto: "vi è stato prescritto il digiuno", di modo che non può più agire a suo piacimento.

Sappi che Allah ti ha convocato nella tua qualità di credente a partire dalla Stazione della Saggezza universale, affinché tu apprenda, per mezzo dell'esposizione dettagliata (*tafṣīl*) con cui Si è rivolto a te, la scienza di ciò che Egli vuole da te in questo atto di adorazione [cioè il digiuno].

Egli ha detto: "vi è stato prescritto il digiuno (*ṣiyām*)", vale a dire l'astenersi da tutto ciò il cui compimento o non compimento vi è stato vietato, "come è stato prescritto a coloro che erano prima di voi", vale a dire il digiuno (*ṣawm*) in quanto tale, benché possa trattarsi anche del digiuno di Ramaḍān propriamente detto, come credono alcuni. Sennonché coloro che erano prima di voi tra la Gente del Libro ne hanno aumentato la durata fino ad estenderla a cinquanta giorni: quella è una delle cose che essi hanno alterato.

Il Suo detto: "…come è stato prescritto", cioè è stato reso obbligatorio, "a coloro che erano prima di voi", coloro che vi hanno preceduto in questo statuto [di digiunatori], mentre voi siete venuti dopo di loro; "…forse sarete timorati (*tattaqūn*)", cioè prenderete il digiuno come una protezione.

197 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LIII-11, LVI-72 e 128, Muslim, VI-84, XII-56, Abū Dāʾūd, V-12, XL-160, e da Ibn Ḥanbal.

In effetti il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha comunicato che "il digiuno è uno scudo (*ǧunna)*" ([198]): lo scudo è la protezione ed essi non lo prenderanno come protezione se non quando ne faranno un atto di adorazione. Il digiuno appartiene al Vero per l'aspetto di trascendenza (*tanzīh*) che esso comporta, ma in quanto atto di adorazione da parte del servitore esso è uno scudo ed una protezione che gli impedisce di emettere la minima pretesa riguardo a ciò che appartiene ad Allah e non a lui stesso: non avendo simili, il digiuno appartiene a Colui "che non ha simile"; è ad Allah e non a te che appartiene il digiuno.

Ha poi detto: "dei giorni (*ayyām*) contati" (Cor. II-184); "giorni" riguarda senza dubbio la prima menzione del termine "*kutiba*" [è stato prescritto], poiché noi non sappiamo ciò che è stato prescritto a coloro che erano prima di noi: è stato prescritto loro in solo giorno, come nel caso di ʿAšūrā, o più giorni? Ciò che è stato prescritto a noi è il digiuno di un mese, ed il mese non può contare che ventinove o trenta giorni, in base al computo che deriva dalla nostra visione del crescente lunare (*hilāl*).

Ora, [la forma del plurale] "*ayyām*" si applica esclusivamente ai numeri dal 3 al 10. La lettera del Corano concorda dunque perfettamente con ciò che ci ha insegnato l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, riguardo al numero dei giorni del mese [di Ramaḍān]; egli ha detto in effetti: "il mese è così" facendo un gesto della mano che significa dieci giorni, poi ha aggiunto: "e così", cioè ancora dieci giorni, "e così", lasciando questa volta un pollice chiuso, vale a dire nove giorni ([199]). Se la seconda volta non ha piegato il suo pollice, è per significare di nuovo dieci giorni. Poiché l'Altissimo aveva detto "dei giorni contati"; il Legislatore contò i giorni del mese per decine di modo da non invalidare la menzione [coranica] degli "*ayyām*", in conformità con la Parola di Allah, l'Altissimo. Se avesse detto "trenta giorni", sarebbe stato come quando parlò del giuramento di astinenza a termine (*al-īlāʾ*) nei confronti di ʿA'išāh, [dicendo]: "può darsi che il

198 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-163, al-Buḫārī, XXX-2, LXXVII-78, an-Nasāʾī, XXII-42, e da Ibn Ḥanbal.

199 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-13, Muslim, XIII-15, Abū Dāʾūd, XIV-4, an-Nasāʾī, XXII-17, e da Ibn Ḥanbal.

mese sia di ventinove giorni" ([200]), e non "così e così", come fece per il mese di Ramaḍān. Questo conferma che egli ha voluto esprimersi in conformità con ciò che l'Altissimo aveva menzionato nel Suo Libro.

Ha poi detto: "Quanto a chi di voi è malato o in viaggio, [che digiuni] un numero di altri giorni (*ayyām*)"; anche qui Egli ha menzionato dei "giorni", facendo allusione con [le parole] "di voi" a coloro a cui rivolgeva la Sua esortazione, cioè a coloro che credono; "malato", cioè in detenzione (*fī ḥabs*) del Vero; "o in viaggio": si tratta della Gente del percorso iniziatico (*sulūk*) nella Via di Allah, nelle Stazioni e negli stati spirituali (*aḥwāl*). Il termine "*safar*" ha la sua origine nel termine "*isfār*" che contiene l'idea di "rendere manifesto (*ẓuhūr*)". Esso serve a designare il viaggio perché questo rende manifesto il carattere degli uomini. Ciò che la stazione e lo stato spirituale rendono manifesto agli iniziati in questo percorso è che l'azione non appartiene loro, benché la compiano. Allah è Colui che agisce per mezzo di loro; ciò corrisponde al Suo detto: "Non sei tu che hai lanciato quando hai lanciato, ma è Allah che ha lanciato" (Cor. VIII-17); "un numero di altri giorni", cioè nel momento del velo (*fī waqt al-ḥiǧāb*): essi sono "altri" perché la prescrizione legale possa trovare un supporto temporale che ammetta l'obbligatorietà [del digiuno]: questa questione è stata trattata in precedenza e non hai che da riferirti a ciò che abbiamo scritto.

Ha poi detto: "e per coloro che **[629]** sono in grado di digiunare vi è una compensazione: il nutrimento di un povero. Colui che volontariamente compie un bene, quello è bene per lui, e che voi digiuniate è un bene per voi se voi sapeste", cioè: a colui che ha la capacità di digiunare Noi abbiamo dato la scelta tra il digiuno ed il nutrimento [di un povero]: l'Altissimo è dunque passato, per ciò che riguarda colui che è soggetto all'osservanza delle norme, da uno statuto di obbligo determinato ad uno statuto di obbligo indeterminato, benché la scelta [del servitore] sia limitata. Allah sapeva bene come si sarebbe comportato colui che è soggetto all'osservanza delle norme ed è per quello che gli ha lasciato la possibilità dell'obbedienza volontaria: nessuno dei due termini [dell'alternativa] essendo obbligatorio per se stesso, quello che [il servitore] avrebbe scelto sarebbe stato in virtù di una obbedienza volontaria, poiché avrebbe potuto anche scegliere l'altro. Tuttavia

200 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XVII-36 e XVIII-101.

Allah ha reso preferibile il digiuno, poiché Gli appartiene, di modo che [l'uomo] realizzi l'Attributo del digiuno che, tra i modi di adorazione, non ha simile. Se tu ribatti che il fatto di nutrire è ugualmente un Attributo divino, poiché Egli è "Colui che dà il nutrimento (*muṭʿim*)" ([201]), noi rispondiamo che questa idea sarebbe stata effettivamente possibile se Egli non avesse connesso la facoltà di nutrire [un povero] con l'idea di compensazione, collegando [grammaticalmente nel testo coranico] la prima alla seconda. [Egli si è dunque espresso] come se colui che è soggetto all'osservanza delle norme avesse l'obbligo di digiunare.

Ora, secondo l'*adab* stabilito conformemente alla realtà, nulla è obbligatorio per Allah, ad eccezione di ciò che Egli Si è imposto da Se stesso: colui che è sottoposto ad uno statuto d'obbligo ne è in effetti il prigioniero e resta sotto il suo dominio. Qui, la compensazione è stata precisata: si tratta di dare da mangiare. Allah ha dunque avuto in vista il digiuno e lo ha stabilito come un bene per te, poiché si tratta di un Attributo che Gli è proprio. Non vedi che Egli ha detto anche: "E Noi l'abbiamo esonerato mediante una vittima sublime" (Cor. XXXVII-107): dalla presa della morte.

"Se voi sapeste": senza dubbio, la particella "*in* (se)" ha in questo caso un senso di negazione; cioè: "voi non sapreste che il digiuno è meglio del fatto di dar da mangiare se Io non ve lo avessi insegnato". Può anche darsi che il senso sia: "Se voi cercate di sapere il termine migliore della scelta che vi ho lasciato, ve lo comunico", cioè i ranghi rispettivi del digiuno e del fatto di dar da mangiare.

Ha poi detto: "Il mese di Ramaḍān" (Cor. II-185), cioè il mese di questo Nome divino che è Ramaḍān, mese che Egli ha ricollegato ad Allah, l'Altissimo mediante il Suo Nome Ramaḍān, Nome strano e singolare; "…nel quale è stato rivelato il Corano", cioè il Corano è disceso per mezzo del digiuno [(*ṣawm*) nel senso di "elevazione"] di questo mese preciso ad esclusione di ogni altro; "…come una guida", cioè una chiara esposizione (*bayān*) "per gli uomini".

Il Corano è la sintesi (*ǧamʿ*): per questo Egli ti ha unito a Lui nell'Attributo di *ṣamadāniyya*, che è il digiuno; per la sua trascendenza esso appartiene

201 Cfr. Cor. VI-14: "Egli è Colui che nutre e che non è nutrito"

ad Allah che ha detto: "il digiuno appartiene a Me"; in quanto atto di adorazione invece esso appartiene a te ([202]). "…come una guida", cioè una esposizione evidente, "per gli uomini", alla misura della loro capacità e della comprensione che è stata loro data, in quanto ciascuno ne possiede, in questo atto di adorazione, un certo sorso (*šurban*). "**…**e delle indicazioni evidenti (*bayyināt*)": ogni essere ha una evidenza che gli è propria, alla misura della sua comprensione del Discorso divino; "tratte dalla Guida", che è il Chiarimento [totale (*tibyān*)] divino, "come pure dalla Discriminazione (*furqān*)": dopo averti unito a Lui per mezzo del Corano, Egli ti "discrimina" affinché tu ti distingua da Lui per mezzo del "Libro discriminatore", poiché se tu sei "tu (*anta*)", Egli è "Lui (*huwa*)" in applicazione di ciò che è stato detto, cioè che tu fai uso di una cosa che Gli appartiene e che è il digiuno; questo Gli appartiene dal punto di vista della sua trascendenza, mentre appartiene a te in quanto atto di adorazione che non ha simili; il Signore è così distinto dal servitore, dopo che entrambi sono stati associati nel nome del digiuno.

"Chi di voi vede il crescente lunare (*šahr*) [di Ramaḍān], digiuni in esso", cioè, chi di voi si trova ad avere una reputazione (*aṣ-ṣifa al-mašhūra)* presso la comunità delle persone, digiuni a questo riguardo; limiti la sua anima in questa notorietà (*šahra)*, e la domini per mezzo dell'abbassamento e della dipendenza, di modo che la sua gioia sia intensa al momento della rottura.

"Colui che è malato", in stato di squilibrio (*māʾilan*), poiché la malattia è uno squilibrio, o di detenzione, poiché il malato è nella detenzione del Vero, "…o in viaggio", marciando tra i Nomi divini per conoscere il gusto iniziatico (*ḏawq*), o ancora andando da Lui verso le creature, "digiuni un numero [equivalente] di altri giorni": di giorni contati, senza aggiungerne e senza toglierne. "**…**Allah vuole per voi la facilità (*yusr*)",

202 Nel Cap. 69 [I 496.22], Ibn ʿArabī precisa: "In Ramaḍān tu ti trovi nella situazione in cui ti trovi nella *ṣalāt*, a cui si riferisce il Suo detto: "Ho diviso la *ṣalāt* a metà tra Me ed il Mio servitore: una metà appartiene a Me e l'altra al mio servitore". Lo stesso vale per Ramaḍān: Egli lo ha diviso a metà tra Lui ed il Suo servitore. Una metà appartiene a Lui ed è ciò a cui si riferisce il Suo detto: "Il digiuno appartiene a Me", e questo è il tempo del giorno. L'altra metà appartiene al servitore, ed essa è la notte ed il tempo della sua rottura [del digiuno]. Il Profeta, su di lui la Pace, ha detto riguardo alla *ṣalāt* che essa è luce (*nūr*) ed ha detto riguardo al digiuno che esso è chiarore (*ḍiyāʾ*), ed il chiarore è luce".

esortandovi con clemenza (*rifq*) all'osservanza dell'obbligo legale, "e non vuole per voi la difficoltà", cioè quanto per voi è faticoso, confermando così quest'altro detto: "Egli non ha messo della difficoltà (*haraǧ*) a vostro carico nella religione" (Cor. XXII-78). Inoltre Egli ha determinato qui la "facilità" con l'articolo determinativo (*al*), facendo così allusione alla facilità menzionata, questa volta in modo indeterminato, nella Sūra "Non abbiamo dilatato il tuo petto?" (Cor. XCIV); vale a dire: tale è la facilità che Io voglio per voi, quella del detto: "In verità con la difficoltà vi è una facilità" (Cor. XCIV-5), ciò che vuol dire: nella difficoltà della malattia vi è la facilità di non dover digiunare; poi: "In verità con la difficoltà vi è una facilità" (Cor. XCIV-6), ciò che vuol dire: nella difficoltà del viaggio vi è ugualmente la facilità di non digiunare. "Poi quando avrai finito" (Cor. XCIV-7) con la malattia ed il viaggio, "stabilisci" (Cor. *ibidem*) la tua anima nell'atto di adorazione che è il digiuno, vale a dire "compilo", "e dirigiti ardentemente verso il tuo Signore" (Cor. XCIV-8) per chiedere il Suo aiuto.

Il nostro Maestro Abū Madyan – Allah abbia Misericordia di lui – diceva a proposito di questo versetto: "quando avrai finito con le creature, fissa il tuo cuore nella contemplazione del Misericordioso e dirigiti ardentemente verso il tuo Signore per sempre; cioè quando entri in un'opera di adorazione non intrattenere la tua anima sul momento di uscirne dicendo: Ah, se soltanto potesse già essere finita".

"…e completate il numero prescritto": per mezzo della visione del crescente o il compimento dei trenta giorni; "e magnificate Allah": testimoniate la Sua Grandezza (*kibriyā'*) e che essa appartiene a Lui solo; non disputatela a Lui, poiché essa non si addice che a Lui, Gloria a Lui. MagnificateLo rispetto ad ogni qualificazione di facilità o di difficoltà, poiché Egli ha detto a proposito della reintegrazione [finale] (*i'āda)*: "e quello Gli è molto facile" (Cor. XXX-27). Egli sa perfettamente ciò che dice; fai attenzione alle tue interpretazioni poiché dovrai risponderne: magnificaLo rispetto a queste ultime "…per avervi guidato", cioè avervi dato la riuscita nel compimento delle Sue prescrizioni ed avervi mostrato chiaramente la vostra parte di ciò che spetta a Lui, l'Altissimo. "…forse sarete riconoscenti". Egli ha fatto di tutto quello una grazia di cui noi dobbiamo esserGli riconoscenti; noi possiamo infatti sempre ricevere di più, ciò che è la prova più evidente del nostro stato di "mancanza".

La riconoscenza (*šukr*) è un Attributo divino, poiché "Allah è Riconoscente e Sapiente" (Cor. IV-147). Per mezzo di questo Attributo, per il fatto che Egli è Lui stesso Riconoscente, ci chiede sempre di più; Egli ha detto infatti: "E se sarete riconoscenti, vi darò un sovrappiù" (Cor. XIV-7); Egli ci ha indicato così ciò che ci assicura la riconoscenza, affinché noi accresciamo noi stessi le nostre opere.

"E se i Miei servitori ti chiedono al Mio riguardo" (Cor. II-186), per il fatto che tu [o Muḥammad] sei il "guardiano della porta", "in verità Io sono vicino" ([203]) in ciò che Noi abbiamo di comune con loro: la riconoscenza ed il digiuno che Mi appartiene. Noi abbiamo ordinato loro di digiunare facendo loro sapere che esso appartiene a Noi e non a loro. Colui che se ne riveste, riveste una cosa che Ci è propria (*ḫāṣṣ*) e fa parte della Gente dell'Elezione (*ahl al-iṯtiṣāṣ*), così come "la Gente del Corano è la Gente di Allah e la Sua élite" ([204]); "Io rispondo all'appello di chi chiama" secondo una visione interiore (*baṣīra)*, "quando Mi

203 Nel Cap. 533 [IV 177.12], Ibn ʿArabī precisa: "Sappi, che Allah assista te e noi con uno Spirito da parte Sua, che Allah, l'Altissimo, non ha comunicato al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, la Sua vicinanza ai Suoi servitori che chiedono, mediante la Sua risposta riguardo a ciò che gli hanno chiesto, se non per ragguagliarci sulla Scienza di Allah riguardo a questo aspetto. Se questa vicinanza divina nella risposta fosse uguale alla Sua vicinanza nella distanza [cioè nello spazio], a cui Si è riferito dicendo che Egli è più vicino all'uomo della sua vena giugulare (cfr. Cor. L-16) si sarebbe accontentato [di quel versetto] Ma da questa vicinanza non deriva necessariamente l'ascolto, così come la risposta all'ascolto della domanda non deriva necessariamente dall'ascolto. Da questa notificazione si ottengono quindi come insegnamento tre cose: la vicinanza, l'ascolto e la risposta, ed Egli non ha lasciato al Suo servitore un argomento contro di Lui, ma è ad Allah che spetta l'argomento predominante. Quando il servitore si stabilisce in questo *ḏikr* [il capitolo è dedicato alla conoscenza dello stato spirituale del Polo la cui dimora è (il versetto) "e se i Miei servitori ti chiedono al Mio riguardo: In verità Io sono vicino; Io rispondo all'appello di chi chiama, quando invoca Me: che essi dunque rispondano a Me"], la prima cosa che ne risulta per lui è la rinuncia (*zuhd*) riguardo a ciò che è altro che Allah ed egli quindi cessa di cercare di avvicinarsi a Lui per mezzo di altro, poiché lo "sforzo di avvicinamento (*tawassul*)" è la ricerca della vicinanza a Lui ed Allah, l'Altissimo, ci ha riferito che Egli è vicino e quindi non c'è vantaggio in questa ricerca, poiché la Sua notifica è veridica. Poi ci ha comunicato che Egli risponde alla richiesta di coloro che chiedono, e ciò è la notificazione che Egli detiene il potere (*malakūt*) su tutte le cose, ed ha comunicato che Egli risponde affinché colui che chiede faccia attenzione e vigili su ciò che chiede, poiché la risposta è inevitabile e talvolta il servitore chiede ciò che non è bene per lui, per ignoranza dei mezzi che garantiscono l'integrità (*maṣāliḥ*)".

204 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal.

chiama" ([205]), cioè: così come Noi ti abbiamo fatto chiamare gli uomini "ad Allah secondo una visione interiore", analogamente Noi diamo a colui che Ci chiama a lui una visione interiore del fatto che Noi gli rispondiamo, per lo meno fintanto che egli non dice: "Egli non mi risponde"; "che essi dunque rispondano a Me (*fa-l-yastaǧībū lī*)", vale a dire quando io li chiamo alla Mia obbedienza ed alla Mia adorazione, poiché "non ho creato i Ǧinn e gli uomini se non perché Mi adorassero" (Cor. LI-56); Io li convoco tramite la bocca dei Miei Inviati, così come nei **[630]** Libri rivelati con i quali li ho inviati a loro ([206]). [Allah] ha

205 Nel Cap. 457 [IV 71.27] Ibn ʿArabī precisa: "Allah, l'Altissimo ha detto: «e se i Miei servitori ti chiedono al Mio riguardo» (Cor. II-186) ed ha detto all'Inviato di dire: "In verità Io sono vicino; Io rispondo all'appello di chi chiama, quando invoca Me: che essi dunque rispondano a Me" (Cor. *ibidem*), cioè quando Io li chiamo a mettere in opera ciò che ho prescritto loro. Tutto quello è Legge: egli ha quindi incluso Se stesso in ciò che ha imposto ai suoi servitori [cioè l'obbligo di rispondere] ed ha messo la faccenda nelle loro mani riguardo a quello [lasciando loro l'iniziativa di chiedere] […] L'imposizione legale (*taklīf*) incondizionata (*muṭlaq*) si applica e si intende riferita a due realtà (*amrān*): la prima è che essa include l'uomo nella sua interezza come nel Suo detto: "Al mattino si impone una *ṣadaqa* a ciascuna delle vostre vene", e come nel Suo detto: "È Te che noi adoriamo" (Cor. I-5), con la *nūn* del plurale (***n**aʿbudu*), per l'universalità dell'imposizione legale e la sua applicazione riguardo all'essenza stessa di colui che vi è soggetto. Dell'imposizione incondizionata fa parte ciò su cui tutte le legislazioni tradizionali sono concordi, senza che una si distingua dalle altre, e ciò corrisponde al Suo detto: "Osservate la religione e non dividetevi in essa" (Cor XLII-13) esprimendosi in modo generale ed incondizionato. La seconda modalità dell'imposizione incondizionata è il Suo includere in essa Se stesso insieme a noi, facendo sapere che Egli è Colui che è soggetto all'ordine e Colui che ordina, Colui che vieta e Colui che è soggetto al divieto. "Signor nostro, non punirci" (Cor. II-286), "Signor nostro, non imporci" (Cor. II-286), "Signor nostro, non imporci ciò che non siamo in grado di fare" (Cor. II-286), e l'ordine "perdonaci" (Cor. II-286), "abbi Misericordia di noi" (Cor. II-286), "aiutaci" (Cor. II-250), questo da parte nostra per un ordine prescritto dalla Legge e la risposta da parte Sua, riportata nel *Ṣaḥīḥ*, è "l'ho fatto, l'ho fatto". L'ordine da parte Sua è: "Fate la *ṣalāt* e date la *zakāt* e fate ad Allah un prestito" (Cor.LXXIII-20), e la risposta da parte nostra è di due tipi, diversamente dalla Sua risposta: una risposta corrispondente alla Sua risposta, cioè il nostro detto: "Abbiamo sentito ed abbiamo obbedito" (Cor. II-285, IV-46, V-7, XXIV-51), ed una risposta non corrispondente sotto tutti gli aspetti alla Sua risposta ed essa è quella a cui si riferisce il versetto: "Abbiamo sentito ed abbiamo disobbedito" (Cor. II-93, IV-46)."

206 Nel Cap. 558 [IV 255.20] Ibn ʿArabī precisa: "Il possessore di questa Presenza si chiama servitore di Colui che risponde (*ʿabd al-muǧīb*), e questa Presenza è chiamata la Presenza della passività [o ricettività] (*infiʿāl*), poiché il possessore di questa Presenza non cessa mai di essere ricettivo (*munfaʿil*) […] L'Altissimo ha detto: "Se i Miei servitori ti chiedono riguardo a Me, Io invero sono vicino" (Cor. II-186), cioè a loro, e non c'è vicinanza più grande della relazione di ricettività. Le creature sono ricettive per la loro

rinforzato quello [cioè la richiesta di risposta (*iǧāba)*] per mezzo della *sīn* [del termine *istiǧāba*] ([207]), poiché sapeva del nostro rifiuto e della nostra ripugnanza a risponderGli. "…a Me (*lī*)", cioè a causa di Me [solo]; non fate quello nella speranza di ottenere ciò che è presso di Me, poiché sareste allora i servitori della Mia Grazia e non i Miei servitori. Essi sono in effetti i Miei servitori "volenti, nolenti" (Cor. XIII-15); essi non possono sfuggire a quello. "…e che abbiano fede in Me": cioè che essi credano (*yuṣaddiqū*) nella Mia risposta a loro quando Mi chiamano e che essi abbiano fede in Me, non in loro stessi. Colui che ha fede in se stesso e non in Allah, la sua fede non comporta ciò che Mi spetta; al contrario, se è in Me che egli ha fede, fa perfettamente ciò che deve e dà ad ogni cosa il suo diritto: si tratta di colui che presta fede a tutte le notificazioni tradizionali, mentre colui che ha fede in se stesso crede unicamente nelle prove di cui dispone. Ciò in cui gli ho ordinato di aver fede è in contraddizione con le indicazioni (*dalāla)* razionali ed oscilla tra similitudine (*tašbīh*) e trascendenza (*tanzīh*). Colui che ha fede in se stesso crede a certe cose e non ad altre; egli non le respinge ma le

essenza, mentre il Vero è qui ricettivo nei confronti di chi è passivo, in quanto risponde ad una domanda o una preghiera [prescritta dalla Legge]. "Io rispondo all'appello di chi chiama" (Cor. II-186), ed Egli è Colui che ha reso obbligatoria la risposta, "quando Mi invoca: che essi dunque rispondano a Me", quando li chiamo, ed Egli non li chiama a Sé se non per mezzo della lingua della Legge, e quindi non li chiama se non per mezzo di essi, poiché Egli ha assunto le vesti (*talabbasa*) dell'Inviato, ed ha detto: "Chi obbedisce all'Inviato, invero obbedisce ad Allah" (Cor. IV-80), confermando che egli non è venuto da Lui (*min-hu*) se non al posto Suo (*illā bi-hi*) e non Lo ha lasciato. Le creature a cui è stato inviato non vedono se non l'Inviato, ed il suo lato esteriore è creatura (*ḫalq*) mentre il suo lato interiore è Verità (*ḥaqq*), come ha detto riguardo al patto: "Invero essi fanno il patto con Allah" (Cor. XLVIII-10)"

207 Nel Cap. 27 [I 191.33], Ibn ʿArabī precisa: "Allah, l'Altissimo, ha detto nel Suo Libro prezioso: "Allah farà venire una Gente che Egli amerà ed essi ameranno Lui" (Cor. V-54), facendo precedere il Suo amore (*maḥabba)* verso di essi al loro amore verso di Lui. Ha anche detto: "Io rispondo all'appello di colui che chiama quando Mi invoca: che essi dunque rispondano a Me" (Cor. II-186), facendo precedere la Sua risposta a noi, quando Lo invochiamo, alla nostra risposta a Lui quando Egli ci chiama. [Per indicare la risposta], riferendosi ai servitori, ha usato l'espressione *istiǧāba* in quanto essa è più forte dell'espressione *iǧāba*. Per Lui, Gloria a Lui, non c'è impedimento alla risposta e non c'è quindi motivo di rafforzare l'espressione, mentre per l'uomo vi sono degli impedimenti al rispondere a ciò a cui Allah lo chiama, che sono la passione, l'anima, lo Šayṭān, e questo mondo. Per questo ha ordinato di rispondere usando l'espressione *istiǧāba*, poiché il nome di forma "*infiʿāl*" è più forte in significato del nome di forma "*ifʿāl*".".

interpreta. Colui che interpreta ha fede nella sua ragione e non in Me. Colui che pretende nel suo intimo di essere più sapiente di Me stesso riguardo a Me stesso, non Mi conosce e non ha fede in Me. Egli è un servitore che Mi dichiara bugiardo in ciò che Mi sono attribuito a Me stesso, e che ho espresso nel migliore dei modi. Quando lo si interpella egli risponde: ho voluto rispettare la trascendenza. In realtà la sua attitudine procede dall'astuzia dell'anima, dalla coscienza che essa ha del suo proprio valore, della sua volontà d'indipendenza e del suo rifiuto di conformarsi.

"forse essi saranno guidati", vale a dire seguiranno il cammino diritto (*rušd*) come fanno coloro che hanno successo, coloro che lo seguono dal momento in cui lo riconoscono. [Il Vero] li conduce così alla felicità eterna; essa è la risposta del Vero quando essi Lo chiamano, così come il termine della loro via verso ciò che rallegra le loro anime, rendendo loro lecito ciò che era stato loro vietato durante il digiuno, dall'inizio del giorno fino alla sua fine.

Egli ha poi detto: "Egli vi ha reso lecito nella notte del digiuno" (Cor. II-187), cioè la notte a cui arriva il vostro digiuno, non quella al mattino della quale voi siete in stato di digiuno, poiché si tratta lì di una particolarità che vi accompagna fino alla notte della Festa della Rottura del digiuno (*ʿīd al-fiṭr*). Se la notte del digiuno evocata in questo versetto si riferisse al giorno che la segue, essa non riguarderebbe la notte della Festa, poiché al mattino del giorno che la segue voi non digiunate, e se digiunaste sareste disobbedienti. Invece questa particolarità non ha senso per la prima notte di Ramaḍān poiché il nutrimento e le altre cose vietate [durante il digiuno] restano permesse e non vi è quindi alcun cambiamento di regime giuridico: per questo noi attribuiamo la notte di cui si tratta al giorno che l'ha preceduta ([208]).

"…il coito (*rafaṯ*)", vale a dire l'accoppiamento (*ǧimāʿ*) "con le vostre donne (*ilā nisāʾi-kum*)". Egli ha usato il termine *nisāʾ* e non ha detto "le vostre spose" o qualcosa di simile, poiché questo termine contiene una idea di ritardo (*taʾḫīr*): in effetti per esse la possibilità (*ḥukm*) dell'unione sessuale è stata ritardata durante il tempo del digiuno fino alla notte; quando

208 Contrariamente ai giorni della settimana, in cui la notte precede il giorno con cui è legata.

questa arriva, cessa l'interdizione. È dunque come se Egli dicesse: "fino a che [diventi possibile ciò che] è stato ritardato per voi e per esse", che si tratti delle vostre spose o delle vostre concubine, di quelle con le quali l'unione sessuale è permessa; "esse sono un indumento (*libās*) per voi e voi siete un indumento per loro", vale a dire che vi è tra voi una vera correlazione (*munāsaba*), ciò che non è il caso per ciò di cui vi abbiamo vestito nel vostro digiuno quando vi siete attribuiti un Attributo che Mi appartiene e che è il digiuno: voi non siede un indumento per Me nel Mio detto: "il cuore del Mio servitore Mi contiene" ([209]) ed Io non sono un indumento per voi nel Mio detto: "Allah comprende ogni cosa" (Cor. XLI-45), poiché il vestito avvolge ciò che copre e lo nasconde.

"…Allah sapeva che voi avreste fatto torto a voi stessi", per la disonestà (*ḫiyāna)*, a causa della testimonianza che Io ho potuto portare contro di voi per il fatto che avete accettato il Deposito di confidenza (*amāna)* quando ve l'ho proposto. Io avevo detto allora di colui che l'aveva accettato: "In verità è molto ingiusto ed ignorante" (Cor. XXXIII-72): "molto ingiusto" riguardo alla sua anima poiché ha messo a suo carico una cosa di cui ignorava, al momento della sua accettazione, ciò che comportava la Scienza di Allah che le corrispondeva; e "molto ignorante" del valore reale del Deposito e del biasimo in cui sarebbe incorso chi lo avesse tradito. Poiché colui che è molto ignorante è cieco, non sa trovare la sua strada, né dove né come posare il suo piede.

Egli ha detto: "Allah sapeva che voi avreste fatto torto a voi stessi", per via delle proibizioni di cui eravate divenuti oggetto ([210]); "Egli vi ha

209 Frammento di un celebre *ḥadīṯ qudsī*, non recensito nelle raccolte canoniche.

210 Nel Cap. 234 [II 534.24] Ibn ʿArabī precisa: "Quanto al Suo detto: "Allah sapeva che voi avreste fatto torto a voi stessi" (Cor. II-187), Egli non intendeva qui la connessione (*taʿalluq*) della Sua Scienza con il fatto che essi avrebbero fatto torto alle loro anime [*per Ibn ʿArabī la scienza segue il suo oggetto, non lo precede*], poiché qui il futuro ha il significato del passato. Invero nella lingua araba si usa il futuro per la costruzione del passato quando si tratta di una cosa certa, come nel detto dell'Altissimo: "L'ordine di Allah è venuto, quindi non sollecitatelo" (Cor. XVI-1) [*in cui si usa il passato (è venuto) per indicare il futuro*]. Prima di questa notificazione il Vero aveva prescritto loro che chi digiunava non si avvicinasse a sua moglie nella notte del digiuno, ma tra loro vi era chi aveva trasgredito il limite imposto da Allah a quel riguardo. Quando Allah seppe ciò, fu indulgente con chi aveva commesso quello e gli permise l'accoppiamento nella notte del suo digiuno, a meno che non fosse in ritiro spirituale nella moschea. E non li ha facilitati finché non è avvenuto quello da parte loro".

tuttavia concesso la Sua Grazia", cioè è tornato verso di voi; "…ed ha avuto indulgenza" per voi, cioè con il poco che vi ha reso lecito durante il tempo dell'interruzione del divieto, che è la notte. Noi diciamo "il poco" poiché il divieto dei rapporti sessuali sussiste senza divergenze per colui che fa ritiro in una moschea – per le altre sedi vi è divergenza [tra i dottori della Legge] – ed anche per colui che pratica il digiuno ininterrotto.

"adesso [cioè d'ora in poi] avvicinatevi ad esse", cioè durante il tempo di Ramaḍān in cui il digiuno è rotto, "ed aspirate a ciò che Allah vi ha prescritto": ricercate ciò che Allah vi ha ingiunto per riguardo a voi, prendete conoscenza di tutto ciò che egli ha menzionato in questo versetto e comportatevi di conseguenza; "mangiate e bevete": Egli ti ordina di dare alla tua anima il diritto che le spetta, e che è a tuo carico, per ciò che concerne il cibo e le bevande, "fino a che diventi evidente per voi [la distinzione] del filo bianco", che è l'arrivo del giorno "dal filo nero", che è il ritrarsi della notte, "dell'alba", per l'irruzione del chiarore all'orizzonte.

"Poi completate il digiuno fino alla notte e non avvicinate le vostre donne mentre siete in ritiro nelle moschee": il divieto dell'unione sessuale sussiste in questo caso; come pure quella di mangiare e di bere nel caso di colui che desidera praticare il digiuno ininterrotto (*wiṣāl*). Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto infatti: "Colui che pratica il digiuno ininterrotto lo prosegua fino ai primi chiarori dell'alba (*saḥar*)" ([211]), cioè al momento in cui il chiarore e le tenebre sono mescolate, quello in cui appare la "coda del lupo (*ḏanāb as-sirḥān*)": tra le due albe, quella che si innalza verticalmente (*mustaṭīl*) e quella che si allarga all'orizzonte (*mustaṭīr*). [È stato riferito] che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, "ha praticato con i suoi Compagni un digiuno ininterrotto di due giorni, poi essi videro il crescente" ([212]).

"…tali sono i limiti fissati da Allah", quelli che vi ha ordinato di

211 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-48 e 50, Abū Dā'ūd, XIV-24, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

212 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XCVI-5.

rispettare; "non avvicinatevi ad essi" ([213]): affinché non siate sull'orlo di

213 Nel Cap. 86 [II 160.34] Ibn ʿArabī precisa: "Allah ha detto riguardo a chi ha eletto tra i Suoi servitori che egli è ingiusto nei confronti della sua anima (*ẓālim li-nafsi-hi*) [cfr. Cor. XXXV-32] in quanto ha preso in carico il Deposito di confidenza (*amāna)* [cfr. Cor. XXXIII-72]. Questa è l'ingiustizia (*ẓulm*) degli eletti tra i servitori di Allah, non l'ingiustizia di chi trasgredisce i limiti (*ḥudūd*) divini, poiché chi trasgredisce il limiti [assegnati da] Allah fa un torto alla sua anima [cfr. Cor. II-229 e LXV-1), in quanto la sua anima ha un limite a cui si arresta ed a cui è sottoposta per se stessa, e quel limite è identico alla sua [condizione di] servitù. Il limite fissato da Allah è quello che gli spetta e se il servitore si addentra nell'attributo della Signoria (*rubūbiyya)*, che appartiene ad Allah, trasgredisce i limiti fissati da Allah: "e chi trasgredisce i limiti fissati da Allah, coloro sono gli ingiusti" (Cor. II-229), in quanto il limite della cosa impedisce a ciò che vi è sottoposto di uscirne ed a chi non vi è soggetto di entrarvi. Questi sono i limiti essenziali (*al-ḥudūd aḏ-ḏātiyya)* e chi li evita per timore [di Dio] sono coloro che hanno successo. "Quelli sono i limiti fissati da Allah: quindi non avvicinatevi ad essi. Così Allah spiega i Suoi segni agli uomini: forse essi saranno timorati" (Cor. II-187), ed Allah li ha descritti come dotati di timor di Dio (*taqwā*) se essi non li trasgrediscono e ha stabilito i limiti come una protezione (*wiqāya)* per loro. Nulla dei [nostri] limiti essenziali, che spetta ad Allah [definire], è a nostra disposizione; ciò che è a nostra disposizione sono i limiti formali [o le prescrizioni] (*al-ḥudūd ar-rasmiyya)* e per questo i servitori li infrangono e li trasgrediscono, e per questo sono puniti. Se il Vero, il Signore (*ṣāḥib*) del limite, li fa entrare in ciò che Gli appartiene, colui che entra non è caratterizzato dall'ingiustizia e non incorre in una punizione. Poiché si tratta di un limite formale, il servitore accetta di entrarvi, ma se vi entra per se stesso, senza che il suo Signore ve lo faccia entrare, espone la sua anima alla punizione, ed il Signore del limite è quindi nella condizione di scegliere tra i due giudizi *(bi-ḫiyar an-nazarayn*): se vuole punisce e se vuole è indulgente e se vuole perdona, come colui che è caratterizzato dalla generosità, dall'indulgenza e dal perdono. Tutti questi sono limiti formali che appartengono al Vero. Sappi ciò su cui ho attirato la tua attenzione della scienza straordinaria riguardo a quella questione, poiché essa fa parte dei noccioli della conoscenza di Allah". Il termine "*ḥadd*", al plurale "*ḥudūd*", ha il significato di limite, definizione e pena legale: l'espressione "*ḥudūdu-llahi*", letteralmente significa "i limiti di Allah", ma poiché Allah non ha limiti va intesa come "i limiti stabiliti da Allah". I limiti essenziali, cioè intrinseci all'essere, non possono essere trasgrediti: il servitore resta servitore ed il Signore (*rabb*) resta Signore. Il servitore può avere pretese di Signoria, ma resta pur sempre un servitore: solo i limiti formali o prescritti per Legge possono essere trasgrediti. Nella risposta alla Questione XXXII del questionario di at-Tirmiḏī [Cap. 73 (II 63.28)], Ibn ʿArabī precisa: "Sappi che i limiti essenziali delle cose sono identici alle loro misure (*maqādir*) [intesi come ciò con cui si misura]. Il peso è la misura (*qadr*) [intesa come ciòche è misurato] e le bilance sono gli strumenti di misura per mezzo di cui le cose sono pesate. Le cose si conoscono per mezzo dei loro limiti e "Colui che non ha limite", quella è la Sua definizione (*ḥadd*)". Tutto ciò ha una stretta connessione con quanto ha scritto René Guénon nel capitolo III, *Mesure et manifestation*, di "*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*". Infine va sottolineato che Ibn ʿArabī distingue "colui che è ingiusto verso la sua anima (*ẓālim li nafsi-hi*)", in cui il verbo è intransitivo, e "colui che fa torto alla sua anima (*ẓālim nafsa-hu*)", in cui il verbo è transitivo. Il primo è colui

ciò che c'è al di là. Vi è qui una scienza nascosta (*gāmiḍ*) che conosce solo colui che ne ha ottenuto il gusto per effetto di una sollecitudine divina, come il Ḫidr ed altri, poiché un piede può scivolare dopo essere stato fermo, e voi ne provereste del dolore; "in questo modo Allah espone chiaramente i Suoi segni", vale a dire le Sue indicazioni (*dalā'il*), "agli uomini", per mezzo di allusioni (*išārāt*) che servono loro di Ricordo, "forse essi saranno timorati": cioè prenderanno queste indicazioni come una protezione contro il conformismo (*taqlīd*) e l'ignoranza; il conformista non possiede in effetti né evidenza da parte del suo Signore, né prova. [Allah] ha dato inoltre [a queste ultime parole] un senso di speranza, poiché colui che ha ricevuto una indicazione non arriva per forza a ciò che essa indica e colui che ha ottenuto una scienza non riesce per forza ad operare di conseguenza, nel caso in cui si tratti di una scienza la cui finalità è precisamente l'azione. **[631]**

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL PASTO CONSUMATO PRIMA DELL'ALBA (*SAḤŪR*)

Muslim ha riportato, sull'autorità di Anas, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Consumate il pasto prima dell'alba, poiché nel [fare] ciò vi è una *baraka*" ([214]). Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha ordinato di consumare il pasto prima dell'alba e ci ha incitato a farlo per ciò che ha menzionato.

Un secondo *ḥadīṯ* è stato trasmesso da Muslim, che ha riportato, sull'autorità di 'Amrū ibn al-'Āṣ, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "La differenza (*faṣl*) del nostro digiuno rispetto al digiuno della Gente del Libro sta nel fare il pasto prima dell'alba" ([215]).

che combatte la sua anima per giungere all'estinzione (*fanā'*) dell'io individuale, e fa parte quindi degli eletti, mentre il secondo è colui che trasgredisce le prescrizioni. Cfr. a questo proposito i Capitoli 246 [II 546.10], 459 [IV 73.11], 500 [IV 136.32], 552 [IV 192.35], 559 [IV 417.20 e 442.11].

214 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-20, Muslim, XIII-45, an-Nasā'ī, XXII-18 e 19, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

215 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-46, Abū Dā'ūd, XIV-15, an-Nasā'ī, XXII-27, at-

Un terzo *ḥadīṯ* è stato trasmesso da an-Nasāʾī, che ha riportato che ʿIrbāḍ ibn Sāriya ha detto: "Ho sentito l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, invitare nel mese di Ramaḍān a consumare il pasto prima dell'alba (*suḥūr*) (216) dicendo: Venite al pasto (*gadāʾ*) (217) benedetto" (218).

Un quarto *ḥadīṯ* è stato trasmesso da an-Nasāʾī, che ha riportato, sull'autorità di ʿAbdallāh ibn al-Hāriṯ, che uno dei Compagni dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Visitai il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, mentre stava consumando il pasto prima dell'alba, ed egli disse: Esso è una *baraka* che Allah ci ha concesso, quindi non tralasciatelo" (219).

Un quinto *ḥadīṯ* è stato trasmesso sia da Muslim che da al-Buḫārī. Muslim ha riportato che Ibn ʿUmar ha riferito: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, aveva due muezzin (*mu'aḏḏin*), Bilāl e Ibn Umm Maktūm, il cieco. L'Inviato di Allah, che

Tirmiḏī, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

216 Nei testi senza vocalizzazione non è sempre facile distinguerle, ma i lessici arabi riportano due forme diverse, *saḥūr* e *suḥūr*, che indicano rispettivamente il pasto come oggetto ed il pasto come atto.

217 Questo termine è derivato dalla radice verbale *gadawa*, che significa "partire, andare nel tempo chiamato *gudwa*", cioè tra l'alba ed il sorgere del Sole. Esso serve primariamente per indicare il pasto consumato in quell'intervallo di tempo, ma viene impiegato anche per indicare il pasto consumato prima dell'alba in Ramaḍān, cioè il *saḥūr*, in quanto per chi non digiuna il primo è l'equivalente del secondo per chi digiuna. In alcuni manoscritti del testo si trova "*giḏāʾ*" al posto di "*gadāʾ*", per l'aggiunta di un punto diacritico, ma questo termine ha il significato di cibo, alimento, cioè di pasto come oggetto, mentre la *baraka* citata nella tradizione non è legata tanto ad un certo tipo di cibo [i commentatori riferiscono che poteva trattarsi del *sawīq* o anche di un sorso di latte] quanto al particolare momento in cui viene consumato.
Mentre in arabo i nomi dei pasti sono legati strettamente al momento in cui vengono consumati, in molte lingue occidentali i nomi dei pasti non hanno una originaria connotazione temporale, come quella che in italiano viene attribuita ai termini colazione, pranzo e cena, ma stanno ad indicare una interruzione del digiuno: l'inglese *break-fast* significa letteralmente "rottura del digiuno", mentre il francese *déjeûner*, l'inglese *dinner*, l'italiano *desinare*, lo spagnolo *desayuno*, derivano tutti dal tardo latino dis-jejunare, che significa "cessare di digiunare".

218 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasāʾī, XXII-25.

219 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasāʾī, XXII-24, e da Ibn Ḥanbal.

Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Bilāl fa l'appello di notte, quindi mangiate e bevete finché fa l'appello Ibn Umm Maktūm", ed ha aggiunto: "Tra i due appelli non c'era se non il tempo necessario perché il primo scendesse [dal minareto] ed il secondo salisse" (220). Da parte sua al-Buḫārī ha aggiunto: "… Ed egli non fa l'appello finché non sorge l'alba (*faǧr*)" (221), cioè Ibn Umm Maktūm. Al-Buḫārī ha riportato questa tradizione sull'autorità di ʿĀ'iša, Allah sia soddisfatto di lei, da parte del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace.

Un sesto *ḥadīṯ* è stato trasmesso da Abū Dā'ūd, che ha riportato, sull'autorità di Abū Hurayrah, che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Quando uno di voi sente l'appello e tiene in mano una coppa, non la deponga finché non ha terminato [di prendere] da essa ciò di cui ha bisogno" (222).

Un settimo *ḥadīṯ* è stato trasmesso da an-Nasā'ī, che ha riportato che ʿĀṣim ibn Ḏarr ha riferito: "Chiedemmo a Ḥuḏayfa: A che ora prendevi il pasto prima dell'alba con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace? ed egli rispose: Era giorno, ma il Sole non era ancora sorto" (223).

Un ottavo *ḥadīṯ* è stato trasmesso da Muslim, che ha riportato che Anas ha detto: "Prendemmo il pasto prima dell'alba insieme all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, poi facemmo la *ṣalāt*". Chiesi: "Quanto tempo intercorreva tra le due cose?", ed egli rispose: "[il tempo di recitare] cinquanta versetti" (224).

Un nono *ḥadīṯ* è stato trasmesso da Muslim, che ha riportato, sull'autorità di Sumura ibn Ǧundub, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Non fatevi distogliere dal vostro

220 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-36 a 39, an-Nasā'ī, XXII-30, at-Tirmiḏī, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

221 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, X-11 e 13, XXX-17, LII-11.

222 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-18, e da Ibn Ḥanbal.

223 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, XXII-20.

224 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-19, Muslim, XIII-47, an-Nasā'ī, XXII-21 e 22, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

pasto prima dell'alba dall'appello di Bilāl, né dal biancore dell'aurora che si diffonde verticalmente così, finché non si diffonde orizzontalmente così", e Ḥammād lo riferì tenendo la mano in questo modo, cioè con le dita spiegate ([225]).

Ho citato queste tradizioni riguardanti il pasto prima dell'alba perché colui che ascolta le nostre parole riguardo ad esso si soffermi su di esse e sappia che noi abbiamo tratto le nostre concezioni, dal punto di vista della trasposizione, da quanto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha indicato con parole e fatti.

Il signore del gruppo (*sayyid aṭ-ṭāʾifa)*, Abū l-Qāsim al-Ǧunayd, ha detto: "Questa nostra scienza è definita dal Libro e dalla *Sunna*", cioè egli, Allah sia soddisfatto di lui, ha detto: Se abbiamo appreso la nostra scienza direttamente da Allah - non l'abbiamo presa dai libri né dalle parole della gente – Allah, l'Altissimo, non ci ha insegnato una scienza con cui siamo in contraddizione con quanto i Profeti, su di loro la Pace, hanno apportato da parte di Allah riguardo alle notificazioni che ho riferito, né con ciò che Allah ha rivelato in un Libro. Anzi, noi la possediamo così come Allah ha notificato riguardo al Suo servitore al-Ḫidr, cioè che Egli gli ha accordato Misericordia da parte Sua e gli ha insegnato una scienza da parte Sua (cfr. Cor. XVIII-65). Questa è la scienza del Dono (*wahb*) divino. "Se la Gente del Libro avesse agito conformemente a ciò che era stato rivelato loro ed avesse seguito la Tora e il Vangelo, essi avrebbero mangiato da sopra di loro" (Cor. V-66), allusione a questa stazione, cioè alla scienza del Dono, "e da sotto i loro piedi" (Cor. *ibidem*) allusione alla scienza [frutto] dell'acquisizione (*kasb*), cioè la scienza che ottiene la gente del timor di Dio (*taqwā*) appartenente a questa comunità. Si tratta di una scienza acquisita, in quanto è conseguenza di un'opera, cioè del timor di Dio.

Sappi che il [termine] "*suḥūr*" è derivato dal [termine] "*saḥar*", che è la miscela di luce e tenebre ([226]), ad indicare il momento in cui consumare

225 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, X-13, XXX-17, Muslim, XIII-39, 41 e 43, Abū Dāʾūd, XIV-17, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

226 La radice verbale *saḥara* significa primariamente "volgere, stravolgere, fare apparire ciò che è falso come se fosse vero", da cui il termine "*siḥr*" che viene impiegato per indicare la "magia". La forma intransitiva *saḥira* significa invece "partire, andare nel tempo tra l'alba falsa e l'alba vera" e da questa deriva il termine *saḥar*, che indica

(*akla)* il pasto prima dell'alba. Così esso ha un aspetto rivolto al giorno ed un aspetto rivolto alla notte: per il fatto di avere un aspetto rivolto al giorno esso è chiamato pasto (*gadāʾ*) e quindi [il Legislatore] ha fatto predominare in esso la proprietà del giorno sulla proprietà della notte. Analogamente ha fatto per la rottura: egli ha ordinato di affrettarla così che anche in essa ha fatto predominare il giorno rispetto alla notte, per l'esistenza delle tracce (*āṯār*) del Sole. Quindi in essa [cioè nella rottura] il pasto ha luogo prima della scomparsa delle tracce e dei segni del giorno: il giorno in se stesso si è già ritirato, perché la realtà essenziale (*ḥaqīqa)* del giorno va dal sorgere del primo bordo del disco solare fino al tramonto dell'ultimo bordo del Sole, con cui scompare il disco solare. Le tracce del giorno all'inizio della notte vanno dalla scomparsa del Sole fino alla scomparsa del biancore [all'orizzonte] e le tracce del giorno alla fine della notte vanno dal sorgere della prima alba fino al sorgere del Sole. Tuttavia, secondo la Legge, il sorgere della prima alba non impedisce di mangiare, e vi è divergenza riguardo alla seconda alba. Il punto di accordo [sul divieto di mangiare è il sorgere del] l'alba rossa e ciò che la precede non è aurora (*saḥar*), bensì notte, e ciò che viene dopo è giorno.

appunto l'ultima parte della notte, cioè il tempo tra l'alba falsa e l'alba vera; lo stesso termine serve anche ad indicare "il biancore che copre le tenebre", ed è a questo significato che fa riferimento Ibn ʿArabī. Nel Cap. 40 [I 235.35] egli precisa: "La magia (*siḥr*) è ciò in cui si manifesta un aspetto che corrisponde al vero, ma che in realtà non è vero. Il termine deriva dall'aurora (*saḥar*) temporale, che è la mescolanz di chiarore (*ḍawʾ*) e di oscurità: essa non è notte, in quanto è mescolata con il chiarore dell'alba, e non è giorno perché il Sole non è visibilmente sorto. Analogamente è per quello che si chiama magia: essa non è falsa in modo assoluto, poiché sarebbe non esistente e l'occhio invece percepisce senza dubbio qualcosa, né è puramente vera, poiché sarebbe esistente in se stessa, ma essa non è come la vede l'occhio e come suppone l'osservatore"; e ancora, nel Cap. 271 [II 576.17], commentando il versetto XX-66 "[Mosé] rispose: Gettate noi [o maghi] per primi!. Ed ecco che le loro corde ed i loro bastoni gli parvero, per la loro magia (*siḥr*) divincolarsi a corsa", precisa: "Per questo la magia si chiama "*siḥr*", [termine] derivato dall'aurora, che è la mescolanza di chiarore ed oscurità; essa ha un aspetto che corrisponde all'oscurità, ma non è pura oscurità, ed un aspetto che corrisponde al chiarore, ma non è puro chiarore. Analogamente la magia ha un aspetto che corrisponde al vero, ed è ciò che appare allo sguardo dell'osservatore, ed esso è vero, ed un aspetto che corrisponde al falso, poiché la cosa non è in se stessa come la percepisce lo sguardo. Per questo gli arabi la chiamano magia e chiamano mago (*sāḥir*) colui che la esercita".

Così è la caratteristica dell'incertezza (*šubha)* nelle questioni razionali: essa ha un aspetto che corrisponde al vero ed un aspetto che corrisponde al falso. E così è per ciò che è ambiguo [nelle questioni di ordine legale]: esso ha un aspetto che corrisponde al lecito ed un aspetto che corrisponde al proibito ([227]). Questo è il motivo per cui la prima alba è chiamata falsa, malgrado essa non menta. La falsità le è attribuita perché talvolta, colui che [nel mese di Ramaḍān] fa il pasto prima dell'alba (*saḥūr*) si immagina che sia vietato per lui mangiare, mentre non è così. La causa di questo fenomeno [cioè l'apparizione della prima alba] è legata al fatto che il Sole, o, meglio, i suoi raggi, colpiscono il mare ed il chiarore si allunga verso l'alto; quando poi il Sole si alza ulteriormente, questo chiarore riflesso dal mare sull'orizzonte scompare e torna l'oscurità. Poi si avvicina la comparsa del Sole ed il suo chiarore (*ḍaw'* = luce) appare all'orizzonte, come l'uccello (*ṭā'ir*) che apre le sue ali, e per questo tale chiarore si chiama "*mustaṭīr*" [dalla radice "*ṭāra*": volare], continuando **[632]** a crescere fino al sorgere del Sole. Analogamente è per il vero ed il falso: "Per quanto riguarda la schiuma (*zabad*) essa se ne va priva di utilità, quanto a ciò che è di vantaggio per gli uomini, esso rimane" (Cor. XIII-17) ([228]), cioè è stabile. Quella è l'alba vera e ciò che si trova tra le due [cioè tra la prima e la seconda alba] è l'aurora (*saḥar*). Analogamente ciò che si trova tra i due aspetti che appaiono nell'incertezza è la scienza valida, per mezzo della quale è chiaro che si tratta di incertezza. Quindi per mezzo della tua scienza di essa il vero si distingue dal falso, così come l'alba falsa, che è rovesciata rispetto alla Terra, si distingue dalla palese oscurità che appare a quel momento: essa è la prima alba e non impedisce a chiunque voglia digiunare di mangiare.

Gli arabi chiamano questa prima alba la "coda del lupo (*ḏanab as-sirḥān*)", in quanto il lupo è il più cattivo ed il più astuto tra gli animali da preda: egli simula la debolezza per essere tenuto in poco conto ed

227 Ibn ʿArabī si riferisce qui al primo significato della radice verbale *saḥara*, di cui alla nota precedente.

228 Il versetto recita: "Egli ha fatto scendere acqua dal Cielo e [di essa] si riempiono a corsa i letti dei fiumi secondo la loro misura, e la corrente porta con sé una schiuma crescente; una schiuma simile ad essa [cioè una scoria] è prodotta da ciò che [gli uomini] mettono a fondere nel fuoco, bramosi di ornamenti o di utensili. Così Allah simboleggia il vero ed il falso; e la schiuma se ne va come inutile [detrito] e sulla terra rimane quello che è utile all'uomo". La schiuma e le scorie simboleggiano il falso, mentre l'acqua ed i metalli lavorati simboleggiano il vero.

essere trascurato, poi ottiene il suo scopo sbranando [la preda]. La sua coda è simile alla coda del cane e chi non lo riconosce crede che sia un cane ed ha fiducia di lui. Egli è simile all'ipocrita.

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha ordinato di consumare il pasto prima dell'alba in quel momento ed ha detto: "Si tratta di una *baraka* che Allah vi ha accordato". Poi ha rinforzato il suo ordine di farlo ingiungendoci di non trascurarlo.

Così come ha reso esplicito l'ordine di farlo ha reso esplicito il divieto di tralasciarlo ed ha rafforzato così il suo carattere obbligatorio. In questo modo è simile alla *ṣalāt* del *witr*, che è una *ṣalāt* che è stata ordinato [al servitore di fare] per via di un atto di avvicinamento (*qurba)* che gli è stato ordinato ([229]). Si tratta di una regola confermata (*sunna mu'akkada)* e, secondo alcuni dottori della Legge, ha carattere obbligatorio (*wāǧiba)*. Prendere il pasto prima dell'alba è ancor più fortemente confermato di quanto lo sia il fare il *witr* nel genere della *ṣalāt*, per via di ciò che è stato riferito a questo proposito riguardo alla proibizione esplicita di tralasciarlo. Esso è a guisa dell'indagine riguardo a ciò che è incerto, per mezzo della quale si arriva a riconoscere il vero dal falso. Questa è la benedizione insita nel prendere il pasto prima dell'alba. La benedizione (*baraka)* è accrescimento (*ziyāda)* è così [prendere il pasto prima dell'alba] è superiore agli altri pasti, in quanto include l'ordine di farlo e la proibizione di trascurarlo. Nessun altro pasto ha questo regime giuridico (*ḥukm*).

Poi il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha fatto di esso un carattere distintivo tra il rango della Gente del Libro e il nostro rango. Così esso o fa parte di ciò per mezzo di cui il Vero ci ha contraddistinto rispetto alle altre comunità della Gente del Libro, oppure fa parte di ciò che ci è stato ordinato di conservare così da essere distinti dalla Gente del Libro, poiché era stato rivelato loro come lo è stato a noi, ma essi lo hanno trascurato come hanno fatto per molte altre cose. Entrambi gli aspetti sono leciti. Questo include l'affrettarsi a

229 Nel capitolo dedicato alla *ṣalāt* [Cap. 69] Ibn ʿArabī, a proposito della istituzione della *ṣalāt* del *witr*, cita i seguenti *ḥadīṯ*: "Invero Allah ha aggiunto per voi una *ṣalāt* alle vostre *ṣalāt*", riportato da Ibn Ḥanbal, e "Allah è impari ed ama l'impari, quindi fate la *ṣalāt* del *witr*, o gente del Corano", riportato da Abū Dā'ūd, VIII-1, at-Tirmiḏī, III-5, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

rompere il digiuno ed il ritardare il pasto prima dell'alba. Se noi consideriamo che la Gente del Libro sono coloro che osservano il loro Libro, sappiamo che il Vero ci ha privilegiati rispetto a loro per la grazia aggiuntiva di affrettare la rottura del digiuno e di ritardare il pasto prima dell'alba, in quanto questo non era stato rivelato a loro e quindi essi sono stati privati di questa grazia. Se noi consideriamo che la Gente del Libro sono coloro su cui è stato fatto discendere un Libro da Allah, che essi vi si conformino o che non vi si conformino, è confermato per noi che Allah ha rafforzato quello così che noi fossimo distinti dalla Gente del Libro, in quanto era stato ordinato loro ed essi lo hanno trascurato non mettendolo in opera.

Chi ritiene che [nello *ḥadīṯ*] l'espressione usata sia *ukla* [con la "u" iniziale], cioè un boccone, si accontenta di un boccone per garantire la differenza tra lui e la Gente del Libro, e questo è il minimo possibile. Chi invece ritiene che l'espressione usata sia *akla* [con la "a" iniziale], cioè un pasto, intende invece il consumare un pasto.

Quindi fa parte della conferma di esso il fatto che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, lo abbia osservato, lo abbia ritardato ed abbia incitato a farlo: così lo ha reso Sunna sia a parole che a fatti. Egli ha detto: "Venite al pasto benedetto" come ha detto: "Venite alla *ṣalāt*".

Un'altra prova dell'importanza che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dava a questo pasto ed alla predominanza del mangiare rispetto al non mangiare, pur avendone chiaramente definito il limite temporale, che è l'alba vera, è che quando si sente l'annuncio (*nidāʾ*) di essa, se succede in un paese in cui si sa che esso non viene fatto se non al sorgere [dell'alba], momento in cui è valida la *ṣalāt*, come faceva Ibn Umm Maktūm all'epoca dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, colui che sta prendendo il pasto prima dell'alba deve di norma smettere di mangiare. Orbene, [nello *ḥadīṯ*] gli è stato detto: "Quando lo senti ed hai una coppa in mano da cui stai bevendo, non smettere di bere l'acqua - malgrado la certezza [di ciò che hai sentito] - finché non hai finito ciò di cui hai bisogno". Come ha detto Ḥuḏayfa: "È giorno, anche se il Sole non è ancora sorto". Così egli ha attribuito il potere (*ḥukm*) allo stato del momento, che è l'esistenza [(*wuǧūd*) letteralmente l'esserci, il trovarsi], e respingere (*dafʿ*) è più facile

che togliere (*raf'*) ([230]), perché ciò che è respinto è non-esistente, mentre ciò che tu vuoi togliere è esistente ed ha potere in atto: si tratta del fatto che stai mangiando o bevendo, ed esso ha potere finché svanisce per se stesso.

La stessa cosa si applica al Nome [divino] che governa il servitore al momento, quando un altro Nome che non ha potere su di lui lo cerca: è preferibile che il servitore non si distacchi da questo Nome divino finché ad esso non resti più alcun potere su di lui con cui rivendicarlo. Quando il servitore ha finito con la sua giurisdizione, allora con buone maniere incontra quell'altro Nome divino che lo sta cercando. È così in questo mondo ed in quello a venire.

Ad esempio, nel caso della persona che è governata dal Nome "Colui che ritorna [col perdono] verso chi si pente (*at-tawwāb*)" per una azione, su cui i Nomi divini si confrontano riguardo alla condizione (*ḥāl*) del peccato (*ḏanb*), il Vendicatore (*al-muntaqim*) dice: "Sono io più titolato per lui", e "Colui che ha Misericordia (*ar-rāḥim*) ([231]) e "Colui che perdona (*al-gaffār*)" dicono: "Sono io più titolato per lui".

I Nomi si confrontano riguardo allo stato di colui che è disubbidiente per stabilire quale dei Nomi divini abbia potere su di lui e lo giudichi. Essi trovano il Nome "*at-tawwāb*" ed il Nome "Colui che ha Misericordia" prende forza sul Nome il Vendicatore e dice: "Questo è il mio rappresentante (*nā'ib*) sul posto: se non avessi avuto Misericordia di lui, egli non si sarebbe pentito". Così il Vendicatore desiste dal cercarlo [cioè colui che è disubbidiente] e "Colui che ha Misericordia" lo prende in consegna. Il Nome "*at-tawwāb*" allora si mette a ricondurlo [il disubbidiente pentito] al suo Signore, da atto di obbedienza ad atto di obbe-

230 Secondo alcuni lessici arabi, il primo termine significa "mettere via, rimuovere, o far tornare indietro una cosa *prima* che essa arrivi", mentre il secondo significa "mettere via, rimuovere, o far tornare indietro una cosa *dopo* che essa è arrivata".

231 Alcuni dei Nomi divini riportati in questa sezione non fanno parte dell'elenco canonico dei Nomi più belli. Nel capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* dedicato a Set, Ibn 'Arabī precisa: "I Nomi di Allah sono in numero indefinito, in quanto essi si conoscono da ciò che è generato da essi, e ciò che è generato da essi non ha fine, anche se essi sono riconducibili a radici definite che sono le Madri dei Nomi o le Presenze dei Nomi [cioè i 99 Nomi più belli]. In realtà vi è una sola realtà essenziale (*ḥaqīqa)* che ammette tutte queste relazioni ed attribuzioni, a cui alludono i Nomi divini".

dienza, dopo averlo ricondotto dalla disubbidienza o dalla miscredenza (*kufr*) all'obbedienza. Così colui che si pente non si separa [dal Nome "*at-tawwāb*"] perché il pentimento [(*tawba)* letteralmente ritorno] può non essere legato ad un peccato, ma il servitore può tornare ad Allah in ogni stato ed in ogni atto di obbedienza.

Se si trova sul posto il Nome "Colui che abbandona (*al-ḫāḏil*) [o che si astiene dall'aiutare]" ed esso ha potere sul servitore nello stato in cui ha luogo la trasgressione (*muḫālafa)* da parte sua, allora il confronto dei Nomi è più grande e più intenso, poiché questa azione lo esige. "Colui che abbandona", tra lui e questi Nomi, continua la sua azione senza sapere nulla dell'azione di ciascuno di loro. Il Nome "Colui che ha Misericordia" dice: "Colui che abbandona mi ha chiamato e mi aiuterà contro il Vendicatore", ed il Vendicatore dice: "Egli mi ha chiamato e mi aiuterà contro Colui che ha Misericordia". Ma quando i due Nomi si confrontano essi non vedono alcun aiuto da parte sua per nessuno di loro.

Se l'abbandono (*ḫiḏlān*) si traduce in miscredenza, viene **[633]** il Nome "il Giusto (*al-ʿadl)*, il Giudice (*al-ḥakam*)" per giudicare tra i due Nomi a confronto, "Colui che ha Misericordia" ed i suoi fratelli, e il Vendicatore ed i suoi fratelli, e dice: "Invero Allah mi ha ordinato di giudicare tra voi". Ciò corrisponde al Suo detto: "Aggiustate le cose tra loro con giustizia e siate equi" (Cor. XLIX-9). Così dice ai due gruppi di Nomi: "Osservate questo servitore fino all'ultimo respiro. Se esso abbandona questo corpo mentre è miscredente, allora il Vendicatore lo prenderà in consegna e tu ed il tuo gruppo, o "Colui che ha Misericordia", vi ritirerete da lui".

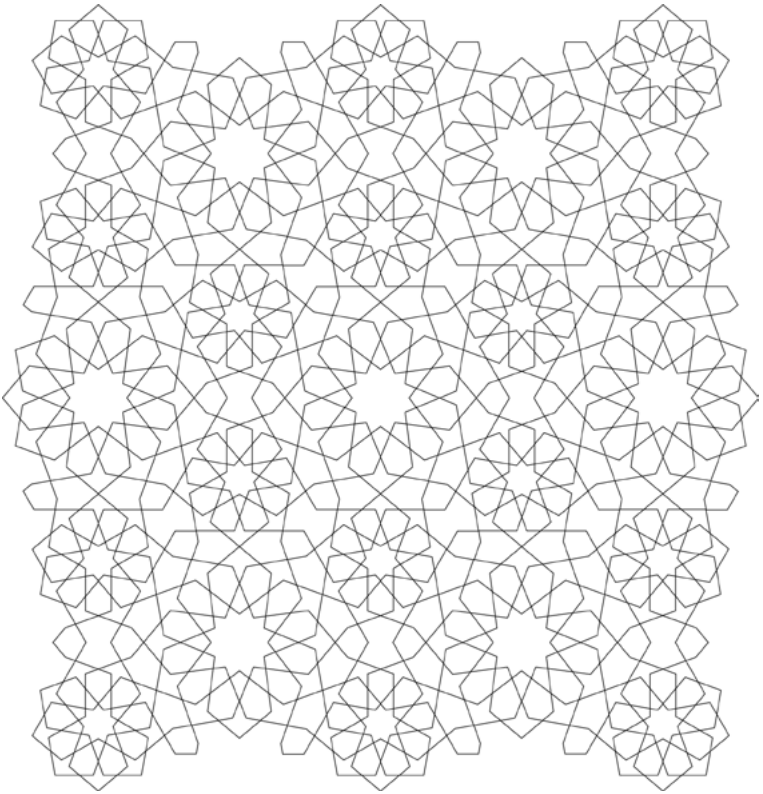
"Colui che ha Misericordia" dice: "La Misericordia precede la Collera, così io sono Colui che precede e non mi tiro indietro". Il Giusto gli dice allora: "La precedenza va considerata al termine del periodo ed il periodo non è ancora terminato. Lascia dunque il Vendicatore finché si completi per lui [il servitore] la misura del tempo della trasgressione e dell'abbandono [da parte di Allah]: quello è il termine del periodo. Così quando quel periodo finisce, puoi chiedere di nuovo ed a quel punto Allah giudicherà ciò che vuole. Se Egli mi erge a giudice, giudicherò in base alla mia scienza. Se Allah affida il governo a "Colui che dà la Grazia (*al-mufḍil*)" o al Vendicatore, costui governerà anche in conformità a

ciò che gli è stato autorizzato al riguardo". Ed essi si separano in questi termini.

Se in questa sede "Colui che abbandona" non dà miscredenza ma dà disobbedienza ed ha luogo questo confronto tra i Nomi, viene il Nome "il Giudice, il Giusto" e parla ad ognuno dei due gruppi e sente le loro pretese. Ciascuno di loro pretende di essere nel suo diritto e così egli chiede loro la prova evidente. Il Vendicatore dice: "Quale prova è più evidente dell'occorrenza dell'azione? Non hai forse visto che egli è ubriaco - se egli ha bevuto vino - o un ladro, o un omicida o quale che sia l'infrazione dei limiti da lui commessa?". Il Giudice dice: "Anche se queste azioni hanno avuto luogo, esse sono soggette a dubbio, ed il giudice (*al-ḥākim*) giudica solo in base ad una prova evidente. Il fatto, ad esempio, che abbia bevuto vino non autorizza a concludere che egli abbia commesso qualcosa di illegale. Forse stava soffocando per qualcosa che aveva mangiato o forse era malato: così non ha fatto altro che ciò che era lecito per lui fare. Forse costui ha ucciso colui che ha ucciso suo padre o qualcuno di cui era parente, e quindi ha commesso contro di lui un'aggressione simile all'aggressione che l'altro aveva commesso [cfr. Cor. II-194]. Io saprò questo solo per mezzo di una prova. Quindi la sua apparenza è sì un'apparenza di abbandono [da parte di Allah], ma con questa incertezza". Allora il Vendicatore dice: "Il mio avversario (*ḫaṣm*) si arrenda al fatto che costui ha trasgredito il limite di Allah bevendo vino, o uccidendo, o qualsiasi azione di ribellione abbia commesso in questo stato". "Colui che ha Misericordia" dice: "Si, hai detto il vero! Sennonché io ho sul posto un forte alleato che mi rafforza ed è con me contro il Vendicatore". Il Giudice gli dice: "E chi è?" ed egli risponde: "Il Nome "Colui che accorda la fede [*imān*, o la sicurezza, *amān*] (*al-mu'min*)" è disceso da lui nella dimora della fede, che è il cuore ed a lui spetta la sicurezza" [Il Giudice] dice: "Convocalo" Così egli viene ed [il Giudice] gli dice: "Sei di passaggio in questa sede o essa è il tuo posto ed il tuo regno?". Egli risponde: "È il mio posto ed il mio regno, e colui che ha commesso questa azione, cioè il disubbidiente, non si è opposto a me nel mio regno, quindi Allah lo ricompensi con un bene da parte mia. Egli si è comportato in ogni stato conformemente a ciò che la mia realtà essenziale esige ed io ho bisogno di lui". Allora [il Giudice] dice al Vendicatore: "Resta indietro da lui finché non abbiamo consultato il Nome "Colui che vuole (*al-murīd*)", che è il ciambellano (*ḥāǧib*) più vici-

no ad Allah. A lui spetta il Volere *(mašī'a)* in questo servitore ed in questo giudizio". Così la faccenda continua ad essere sospesa fino alla fine del periodo, che è il termine assegnato, cioè la morte. Se egli muore in uno stato di trasgressione, "Colui che vuole" lo prende in consegna. Se egli si pente al momento della morte, il Vendicatore si ritira completamente da lui, e lo prende in consegna "Colui che ha Misericordia" ed i suoi compagni. Quindi la fine del periodo per colui che è disubbidiente è il momento della morte, ed anche nel caso del miscredente, è come abbiamo precisato. Sappi ciò!

Si conclude la 58ª parte e segue la 59ª.



Parte LIX

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL DIGIUNO NEL GIORNO DEL DUBBIO

At-Tirmiḏī ha riferito che ʿAmmār ibn Yāsir ha detto: "Chi digiuna nel giorno del dubbio ha disobbedito ad Abū-l-Qāsim" ([232]). Egli ha detto che questa è una tradizione buona (*ḥasan*) e autentica (*ṣaḥīḥ*) ([233]). La maggior parte dei dottori della Legge vieta il digiuno nel giorno di cui si è in dubbio se faccia parte di Ramaḍān; vi è disaccordo invece riguardo a colui che fa un digiuno di obbedienza volontaria: alcuni lo biasimano, altri lo permettono. Quanto alla tradizione riferita da ʿAmmār, ritengo non sia un testo autorevole (*naṣṣ*) e non risalga all'Inviato di Allah ([234]), che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: è possibile che provenga da un'opinione di ʿAmmār ed è possibile che provenga da una narrazione riferita al Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Alcuni di loro sostengono che se qualcuno digiuna in quel giorno pensando che faccia parte di Ramaḍān e poi si conferma che è così, soddisfa [l'obbligo di quel giorno di digiuno].

232 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-3, al-Buḫārī, XXX-11, Abū Dāʾūd, XIV-10, an-Nasāʾī, XXII-37 e 38, Ibn Māǧa, e da ad-Dārimī.

233 In generale gli *aḥādīṯ* vengono distinti, per quanto concerne la loro attendibilità, in sani o autentici, buoni, deboli (*ḍaʿīf*) e malati o difettosi (*saqīm*), ma at-Tirmiḏī, che fu discepolo di al-Buḫārī, ha adottato un suo particolare criterio di classificazione, usando talora espressioni, come quella qui riportata, che per gli altri "studiosi" di tradizioni profetiche sono contraddittorie.

234 Ibn ʿArabī nega qui la validità di uno *ḥadīṯ*, che pure è riportato in cinque delle sei raccolte canoniche, non in base allo studio "esteriore" della catena di trasmissione (*isnād*) o del testo (*matn*), ma in base ad una conoscenza interiore, ottenuta per svelamento (*kašf*). Allo stesso modo gli capita di confermare la validità di uno *ḥadīṯ* che gli studiosi di tradizioni profetiche ritengono debole o malato in base ai loro criteri esteriori. Cfr. ad esempio i capitoli 14 (I 150.19), 36 (I 224.25), 72 (I 706.7), 207 (II 490.7), 302 (III 13.19), 313 (III 50.23) e 318 (III 70.27).

Continuazione: la trasposizione. Poiché il dubbio (*šakk*) oscilla tra due cose senza che una di esse prevalga, è simile allo stato del servitore quando "il Vero è il suo udito e la sua vista". Colui che considera il fatto che il Vero sia il suo udito dice che si tratta del Vero, e colui che considera l'attribuzione dell'udito al servitore, per mezzo del pronome [suo] di "il suo udito", sostiene che si tratta del servitore, e non c'è nulla che faccia prevalere il punto di vista dell'uno su quello dell'altro, per cui entrambi cadono. Se entrambi cadono allora essi restano [fermi] al regime (*ḥukm*) del fondamento (*aṣl*) [o punto di partenza], che è l'esistenza di un servitore e di un Signore ([235]). Questo è, per un aspetto, il fondamento, sia secondo la speculazione che secondo la Legge.

Quanto al fondamento del fondamento che va osservato prima di questo fondamento, anzi, di cui questo fondamento è un ramo (*farʿ*), è l'esistenza di un Signore nell'essenza di un servitore (*wuǧūd rabb*[in] *fī ʿayn ʿabd*[in]) ([236]). Questo è il fondamento dei fondamenti (*aṣl al-uṣūl*), secondo

235 Nel Cap. 369 [III 371.30] Ibn ʿArabī precisa che "tutte le coppie di opposti, anche se si contrappongono, e tutte le coppie di realtà discordanti del Mondo, hanno necessariamente qualcosa che le comprende (*ǧāmiʿ*) ed in cui si riuniscono [Ibn ʿArabī fa qui l'esempio del bianco e del nero che si riuniscono nel colore (*lawn*)], ad eccezione del servitore e del Signore, poiché nessuno dei due si riunisce mai con l'altro in qualche realtà: il servitore è colui in cui non c'è alcun aspetto di Signoria (*rubūbiyya)* ed il Signore è colui in cui non c'è alcun aspetto di servitù, e quindi il Signore ed il servitore non si uniscono mai (*lā yaǧtamiʿu abadan*)". Non deve stupire l'uso di Signore senza l'articolo determinativo, poiché neppure nel Corano si trova "il Signore (*ar-rabb*)" isolato, trattandosi di un termine che è sempre correlato a qualcosa [cfr. Cap. 558 (IV 199.35)]: non c'è servitore senza Signore, ma non c'è neppure Signore senza servitore. Inoltre, per Ibn ʿArabī, ogni servitore ha un Signore che è "illusoriamente" distinto dal Signore di un altro servitore, senza che ciò alteri minimamente l'Unità del Principio [cfr. la sezione dei "*Fuṣūṣ al-ḥikam*" dedicata al Profeta Ismaele]. A questo proposito si può citare la seguente affermazione di René Guénon, tratta da "*L'homme et son devenir selon le Vêdânta*", pag. 93: "Pour l'ésotérisme islamique aussi, l'Unité, considérée en tant qu'elle contient tous les aspects de la Divinité (*Asrâr rabbâniya* ou «mystères dominicaux»), «est de l'Absolu la surface réverbérante à innombrables facettes qui magnifie toute créature qui s'y mire directement»."

236 Ho trovato un solo punto in cui Ibn ʿArabī sembra fornire qualche spiegazione su questa affermazione; nel Cap. 449 [IV 64.7] egli precisa: "Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: «Il servitore (*ḫādim*) della gente è il loro signore (*sayyid*)» in quanto si occupa delle loro faccende mentre essi sono incapaci di occuparsi di ciò che è richiesto dai loro stati. Chi conosce la forma della libertà d'azione (*taṣrīf*) conosce il rango del signore rispetto al rango del servitore: il servitore è caratterizzato dall'obbedienza all'ordine del suo signore, mentre il signore è

lo svelamento e la Legge per un altro aspetto, quindi agisci conformemente a ciò che si rafforza presso di te in quello, e, quale sia la tua fonte (*mašrab*), fermati ad essa finché l'aspetto della verità nella questione diventa chiaro per te: allora sarai uno della Gente dello svelamento e della realizzazione (*wuǧūd*).

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA ROTTURA DEL DIGIUNO DI OBBEDIENZA VOLONTARIA

[634] Uno di loro [dottori della Legge] ha riferito il consenso sul fatto che colui che inizia il digiuno per obbedienza volontaria e poi lo rompe per un motivo giustificato non è tenuto a recuperare. Vi è divergenza se egli lo interrompe deliberatamente, senza un motivo valido: c'è chi sostiene che sia tenuto al recupero e chi sostiene che non sia tenuto ad esso.

Continuazione: la trasposizione. Se l'uomo intraprende un'azione per mezzo della servitù di libera scelta (*ʿubūdiyyat al-iḫtiyār*), invero impone a se stesso la servitù poiché in quella imposizione egli ritorna alla sua origine, il cui regime è quello della servitù di costrizione (*al-iḍṭirār*), e quindi nella obbedienza volontaria incombe su di lui ciò che gli incombe nell'obbligatorio. Chi considera che il Vero ha fatto scegliere questo servitore, sostiene che il regime (*ḥukm*) del Vero non è rimosso da lui in questa azione: ciò conduce a essere in contrasto con il Vero perché la libera scelta viene messa al posto della costrizione ed egli si comporta con Lui con il comportamento della libera scelta: se

caratterizzato dall'occuparsi delle necessità del suo servitore […] Se sai questo conosci il tuo grado ed il tuo rango ed il significato della tua Signoria (*rubūbiyya)* e su chi sei Signore nell'essenza di un servitore [o: pur essendo essenzialmente un servitore]". Non posso però escludere che il significato dell'espressione sia un altro, e cioè che l'essenza stessa del servitore determini l'esistenza di un Signore. Come ha precisato René Guénon: "la distinction même de l'Être et du Non-Être est, somme toute, purement contingente, puisqu'elle ne peut être faite que du point de vue de la manifestation, qui est lui-même essentiellement contingent […] nous devons bien nous rendre compte que cette distinction n'existe pas en soi, que c'est nous qui lui donnons son existence toute relative" ["*Les états multiples de l'être*", pagg. 27 e 37]. E Palingenius nel suo primo articolo, *Le Démiurge*, aveva scritto: «Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où nous la créons».

vuole recupera di sua libera scelta e se vuole non recupera. Su questa questione la trasposizione è lunga, ma questo è sufficiente per questo libro. L'essere assoggettato al rispetto delle norme (*taklīf*) dimostra l'essenza del servitore, sia egli costretto o libero di scegliere.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI COLUI CHE, DIGIUNANDO VOLONTARIAMENTE, ROMPE PER DIMENTICANZA

Vi è divergenza tra i dottori al suo riguardo: un gruppo sostiene che egli è tenuto al recupero ed un altro gruppo sostiene il contrario. Io sostengo che egli si astenga dal recupero, in forza della notificazione (*ḫabar*) trasmessa al riguardo ([237]).

Continuazione: la trasposizione. Colui che dimentica è colui che si astiene da ciò che ha scelto, dopo averlo scelto. Se ciò dipende da una passione dell'anima allora è tenuto al recupero, se invece dipende dal suo essere occupato in una stazione o in uno stato spirituale o con un Nome divino, non è tenuto al recupero. Il giudizio riguardo al recupero dipende qui dall'oggetto della sua obbedienza volontaria.

237 Non sono riuscito a tracciare la notificazione a cui Ibn ʿArabī si riferisce, ma Abū Dā'ūd riporta [XIV-39] che Abū Hurayra ha detto: "Un uomo venne dal Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e gli disse: "O Inviato di Allah, ho mangiato e bevuto dimenticandomi che stavo digiunando", ed egli rispose: "Allah ti ha nutrito e ti ha dato da bere".

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DEL GIORNO DI ʿĀŠŪRĀʾ

Vi è divergenza riguardo a quale giorno di Muharram esso corrisponda. Si dice che sia il decimo ([238]), e ciò è corretto ed è quanto sostengo io, e si dice che sia il nono.

Continuazione: la trasposizione. Qui vige il potere del Nome "il Primo e l'Ultimo". Colui che viene fatto risiedere nella stazione

238 Il giorno di ʿĀšūrāʾ, termine derivato da una radice che significa "dieci", corrisponde alla festa ebraica del *Yom Kippur*, o Giorno dell'Espiazione [in arabo *yawm al-kaffāra*], che conformemente a *Levitico* XVI-29, si celebra nel decimo giorno del mese di *Tishri*, primo mese del calendario ebraico, con un digiuno di 24 ore e con numerose altre astensioni. Secondo quanto viene riportato nelle raccolte canoniche di *aḥādīṯ*, gli arabi praticavano questo digiuno già all'epoca della *ǧāhiliyya*, cioè prima dell'Islām. Quando il Profeta arrivò a Medina, il digiuno del giorno di ʿĀšūrāʾ divenne un obbligo di istituzione divina (*farḍ*), poi, quando venne istituito il digiuno del mese di Ramaḍān, quello del giorno di ʿĀšūrāʾ divenne un digiuno di obbedienza volontaria. Pochi mesi prima della sua morte, il Profeta ingiunse infine di non digiunare il decimo giorno di Muḥarram, bensì il nono [e l'undicesimo]. Lo Šayḫ ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, nel suo "*Al-ġunyā li-ṭālibī-ṭarīq al-ḥaqq*", riporta numerose tradizioni, non recensite nelle raccolte canoniche, che elencano i motivi di eccellenza del giorno di ʿĀšūrāʾ, tra cui uno *ḥadīṯ* trasmesso da Ibn ʿAbbās, secondo il quale: "Allah, l'Altissimo, ha creato i Cieli nel giorno di ʿĀšūrāʾ, ha creato le montagne nel giorno di ʿĀšūrāʾ, ha creato gli oceani nel giorno di ʿĀšūrāʾ, ha creato la Penna e la Tavola custodita nel giorno di ʿĀšūrāʾ. Egli ha creato Adamo, su di lui la Pace, nel giorno di ʿĀšūrāʾ e lo ha fatto entrare nel Paradiso nel giorno di ʿĀšūrāʾ. Abramo, su di lui la Pace, nacque nel giorno di ʿĀšūrāʾ ed Allah lo salvò dalla fornace nel giorno di ʿĀšūrāʾ, e riscatto suo figlio dall'essere sacrificato nel giorno di ʿĀšūrāʾ. Egli fece annegare il Faraone nel giorno di ʿĀšūrāʾ….". All'epoca del Profeta il giorno di ʿĀšūrāʾ non era pertanto considerato un giorno "infausto". Ma il martirio di Sayyidnā al-Ḥusayn nella battaglia di Kerbela, avvenuto il 10 di Muharram dell'anno 61 dall'Egira, trasformò per gli sciiti il giorno di ʿĀšūrāʾ nel giorno più infausto dell'anno. Va osservato che René Guénon, che nei primi anni del suo soggiorno al Cairo viveva in prossimità della Moschea di Sayyidnā al-Ḥusayn, frequentandola quotidianamente, dal 1930 al 1934 datò quasi tutti i suoi articoli secondo il calendario islamico: tutti i 40 articoli [o le parti di articoli pubblicati in più numeri] riportano una sola data, ad eccezione di "*At-Tawḥīd*", pubblicato nel n° di Luglio di *Le Voile d'Isis* nel 1930, che riporta due date, "Gebel Seyidna Mousa [cioè il monte Sinai], 23 shawal 1348 H.", e "Mesr [cioè il Cairo], Seyidna El-Hussein, 10 moharram 1349 H (anniversaire de la bataille de Kerbela)". Si può notare che la seconda data non viene collegata all'ʿĀšūrāʾ, bensì al martirio di Sayyidnā al-Husayn; inoltre vien da chiedersi se il fatto di avere indicato due date non possa anche spiegarsi con lo scrupolo di non lasciar adito al dubbio che, indicando solo la data del 10 di Muḥarram, egli avesse "intrapreso" la redazione dell'articolo in un giorno "infausto", in cui è raccomandato di non prendere iniziative.

(*maqām*) dell'Unità della Sua Essenza, digiuna il decimo [giorno] poiché [il dieci] è la prima delle unità delle decine, mentre colui che viene fatto risiedere nella residenza del Nome divino "l'Ultimo", digiuna il nono giorno poiché il nove è l'ultimo dei numeri semplici. E poiché il digiuno, cioè il digiuno di ʿĀšūrāʾ, è auspicato (*muraggab*) e la sua natura di obbligo di istituzione divina (*farḍ*) precede l'obbligo [del digiuno] di Ramaḍān, con una divergenza [tra i dottori della Legge] riguardo alla sua natura di obbligo di istituzione divina, è valida per esso la stazione dell'obbligatorietà ed il suo regime è quello dell'obbligatorio (*wāǧib*). Colui che digiuna in questo giorno ottiene la vicinanza di ciò che è obbligatorio e la vicinanza di ciò che è raccomandato, e gli competono due gradi di contemplazione e due teofanie, che conosce chi le gusta in quanto ha digiunato nel giorno di ʿĀšūrāʾ.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELL'ECCELLENZA DEL DIGIUNO DEL GIORNO DI ʿĀŠŪRĀʾ

Muslim ha riferito, sull'autorità di Abū Qatāda, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto riguardo al digiuno del giorno di ʿĀšūrāʾ: "Mi aspetto (*aḥtasibu*) da Allah che gli venga perdonato per l'anno precedente" ([239]). Quindi l'attività (*ḥaraka)* del giorno di ʿĀšūrāʾ equivale nella forza alle forze di tutti i giorni dell'anno, in quanto ogni giorno viene trattato da parte del rito del digiuno con ciò che gli si addice, e [il giorno di ʿĀšūrāʾ], per mezzo della sua forza (*quwwa)*, prende su di sé il peso, al posto di colui che ha digiunato in esso, di tutti i peccati che egli ha commesso nell'anno precedente. Quindi egli non viene punito per nulla di ciò che ha commesso in Ramaḍān ed in altri giorni e notti di grazia, malgrado Ramaḍān sia più eccellente di ʿĀšūrāʾ, e così pure il giorno di ʿArafah, la notte del Qadr ed il giorno di Venerdì.

Ciò è simile al caso dell'Imām che dirige nella *ṣalāt* chi è più eccellente di lui - come [ʿAbd ar-Raḥmān] Ibn ʿAwf quando diresse l'Inviato di

239 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-196, Abū Dāʾūd, XIV-53, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

Allah ([240]), che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, la cui eccellenza è certa – e che si prende carico delle dimenticanze di colui che viene diretto, anche se è più eccellente di lui. Quindi non è inverosimile che il digiuno del giorno di ʿĀšūrā' porti su di sé il carico dei peccati commessi in tutti i giorni dell'anno. Se tu contemplassi la realtà, o fossi della Gente dello svelamento, conosceresti la validità di ciò che dico e [sapresti anche] ciò che vogliono dire il Legislatore ed il conoscitore quando affermano: "Mi aspetto da Allah". Essi dicono quello per la buona opinione nei confronti di Allah; questa è una espressione di *adab* usata nei confronti di Allah malgrado egli sappia da Allah che Allah li perdonerà. Allah ha detto: "Forse Allah ritornerà a voi [con il perdono]" (Cor. IX-102) ed Egli, Gloria a Lui, sa per certo ciò che farà con i Suoi servitori e malgrado quello ha usato l'espressione ottativa. A maggior ragione la creatura deve adottare questa caratteristica poiché essa le spetta realmente se Allah non l'ha informata, e se Allah l'ha informata essa resta secondo l'origine, osservando l'*adab* con Allah, l'Altissimo.

Non vedi che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, malgrado la certezza che sarebbe morto, avendogli detto Allah: "Tu morirai ed essi moriranno" (Cor. XXXIX-30) fece eccezione quando arrivò al Baqīʿ [il cimitero di Medina] e si fermò presso le tombe e salutò [i morti] dicendo: "Invero, se Allah vuole, ci uniremo a voi" ([241]), ed ha fatto eccezione (*istaṯnā*) ad una faccenda certa ([242]); ed è uguale che l'eccezione riguardi la morte o la fede, poiché entrambe erano certe

240 All'epoca della spedizione di Tabūk, secondo quanto riporta al-Wāqidī, una mattina il Profeta tardò un po' a fare l'abluzione. Gli uomini si erano già disposti in ranghi per la *ṣalāt* del *fağr*, e temendo che il Sole sorgesse, decisero che Ibn ʿAwf li avrebbe diretti. Avevano già fatto la prima *rakʿat* quando comparve il Profeta che fece segno a Ibn ʿAwf di continuare e si unì ai ranghi. Quando la *ṣalāt* fu terminata, dopo aver recuperato la prima *rakʿat*, il Profeta disse: "Avete fatto bene, poiché in verità un Profeta non può morire fintanto che non ha fatto la *ṣalāt* dietro la guida di un uomo pio della sua comunità". Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da Muslim, IV-105 e 106, e da an-Nasā'ī, I-87. ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAwf fu uno dei primi ad entrare nell'Islām, era tanto ricco quanto generoso, e fu tra coloro a cui venne promesso il Paradiso, secondo uno *ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XXXIX-8.

241 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, II-39, XI-103 e 104, Abū Dā'ūd, XX-79, an-Nasā'ī, Ibn Māğa, e da Ibn Ḥanbal.

242 Il verbo *istaṯnā* significa, nel linguaggio dei grammatici, escludere il soggetto dal raggiungimento dell'oggetto dell'eccezione o dal predicato che include altri soggetti. L'espressione *istiṯnā'* si usa inoltre per indicare la formula "Se Allah vuole *(in šā'a Alla)*".

per lui. Quello è *adab* divino, poiché Allah gli aveva detto: "Non dite di una cosa, certo farò quello domani se non [aggiungendo] se Allah vuole" (Cor. XVIII-23). E quando egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha usato l'espressione "ci uniremo (*lāḥiqūn*)", con il participio attivo [in arabo], ha fatto eccezione, conformandosi all'ordine di Allah, l'Altissimo.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI DIGIUNA IN QUEL GIORNO SENZA AVERNE FORMULATO L'INTENZIONE DI NOTTE

Al-Buḫārī ha riferito che Salama ibn al-Akwaʿ ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ordinò ad un uomo di Aslam di annunciare alla gente: Chi ha mangiato completi il resto del giorno [astenendosi dal mangiare] e chi non ha mangiato digiuni, poiché oggi è il giorno di ʿĀšūrā'" ([243]). Stabilì così il suo regime (*ḥukm*) in analogia al regime di chi non ha formulato l'intenzione di digiunare perché in dubbio sul primo giorno di Ramaḍān ed ha mangiato, poi si conferma che quel giorno fa parte di Ramaḍān e gli è imposto di astenersi e di recuperare. Questa è una tradizione autentica (*ṣaḥīḥ*), ed ha detto: "[egli] completi il resto del giorno", senza qualificarlo come uno che digiuna. Questo *ḥadīṯ* è rafforzato da quello del recupero riportato da Abū Dā'ūd sull'autorità di ʿAbd ar-Raḥmān ibn Salama da suo zio: "Aslam **[635]** si recò dal Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e disse: "Avete digiunato oggi?", ed essi risposero di no, al che aggiunse: "Completate il resto del vostro giorno e recuperate" ([244]), cioè il giorno di ʿĀšūrā'. Tuttavia questo *ḥadīṯ* non è incluso tra quelli autentici.

Egli [su di lui la Pace] osservò la sacralità di quel giorno per il segreto che Allah possiede in esso e che rende elevata la sua eccellenza sui Suoi servitori. Qui si manifesta l'eccellenza dell'astensione dal cibo e dalle bevande, anche se non si sta digiunando: si tratta della fame (*ǧū'*) di cui

243 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-21, Muslim, XIII-133, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

244 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-65, an-Nasā'ī, XXII-65, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

parlano i Ṣūfī nei loro discorsi ([245]). A questo riguardo dico:

Io ho fame, non sto digiunando. La mia anima invero
disputa con me per ottenere la ricompensa connessa al digiuno.
Se svanisse questa piccola ricompensa, certamente noi diremmo
che il digiuno è obbligatorio, ed anche la veglia.
Il servitore resta servitore di Allah finché non
è in se stesso un bersaglio alla portata di un arciere (rāmin)

Quando [il Profeta, su di lui la Pace] ordinò di recuperarlo, confermò la sua somiglianza con Ramaḍān - e non con un voto determinato [di digiunare] quando il suo giorno viene mancato, poiché in questo caso non va recuperato - anche se chi si trova in quella condizione si astiene per il resto del giorno, non avendo egli formulato l'intenzione di notte.

Quando ci ha ordinato di digiunare in esso [nel giorno di ʿĀšūrāʾ] e ci ha incitato a farlo, ci ha ordinato di contrapporci alla Gente del Libro ([246]), gli Ebrei ed i Cristiani, in quello che essi hanno imposto a loro stessi senza esserne autorizzati da Allah, cambiando ed alterando [la Legge ricevuta]. Egli non ha distinto per noi ciò che essi hanno prescritto a loro stessi da ciò che ha prescritto loro il loro Profeta, e per questo ci è stato ordinato di contrapporci a loro solo ottemperando a ciò che il [nostro] Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha confermato di quanto era prescritto per legge per loro e che conosciamo con certezza, come la lapidazione della donna che ha abbandonato il marito [per adulterio] e il fare la *ṣalāt* quando ci si ricorda di averla dimenticata. E quando [il digiuno del giorno di ʿĀšūrāʾ] è stato specificato ne abbiamo avuto scienza.

Allah, l'Altissimo, ha detto riguardo ai Profeti: "Costoro sono coloro che Allah ha guidato, quindi seguite la loro guida" (Cor. VI-90), ed ha detto: "Egli ha prescritto per voi della religione ciò che ha ordinato a

245 Ibn ʿArabī ha dedicato alla «fame» il Cap. 106, ove la definisce come la morte bianca, e ne ha trattato anche nel Cap. 53 e nel «*Hilyat al-abdāl*», di cui sono disponibili una traduzione francese, pubblicata nel 1950 nei numeri 286 e 287 di *Etudes Traditionnelles*, ed una inglese a cura di Stephen Hirtenstein, pubblicata nel 2008 dalle edizioni ʿAnqa di Oxford con il titolo "*The four pillars of spiritual transformation*".

246 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal.

Noé" (Cor. XLII-13), ed egli, su di lui la *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Noi siamo più degni di Mosè di voi" ([247]), indicando con "noi" se stesso e la sua comunità. Quindi noi siamo più degni di Mosè degli Ebrei in quanto essi non hanno creduto in tutto ciò che Mosè ha apportato: se essi avessero creduto in quello avrebbero avuto fede in Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e nel suo Libro. A noi è stato ordinato di aver fede in lui [Mosè] ed in ciò che è disceso su di lui. Poi il Vero notificò quello riguardo a noi e la Sua notificazione è veridica. Non è quindi possibile nella comunità di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che un credente di essa abbia fede in una parte [degli Inviati] e non in un'altra [cfr. Cor. IV-150 a 152]: questa è una sollecitudine divina, in quanto Allah ha notificato la nostra impeccabilità riguardo a quello, e questa è una buona novella per noi. L'Altissimo ha detto: "L'Inviato di Allah ha fede in ciò che è stato fatto discendere su di lui dal suo Signore, ed i credenti tutti hanno fede in Allah, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Inviati, e non fanno distinzione tra uno dei Suoi Inviati…" (Cor. II-285).

Tra le cose che ha apportato Mosè vi è il digiuno del giorno di ʿĀšūrāʾ e noi crediamo in ciò e digiuniamo in quel giorno per ordine dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, come un obbligo di istituzione divina (*farḍ*) – con qualche divergenza al riguardo da parte del dottori della Legge – come digiunò in esso Mosè per obbligo di istituzione divina. Poi Allah ha reso obbligatorio per noi Ramaḍān e ci ha lasciato la scelta riguardo al digiuno di ʿĀšūrāʾ ([248]), e quindi noi digiuniamo in esso per via della precedenza (*awlawiyya)* e riuniamo così in esso la ricompensa di ciò che è obbligatorio e di ciò che è supererogatorio, con un grado aggiuntivo rispetto ai credenti della gente di Mosè, su di lui la Pace. E quando egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ordinò di contrapporci agli Ebrei, ci ordinò di digiunare un giorno prima di ʿĀšūrāʾ, cioè il nono [di Muḥarram], ed un giorno dopo di esso, cioè l'undicesimo. Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha detto: "Digiunate il giorno di ʿĀšūrāʾ e contrapponetevi in esso rispetto agli

247 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LX-24, LXIII-52, LXV, ad Sūra XX, 2, e da Muslim, XIII-127 e 128.

248 Cfr. gli *aḥādīṯ* riportati da al-Buḫārī, XXX-1 e 69, Muslim, XIII-113, 114, 116-118, 121, 124 e 125, e da Abū Dāʾūd, XIV-64.

Ebrei: digiunate un giorno prima di esso ed un giorno dopo di esso" (249), e non ha detto: "contrapponetevi a Mosè". Invero Allah ci ha protetti dal contrapporci ai Profeti, anzi Allah ha lasciato cadere per noi parte delle loro Leggi, come ha fatto decadere per noi parte di ciò che ci aveva prescritto, e noi crediamo in tutto ciò abroga (*nāsiḫ*) [un'altra norma] ed in tutto ciò che è stato abrogato (*mansūḫ*) in ogni Legge tradizionale, ma dalla fede non segue necessariamente l'esistenza dell'opera, a meno che questa non sia ordinata (250). È in questa misura che ci contrapponiamo agli Ebrei.

Per questo i nostri dottori hanno pensato che ʿĀšūrāʾ fosse il nono di Muḥarram, non per altro. Noi abbiamo riportato a questo riguardo ciò che conferma quanto abbiamo detto sul fatto che esso è il decimo giorno. Abbiamo in effetti citato lo *ḥadīṯ* di Abū Aḥmad ibn ʿAdī al-Ǧurǧānī, che ha riportato le parole di Ibn Ḥuyayy trasmesse da Dāʾūd ibn ʿAlī, da suo padre e da suo nonno, [secondo le quali] il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: "Se resterò in vita fino all'anno prossimo, digiunerò un giorno prima di esso ed un giorno dopo di esso" (251). Il secondo *ḥadīṯ* è quello riportato da Muslim sul racconto di al-Ḥakam ibn al-Aʿraǧ, che disse: "Arrivai da Ibn ʿAbbās che riposava con la testa reclinata sul suo mantello presso Zemzem e gli dissi: "Informami sul digiuno del giorno di ʿĀšūrā'", ed egli rispose: "Quando tu vedi il crescente di Muḥarram conta otto [giorni] poi alla mattina del nono digiuna". Chiesi: "È così che digiunava Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace?", ed egli rispose di sì" (252), cioè se egli fosse vissuto fino all'anno seguente. Conferma ciò che abbiamo detto anche ciò che ha riferito Muslim da parte di Ibn ʿAbbās, che ha detto: "Quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, digiunò il giorno di ʿĀšūrāʾ. E ci ordinò di digiunare in esso, gli dicemmo: "O Inviato di Allah, questo è un giorno a cui gli Ebrei ed i Cristiani danno grande importanza", e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: "Quando saremo nell'anno a venire,

249 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal, I-241.

250 Cioè i credenti devono aver fede in tutte le Leggi tradizionali, ma devono mettere in pratica solo le prescrizioni che è stato ordinato loro di osservare dal Profeta.

251 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

252 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-132, Abū Dāʾūd, XIV-64, at-Tirmiḏī, e da Ibn Ḥanbal.

se Allah vuole, digiuneremo il nono giorno". [Ibn ʿAbbās] disse: "E non arrivò [per lui] l'anno seguente, perché l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, morì" ([253]). Quindi egli non digiunò il nono giorno in quanto ʿĀšūrāʾ - se avesse digiunato – e digiunò il giorno di ʿĀšūrāʾ, certificando il decimo giorno di Muḥarram. Non è quindi corretto dire che il nono giorno è ʿĀšūrāʾ, malgrado l'esistenza di queste notificazioni.

Abbiamo già menzionato la saggezza del digiuno del nono e del decimo giorno riguardo al Nome "il Primo" ed al Nome "l'Ultimo" in questa sezione; analogamente diremo anche del digiuno del giorno che segue ʿĀšūrāʾ, affinché si sappia la connessione con ciò che abbiamo indicato al riguardo. Diciamo dunque che esso è collegato con il Nome "il Primo" come ʿĀšūrāʾ nel decimo, poiché il dieci è la prima delle decine e l'undici è il primo nella composizione dei numeri, cioè il primo **[636]** nella composizione delle decine con i numeri semplici.

Osserva la saggezza del Legislatore nel suo ordine di digiunare il giorno prima di esso ed il giorno dopo di esso, direttamente connessi ad esso, affinché gli Ebrei non dicano: "Certo il suo digiuno è voluto (*maqṣūd*) a causa nostra", poiché una cosa simile è biasimata riguardo agli obblighi di istituzione divina - a meno che l'uomo non stia compiendo un'opera [di obbedienza volontaria o un voto] nel qual caso può non curarsene, anche se ha luogo la proibizione (*taḫğīr*). [Analogamente] ci è stato proibito di far precedere Ramaḍān da uno o due giorni di digiuno, a meno che la persona non stia già facendo un digiuno [recuperando ad esempio dei giorni persi, o avendo fatto un voto].

Poi fa parte della saggezza il fatto che ci ha vietato di digiunare il giorno della rottura, affinché il digiuno di Ramaḍān non sia seguito da un altro digiuno, distinguendo il diritto (*ḥaqq*) dell'obbligo di istituzione divina da ciò che è supererogatorio, a differenza della considerazione del giorno di Venerdì: parleremo del suo digiuno, se Allah l'Altissimo vuole, in questo capitolo.

253 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-132, Ibn Māğa, e da Ibn Ḥanbal.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DEL GIORNO DI ʿARAFA

È stato riferito nello *ḥadīṯ* confermato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto riguardo al digiuno del giorno di ʿArafa ([254]): "Mi aspetto (*aḥtasibu*) da Allah che gli venga perdonato per l'anno precedente e per l'anno seguente" ([255]); lo ha riportato Muslim sulla base della narrazione di Abū Qatādah.

Colui che digiuna in questo giorno prende un'ampia porzione di ciò che Allah ha concesso al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nel Suo detto: "Affinché Allah ti perdoni i tuoi peccati passati e futuri" (Cor. XLVIII-2), e quindi l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non smise per tutta la sua vita di essere nel regime di colui che digiuna nel giorno di ʿArafa.

Il Legislatore lo ha caratterizzato con il nome di ʿArafa per la nobiltà del termine "conoscenza (*maʿrifa)*", che significa la scienza (*ʿilm*) ([256]). La

254 Il giorno di ʿArafa è il giorno in cui i pellegrini stazionano nella piana di ʿArafa o ʿArafāt, situata a circa 21 chilometri ad Est della Mecca, fuori dal territorio sacro e delimitata a Nord da una cresta rilevata che porta lo stesso nome. I riti del giorno di ʿArafa, che corrisponde al nono giorno del mese del pellegrinaggio, si svolgono sopra ed intorno ad una collinetta di 60 metri, chiamata anch'essa ʿArafa, ma più comunemente denominata *ǧabal ar-raḥah*. Il termine ʿArafa deriva dalla radice verbale *ʿarafa*, che significa conoscere o riconoscere: secondo la tradizione Adamo ed Eva, separatisi dopo l'espulsione dal Paradiso, si ritrovarono in questo luogo e si riconobbero (*taʿārafa*).

255 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-196, Abū Dā'ūd, XIV-53, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

256 Scienza e conoscenza sono due termini che in italiano ed in francese hanno significati non del tutto sovrapponibili, anche se entrambi esprimono il concetto di sapere. René Guénon, ne "*L'homme et son devenir selon le Vêdânta*", a pag. 84, precisa che "Le mot sanskrit *J̌nâna* est identique au grec *Γνωσις* par sa racine, qui est d'ailleurs aussi celle du mot «connaissance» (de *co-gnoscere*), et qui exprime une idée de «production» ou de «génération» parce que l'être «devient» ce qu'il connaît et se réalise lui-même par cette connaissance". D'altra parte Guénon, pur traducendo *J̌nâna* sempre con Conoscenza, traduce *Vidyâ* sia con Scienza che con Conoscenza, e pur parlando di scienze tradizionali e di scienze profane, non usa mai, se non riportando frasi non sue, l'espressione conoscenza profana, ma parla piuttosto di "*savoir profane*" o di "*culture profane*": sembra quindi attribuire in francese alla conoscenza un significato più profondo di quello attribuito alla scienza. In arabo, i due termini *maʿrifa* e *ʿilm,* pur essendo correttamente traducibili come conoscenza e scienza [ed è così che Guénon li traduce], non comportano però gli stessi significati che tali termini hanno nelle lingue

conoscenza, nella lingua con cui è stato inviato il nostro Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è transitiva per un solo oggetto e quindi le spetta l'unità (*aḥadiyya)* ([257]), ed essa è un nome nobile con cui Allah ha chiamato la scienza: quindi la conoscenza è scienza dell'Unità (*ʿilm bi-l-aḥadiyya)*. La scienza è talvolta connessa con l'unità e con altri oggetti [di scienza], diversamente dal termine conoscenza: quindi i due termini si differenziano per ciò a cui essi si applicano. Talvolta la scienza prende in pratica il posto della conoscenza, come hanno menzionato i grammatici. Essi trovano una testimonianza di quello nel detto dell'Altissimo: "… voi non li conoscete (*lā taʿlamūn*), Allah li conosce" (Cor. VIII-60), la cui interpretazione (*taʾwīl*) è "voi non li riconoscete (*lā taʿrifūn*)", e quindi rende transitiva la scienza verso un solo oggetto, per sostituzione. La conoscenza non ha giurisdizione se non riguardo all'Unità ed essi [i grammatici] trascurano ciò che noi sappiamo. Anche la scienza ha come oggetto (*ṭalaba*) l'Unità e per questo è corretto che la conoscenza sia uno dei suoi nomi, poiché la Scienza è il fondamento ed è un Attributo del Vero, mentre la conoscenza non è un Suo Attributo, ed Egli non possiede un Nome corrispondente per noi ad essa nella Legge, anche se essa e la scienza hanno la stessa definizione. Ma la conoscenza è uno dei nomi della scienza, come abbiamo detto, ed il conoscitore (*al-ʿārif*) è uno dei nomi che ha tra di noi colui che ha la scienza dell'Unità (*al-ʿālim bi l-aḥadiyya)* ([258]).

occidentali: *maʿrifa* non implica l'idea di generazione o produzione, ma piuttosto di riconoscimento, rendendolo così simile al concetto platonico di anamnesi; l'opposto di *maʿrifa* è *inkār*, che significa negazione, disconoscimento, mentre l'opposto di *ʿilm* è *ǧahl*, che significa ignoranza. Infine, mentre in arabo ai due sostantivi corrispondono due verbi transitivi, *ʿarafa* e *ʿalima*, in francese ed in italiano solo alla conoscenza corrisponde un verbo, conoscere, mentre la scienza non ha un verbo corrispondente.

257 Nel suo *Mawāqīʿ an-nuǧūm* [a pag. 26 dell'edizione del Cairo del 1907], Ibn ʿArabī precisa: «La conoscenza ti dà la scienza di una sola cosa e non ti fornisce se non un solo insegnamento [o vantaggio (*fāʾida)*], in quanto essa è transitiva per un solo oggetto (*tataʿaddā ilā mafʿūl wāḥid*), mentre la scienza ti dà due insegnamenti in quanto è transitiva per due oggetti». I grammatici arabi riportano come esempio la frase «li sai credenti», che ha due complementi oggetto ed in cui il verbo corrispondente all'italiano sapere è *ʿalima*, e non può essere *ʿarafa*, in quanto *ʿarafa* può avere un solo complemento oggetto.

258 Nel Cap. 177 [II 318.30] Ibn ʿArabī precisa: "Vi è divergenza tra i nostri compagni riguardo alla stazione della conoscenza ed al conoscitore ed alla stazione della scienza ed al sapiente. Un gruppo sostiene che la stazione della conoscenza è dominicale (*rabbānī*) e la stazione della scienza è divina, compreso me stesso ed i realizzati come Sahl at-Tustarī, Abū Yazīd, Ibn al-ʿArīf ed Abū Madyan. Un altro gruppo sostiene

che la stazione della conoscenza è divina e la stazione della scienza è inferiore ad essa. Anch'io sostengo questo, poiché per conoscenza essi intendono ciò che io intendo per scienza, e per scienza essi intendono ciò che io intendo per conoscenza. Quindi la divergenza è puramente verbale". Nel Cap. 441 [IV 54.29] aggiunge: "Sappi che Allah ha distinto i conoscitori (*ʿārifūn*) ed i sapienti (*ʿulamāʾ*) per mezzo di ciò con cui li ha caratterizzati, differenziando gli uni dagli altri. La Scienza è un Suo Attributo, mentre la conoscenza non è un Suo Attributo. Il sapiente è divino, il conoscitore è dominicale, secondo il linguaggio tecnico [degli iniziati]. Anche se la scienza, la conoscenza ed il sapere (*fiqh*) hanno tutti lo stesso senso, si comprende tuttavia che c'è una differenza tra di loro nel significato *(dalāla)*, così come essi si differenziano nei termini. Del Vero si dice che è sapiente, ma non si dice di Lui che è Conoscitore, né che è Dotto (*faqīh*), mentre tutti questi tre attributi si applicano all'uomo. La lode (*ṯanāʾ*) dell'Altissimo più perfetta riguardo a colui che ha eletto tra i Suoi servitori è con la Scienza, più di ciò con cui Egli loda i conoscitori, e noi sappiamo che la Sua elezione di colui che condivide con Lui l'attributo è quella più grande presso di Lui, in quanto egli vede se stesso in lui: il sapiente è lo specchio del Vero, ma il conoscitore ed il dotto non sono uno specchio per Lui, l'Altissimo. Per noi ogni sapiente in cui non si manifestano i frutti della sua scienza e che non è governato da essa non è un sapiente, ma è un trasmettitore (*nāqil*). La Scienza si accompagna senza dubbio alla Misericordia e quando vedi uno che pretende di avere la scienza e non afferma l'universalità della Misericordia, egli non possiede alcuna scienza. La misericordia precede la Scienza: essa cerca [o ha come oggetto (*ṭalaba*)] il servitore, poi la segue la Scienza. Questa è la scienza della Via che percorre la Gente di Allah e la Sua élite, e ciò corrisponde al Suo detto: "Gli abbiamo dato una Misericordia da parte Nostra e gli abbiamo dato una Scienza da presso di Noi" (Cor. XVIII-65). Questa è la scienza del gusto spirituale, non la scienza speculativa. Sappi che i conoscitori sono gli Unitari (*muwaḥḥidūn*), mentre i sapienti, pur essendo Unitari in quanto conoscitori, hanno anche la scienza dei rapporti (*nisab*) ed essi conoscono la scienza dell'Unità della molteplicità e dell'Unità della distinzione, e solo loro la posseggono. […] Quando Allah, Gloria a Lui, ha voluto caratterizzare per noi Se stesso con ciò da cui sono caratterizzati i conoscitori in quanto conoscitori, ha usato il [termine] scienza, intendendo con essa la conoscenza, in quanto esteriormente non è applicabile a Lui, l'Altissimo, il termine conoscenza. Egli ha detto: "Voi non li conoscete (*lā taʿlamūn*), Allah li conosce" (Cor. VIII-60), e qui la scienza ha il senso di conoscenza, non altro. Il conoscitore non vede se non Vero (*ḥaqq*) e creatura (*ḫalq*), mentre il sapiente vede Vero e creatura in una creatura, e quindi vede tre cose, in quanto Allah è Dispari ed ama il dispari […] Abbiamo detto che il conoscitore è dominicale, perché quando Allah ha menzionato colui che ha caratterizzato con la conoscenza, ha detto che egli nella sua preghiera dice "Signor nostro (*rabbanā*)" e non profferisce altro Nome. E l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi conosce (*ʿarafa*) se stesso, conosce il suo Signore", e non ha detto: "sa (*ʿalima*)", né ha detto: "il suo Dio", e noi siamo strettamente legati all'*adab* nei riguardi di Allah, l'Altissimo, e del Suo Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed attribuiamo quindi a ciascun Nome ed Attributo il suo posto. Chi vuole realizzare la distinzione tra la conoscenza e la scienza, legga ciò che abbiamo menzionato nella nostra opera "I luoghi ove tramontano le stelle (*Mawāqīʿ an-nuǧūm*)" [pagg. 24-30], in cui ho saziato il desiderio ardente [di chi vuole sapere]".

Quanto alla nostra affermazione che la scienza è soggetto (*mawḍūʿ*) per l'Unità come la conoscenza, per cui abbiamo chiamato la scienza conoscenza, quando diciamo: "Sapevo (*ʿalimtu*) Zayd in piedi" ([259]), il nostro oggetto (*maṭlūb*) non è Zayd in se stesso né la stazione eretta (*qiyām*) in se stessa, bensì la relazione (*nisba)* della stazione eretta con Zayd, e ciò è un oggetto unico, trattandosi di una relazione unica ben determinata. Noi abbiamo scienza di Zayd da solo per mezzo della conoscenza, e della stazione eretta da sola per mezzo della conoscenza, e quindi diciamo: "Ho [ri]conosciuto (*ʿaraftu*) Zayd ed ho [ri]conosciuto la stazione eretta". Questo grado manca ai grammatici ed essi si immaginano che la connessione (*taʿalluq*) della scienza della relazione della stazione eretta con Zayd sia uguale alla sua connessione con Zayd e con la stazione eretta, il che è sbagliato. Se Zayd non fosse noto (*maʿlūm*) a lui e la stazione eretta non fosse anch'essa nota a lui prima di quello, non sarebbe ammissibile che metta in relazione ciò di cui non ha scienza con ciò di cui non ha scienza, perché non saprebbe se quella relazione è valida o no.

Questo tipo di scienza viene chiamata dai dottori della Bilancia delle idee (*aṣḥāb mīzān al-maʿānī*), [i logici] "concezione (*taṣawwur*)" ed essa è la conoscenza dei singoli oggetti, mentre il "giudizio (*taṣdīq*)" è la conoscenza di oggetti composti, cioè la relazione di un singolo con un singolo per via della informazione dell'uno per mezzo dell'altro ([260]). Secondo i grammatici si tratta dell'incoativo (*mubtadaʾ*) [soggetto nominale] e dell'enunciativo (*ḫabar*), mentre per gli altri [i logici] è il soggetto (*mawḍūʿ*) e l'attributo (*maḥmūl*).

Torniamo all'argomento del nostro capitolo e diciamo: noi sappiamo della nobiltà del giorno di ʿArafa per via del suo nome, per ciò che è stato stabilito della sua connessione con l'Unità. "Invero Allah è un Dio Unico (*wāḥid*)" (Cor. IV-171) e l'Unità è l'Attributo più nobile per

259 Il verbo *ʿalima* ha in questo caso due complementi oggetto, come nell'esempio riportato nella nota 26.

260 Nella trascrizione delle lezioni di psicologia impartite da René Guénon è riportato: «On peut dire d'une façon générale que le jugement est l'affirmation d'un rapport entre deux idées; dans la proposition, qui est l'expression verbale du jugement, les deux idées dont il s'agit sont exprimées par deux termes qui jouent respectivement les rôles de sujet et d'attribut, et la copule, c'est-à-dire l'élément qui joint le sujet et l'attribut et qui est généralement le verbe, n'est pas autre chose que l'expression du rapport lui-même».

l'Unico, tra l'insieme degli Attributi. Essa penetra tutte le cose esistenti e se essa non pervadesse ogni cosa esistente non sarebbe possibile per noi conoscere l'Unità del Vero, Gloria a Lui. Nessuno Lo conosce se non da sé stesso (*mā ʿarafa-hu aḥad*[un] *illā min nafsi-hi*) e non c'è prova (*dalīl*) della Sua unità se non lui stesso: "Chi conosce sé stesso conosce il suo Signore", come ha detto [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed Abū-l-ʿAtāhiya ha detto:

In ogni cosa Egli ha un segno,
che indica che Egli è Uno

Il segno in questione è l'unità di ogni cosa e ciò per cui essa si distingue da altre simili ad essa. Quindi l'unità pervade ogni cosa, eterna e generata nel tempo, non esistente ed esistente, ma non tutti sono consapevoli della sua penetrazione a causa dell'intensità della sua chiarezza ed evidenza. Così è per la vita nel caso di coloro che sono dotati dello svelamento e della fede, perché essa penetra in ogni cosa, sia che la vita si manifesti in essa, come negli animali, sia che la vita sia nascosta, come nei vegetali e nei minerali. Allah è vivente, senza disputa alcuna, "e non c'è cosa", tra ciò che è diverso da Allah, "senza" che essa "glorifichi" Allah "per mezzo della Sua lode" (Cor. XVII-44). Non Lo glorifica se non chi Lo conosce, e tra le condizioni del sapiente vi è quella di essere vivente, quindi necessariamente ogni cosa è vivente. Poiché l'unità appartiene alla conoscenza e l'Unità appartiene ad Allah, l'Altissimo, nella Sua essenza, noi preferiamo il digiuno del giorno di ʿArafa piuttosto che la sua rottura in un posto diverso da ʿArafa. Se siamo ad ʿArafa sappiamo che il digiuno appartiene ad Allah, non a noi, e preferiamo la sua rottura piuttosto che il suo digiuno per la contemplazione diretta (*šuhūd*) di ʿArafa. Comprendi!

Nella sua realtà essenziale il digiuno appartiene ad Allah; analogamente, nella sua realtà essenziale l'Unità appartiene ad Allah: vi è dunque una correlazione (*munāsaba)* tra il digiuno ed il giorno di ʿArafa, l'uno e l'altro essendo senza simili. Il suo digiuno [cioè il digiuno nel giorno di ʿArafa] agisce su ciò che è dopo di esso – e questa proprietà nei confronti di tutti non appartiene a nessun altro giorno – ed agisce su ciò che è prima di esso, in quanto è temporale e quindi è definito dal prima e dal dopo. Il senso [di questa espressione] è che la sua azione è globale come quella del Vero nel dare l'esistenza alle possibilità in modo globale, senza

specificare un possibile ad esclusione di un altro. [Sennonché], anche se "l'Ordine **[637]** appartiene ad Allah prima e dopo (*min qablu wa min baʿdu*)" (Cor. XXX-4), ha usato le espressioni [prima e dopo] nella forma indeclinabile, non in quella declinata, poiché Egli, quanto è Potente e Magnificente, non è limitato dal prima e dal dopo.

Ciò che caratterizza il giorno di ʿArafa non appartiene a nessun altro momento temporale e quindi esso si distingue nel suo genere, anche se vi sono opere che sono più forti di esso in pratica, ma non sono temporali, cioè esse non appartengono all'essenza del tempo. Il fine di ʿĀšūrāʾ è che venga espiato l'anno che lo precede e quindi la sua connessione è con l'accaduto, mentre ʿArafa è connesso sia con l'accaduto che con ciò che non è [ancora] accaduto. Quindi ʿĀšūrāʾ "toglie (*rāfiʿ*)", mentre ʿArafa "toglie" e "respinge (*dāfiʿ*)" e quindi riunisce il togliere ed il respingere ([261]), essendo così simile al Vero, in quanto il Vero è connesso con ciò che esiste (*mawǧūd*) per mezzo della sua conservazione (*ḥifẓ*) e con ciò che non esiste (*maʿdūm*) mediante il Suo dare l'esistenza, e così è ancora maggiore la correlazione tra il giorno di ʿArafa ed i Nomi divini.

Quindi è preferibile digiunare se si è in un posto diverso da ʿArafa, e anche se [il digiuno] ha questa proprietà (*ḥukm*) nel [giorno di] ʿArafa, la sua rottura è superiore presso ʿArafa rispetto al suo digiuno, per ciò che abbiamo detto, ed anche per la norma esteriore basata sul seguire (*ittibāʿ*) e sull'imitare (*iqtidāʾ*) [l'esempio profetico]. Egli ha detto riguardo al seguire: "Seguitemi, Allah vi amerà" (Cor. III-31) ed ha detto riguardo all'imitazione: "Certo avete nell'Inviato di Allah un bel esempio" (Cor. XXXIII-21), ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha rotto in questo giorno ad ʿArafa.

Vi è divergenza tra i dottori delle regole exoteriche (*ʿulamāʾ ar-rusūm*) riguardo al digiuno del giorno di ʿArafa fatto ad ʿArafa, non invece riguardo al digiuno fatto in un altro luogo, poiché in quel luogo [cioè ad ʿArafa] è presumibile provare la fatica e soprattutto sentirsi troppo deboli per la preghiera (*duʿāʾ*), ma è proprio la preghiera che si vuole dal

261 I due termini *dāfiʿ* e *rāfiʿ*, non si differenziano in arabo se non per la loro lettera iniziale. Come è già stato riportato in una nota precedente, secondo alcuni lessici arabi, il primo termine significa "mettere via, rimuovere, o far tornare indietro una cosa *prima* che essa arrivi", mentre il secondo significa "mettere via, rimuovere, o far tornare indietro una cosa *dopo* che essa è arrivata".

pellegrino in questo giorno: "La preghiera più eccellente è la preghiera di ʿArafa" ([262]). Valgono qui le stesse considerazioni che si applicano alla rottura di colui che viaggia in Ramaḍān: tra i dottori vi sono quelli che preferiscono che il pellegrino non digiuni nel giorno di ʿArafa e che colui che non è pellegrino digiuni, per riunire le due tradizioni. Abbiamo riportato all'inizio della sezione la notificazione autentica trasmessa riguardo all'eccellenza del suo digiuno.

Ricordiamo che "il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non ha digiunato [in quel giorno] ad ʿArafa per Misericordia verso gli uomini" ([263]), che provano fatica nel digiunare [in quel giorno], secondo quanto suppongono i dottori delle regole exoteriche. La realtà è come abbiamo detto noi: egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, era in grado di digiunare, per quanto riguardava lui, ma ha vietato alla sua comunità [con il suo esempio, non con un divieto formale] di digiunare ad ʿArafa. La stessa cosa è successa nella Legge, come nel caso del matrimonio della donna che viene offerta (*nikāḥ al-hiba)*, che è una sua prerogativa ma che è vietato alla sua comunità senza che vi sia alcuna divergenza a questo proposito, o come il digiuno ininterrotto (*wiṣāl*), che è permesso, ma viene biasimato.

Muslim ha riportato da parte di Umm al-Faḍl "che la gente esprimeva a lei il suo dubbio riguardo al digiuno dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Alcuni di loro dicevano: "Egli è in stato di digiuno", mentre altri affermavano il contrario. Allora lei gli fece portare una ciotola di latte, mentre faceva il *wuqūf* sulla sua cammella, ed egli ne bevve" ([264]). L'Altissimo ha detto: «E Noi non ti abbiamo inviato che come Misericordia per i mondi» (Cor. XXI-107), e per noi la Misericordia risiedeva in questo caso nel fatto di aver loro fatto sapere che la *sunna* era di non digiunare ad ʿArafa nel giorno di ʿArafah.

262 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XLV-84 e 122, Ibn Māǧa, an-Nasāʾī, e da Ibn Ḥanbal.

263 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-46, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

264 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXV-85, XXX-65, Muslim, XIII-110, 112, Abū Dāʾūd, XIV-62, e da Mālik.

Secondo i dottori delle regole exoteriche si trattava di voler essere gentili, ma la prova per noi [del contrario] sta nel suo detto [formulato in occasione del pellegrinaggio]: "Prendete da me i vostri riti" (265), tra cui l'assenza di digiuno in quel luogo in quel giorno. L'ordine non si è attardato su quello [cioè sull'astensione dal digiuno], poiché è stato trasmesso privo di riferimento a ciò che ha escluso dal dover essere preso.

Quanto allo *ḥadīṯ* della proibizione di digiunare il giorno di ʿArafa ad ʿArafa, nella sua catena di trasmissione (*isnād*) si trova Mahdī ibn Ḥarb al-Hağarī, che non è riconosciuto (*maʿrūf*). An-Nasāʾī lo ha riportato sull'autorità di Abū Hurayra, [riferendo] che egli ha detto: "L'inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha proibito di digiunare il giorno di ʿArafa ad ʿArafa" (266).

Quanto allo *ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī sull'autorità di ʿUqba ibn ʿĀmir, che ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Il giorno di ʿArafa, il giorno del sacrificio ed i [tre] giorni dopo di esso (*ayyām at-tašrīq*) sono la nostra festa, o gente dell'Islām, ed essi sono giorni in cui si mangia e si beve" (267).

Abū ʿĪsā [at-Tirmiḏī] ha detto che lo *ḥadīṯ* di ʿUqba è buono (*ḥasan*) e autentico (*ṣaḥīḥ*) ed è come se con questa affermazione alludesse a ciò che dicevamo: egli allude alla stazione della conoscenza ed al conoscitore. Invero la stazione della conoscenza non comporta il digiuno (268), poiché

265 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XV-310, Abū Dāʾūd, XI-77, an-Nasāʾī, e da Ibn Ḥanbal.

266 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāʾūd, XIV-63, Ibn Māğa, VII-40, e da Ibn Ḥanbal. Mahdī ibn Ḥarb al-Hağarī compare come trasmettitore nelle raccolte canoniche solo nell'*isnād* di questo *ḥadīṯ*. Nella raccolta di Abū Dāʾūd esso è riportato nei seguenti termini: "Sulaymān ibn Ḥarb ci ha riferito che Ḥawšab ibn ʿUqayl ha riferito che Mahdī al-Hağarī che ʿIkrima ha detto: eravamo a casa di Abū Hurayra ed egli ci riferì che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su si lui la Sua ṣalāt e la Pace, proibì il digiuno nel giorno di ʿArafa ad ʿArafa." Nelle altre tre versioni [Ibn Ḥanbal ne riporta due] sono solo differenti i nomi dei trasmettitori che collegano il compilatore della raccolta ad Ḥawšab ibn ʿUqayl. Nella edizione corrente della raccolta (*sunan*) di an-Nasāʾī non si trova questo *ḥadīṯ*, contrariamente a quanto riferisce Ibn ʿArabī, il che non esclude però che alla sua epoca esso facesse parte della raccolta.

267 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-58, Abū Dāʾūd, XIV-49, e da an-Nasāʾī.

268 Ibn ʿArabī sottintende qui l'assimilazione tra la stazione della conoscenza (*maqām al-maʿrifa)* e la sosta o stazione (*wuqūf*) ad ʿArafa, che espliciterà nel Cap. 72, dedicato al Pellegrinaggio.

il conoscitore sa a chi appartiene il digiuno, ed il giorno della sua festa è il giorno del suo arrivo in questa stazione, ed i giorni della festa sono giorni di gioia (*surūr*). Il Legislatore ha voluto che la gioia [lo] pervadesse esteriormente ed interiormente: nell'anima logica con l'astensione dal digiuno ed in quella animale con il mangiare ed il bere, ed ha quindi riunito le due gioie. In questo *ḥadīṯ* non ha accennato alla proibizione del digiuno, ma lo ha accostato al digiuno proibito, cioè quello del giorno del sacrificio, ed al digiuno biasimato, cioè al digiuno dei [tre] giorni che seguono il sacrificio, ed al fatto che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha preferito il mangiare ed il bere in esso esteriormente senza accennare al divieto di quello. Egli ci ha proibito il digiuno della festa del sacrificio con una notificazione diversa, che riporterò, se Allah vuole ([269]).

Nella catena di trasmissione di questa notificazione vi è secondo me una considerazione da fare per l'affermazione di at-Tirmiḏī: "lo *ḥadīṯ* di ʿUqba", in quanto non ha detto "questo *ḥadīṯ*" come è solito fare; è quindi opportuno accertare l'osservazione nella catena di trasmissione di questo *ḥadīṯ* e la osserverò, se Allah, l'Altissimo, vuole ([270]). Quanto al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in questa notificazione: "o gente dell'Islām", e non "gente della fede", esso indica in questo caso la considerazione dell'esteriore e per questo abbiamo detto: "egli ha considerato l'anima animale la cui gioia consiste nel mangiare e nel bere nel giorno della sua festa". Sappi ciò!

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DEI SEI [GIORNI] DI ŠAWWĀL

Si è già menzionata in precedenza la divergenza [tra i dottori della Legge] riguardo al suo momento. Secondo me si impone una osservazione riguardo a questa notificazione, in quanto l'Inviato di Allah, che Allah

269 Cfr. lo *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XX-6, XXVIII-26, XXX-66 e 67, LXXXIII-32, Muslim, XIII-138 a 143, e da Abū Dā'ūd, XIV-49.

270 L'*isnād* di questo *ḥadīṯ* nella raccolta di at-Tirmiḏī comporta i seguenti trasmettitori: Ḥannād, Wakīʿ, Mūsā ibn ʿAlī, ʿAlī, ʿUqba ibn ʿĀmir. Non sono riuscito a trovare altre osservazioni di Ibn ʿArabī al riguardo, ma la sua annotazione riportata nel testo è sufficiente a sottolineare l'attenzione che egli prestava anche al minimo particolare.

faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non ha attestato la "*hā*" [finale] riguardo al numero, cioè riguardo al sei (*sitta)* ([271]), ed ha detto: "[Colui che osserva il digiuno di Ramaḍān, poi] lo fa seguire da sei (*sitt*) [giorni] di Šawwāl [è come se praticasse il digiuno perpetuo]" ([272]). È arabo ed i giorni sono di genere maschile, ed il digiuno non ha luogo se non durante il giorno (*yawm*), cioè il dì (*nahār*), e quindi è indispensabile affermare la "*hā*" riguardo ad essi. Questo è il motivo per cui il testo (*matn*) dello *ḥadīṯ* non è riconosciuto, malgrado la validità della via di trasmissione.

Secondo me è preferibile ritenere che egli avesse in considerazione il digiuno ininterrotto (*wiṣāl*) ed unisse (*waṣala*) il digiuno del giorno con il digiuno della notte. La notte [(*layla)*, di genere femminile] precede il giorno, in quanto il giorno viene tolto (*maslūḫ*) da essa ([273]). Oppure si

271 In arabo i numeri cardinali dal 3 al 10 sono di norma di genere femminile per i nomi di genere maschile, e di genere maschile per i nomi di genere femminile. Poiché in arabo il "giorno (*yawm*)" è di genere maschile, l'espressione "sei giorni" dovrebbe essere tradotta con "*sitta ayyām*^{in}", mentre nel testo dello *ḥadīṯ* in questione si trova il numero "*sitt*" che è di genere maschile.

272 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-204, Abū Dāʾūd, XIV-58, at-Tirmiḏī, VI-52 e da Ibn Māǧa.

273 Il verbo *salaḫa* significa letteralmente scorticare, togliere la pelle ad un montone, togliere una cosa da un'altra come si toglie la pelle da sopra le carni; nel Corano questo verbo ricorre nel versetto 37 della Sūra XXXVI: "Ed è un segno per loro la notte, da cui togliamo (*naslaḫu*) il giorno, ed ecco essi sono all'oscuro". Ibn ʿArabī si riferisce qui ad uno degli aspetti della sua complessa dottrina cosmologica del tempo: [Cap. 11 (I 141.11)] "Egli, Gloria a Lui, ha spiegato con il Suo detto "Ed è un segno per loro la notte, da cui togliamo il giorno" che la notte è una madre per esso e che il giorno è generato da essa così come il figlio si separa (*yansaliḫu*) da sua madre quando esce da essa, e come il serpente si separa dalla sua pelle"; [Cap. 71 (I 660.31)] "La luce è testimonianza (*šahāda)* e manifestazione ed è a guisa del giorno (*nahār*) perché esso si chiama così per la diffusione della luce in esso, ed il giorno segue la notte poiché è tolto da essa"; [Cap. 72 (I 716.10)] "Colui che ha dato esistenza al tempo, cioè Allah, l'Altissimo, ha detto: "Ed è un segno per loro la notte, da cui togliamo il giorno", ed ha fatto della notte un'origine (*aṣl*) ed ha tolto da essa il giorno, come il montone si separa dalla sua pelle. Quindi la manifestazione appartiene alla notte ed il giorno è nascosto in essa, così come la pelle del montone appare come un velo [o vello] su di esso finché egli viene separato da essa e quindi il manifesto viene tolto dal nascosto (*gayb*) e la nostra esistenza dalla non-esistenza. Dunque la scienza degli arabi prevale su quella degli stranieri, in quanto i non-arabi, che basano il loro calcolo sul Sole, fanno precedere il giorno alla notte. In questo versetto vi è un aspetto che riguarda loro, cioè il Suo detto: "… ed ecco, essi sono all'oscuro" (Cor. XXXVI-37); ecco è una particella che indica il presente o il futuro,

tratta di una lingua dialettale che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha usato in un consesso in cui c'era chi usava questo idioma.

Con ciò, chi è in grado di fare il digiuno ininterrotto in questi sei giorni, ciò è più appropriato [per lui], essendo conforme al senso letterale dell'espressione. Il digiuno ininterrotto non è stato vietato con un divieto che lo rendesse illecito (*nahy taḥrīm*), poiché egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, aveva in considerazione in quello la compassione e la misericordia per il lato esteriore degli uomini, affinché non si addossassero **[638]** in quello il carico della difficoltà e dell'angustia. Se fosse stato vietato per Legge (*ḥarām*), egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non avrebbe digiunato ininterrottamente in essi, ed è stato tramandato che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Certo questa religione (*dīn*) è solida (*matīn*), quindi dedicatevi ad essa con garbo (*rifq*)" ([274]), ed ha detto: "Chi rende difficile questa religione, essa lo sconfiggerà" ([275]).

Muslim ha riferito, sull'autorità di Anas ibn Mālik, che: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, digiunò ininterrottamente alla fine del mese di Ramaḍān ed alcuni musulmani digiunarono anche loro ininterrottamente. Quando venne a sapere di ciò disse: "Se il mese fosse continuato per noi avremmo digiunato ininterrottamente sì che coloro che hanno ecceduto nel loro sforzo avrebbero abbandonato il loro eccesso (*taʿammuq*). Chi è capace di digiunare ininterrottamente tutti i giorni, digiuni ininterrottamente ogni giorno fino all'aurora (*saḥar*)" ([276]), includendo la notte nel digiuno,

---

e colui che è qualificato dall'essere all'oscuro lo è per l'esistenza della notte in questo versetto. Il giorno è un velo su di essa, poi viene separata da esso, cioè viene tolta, ed ecco essi sono all'oscuro, cioè appare la notte, il cui regime è l'oscurità, e gli uomini restano all'oscuro. Il possibile, anche se esistente, è [permanentemente] nel regime di ciò che non è esistente (*maʿdūm*)"; [Cap. 289 (II 647.20)] "L'Altissimo ha detto: "Ed è un segno per loro la notte, da cui togliamo il giorno". Sappi che la luce è nascosta nelle tenebre e se non ci fosse la luce non ci sarebbero le tenebre: Egli non ha detto "da cui togliamo la luce", poiché se avesse preso da essa la luce cesserebbe l'esistenza delle tenebre".

274 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal, III-199.

275 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, II-29, an-Nasāʾī, e da Ibn Ḥanbal.

276 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XCIV-9, Muslim, XIII-59 e 60, e da Ibn Ḥanbal.

cioè ogni notte, ed il limite dell'aurora è per la sua rottura. Quindi il limite del tramonto per il giorno riguarda chi non pratica il digiuno ininterrotto.

Nel *Ṣaḥīḥ* è riportato che egli, su di lui la Pace, ha detto: "Chi di voi vuole digiunare ininterrottamente, digiuni ininterrottamente fino all'aurora"; al Buḫārī lo ha trasmesso sull'autorità di Abū Saʿīd ([277]).

Tra ciò che conferma la nostra affermazione che egli intendesse la misericordia verso gli uomini in quello [cioè nella proibizione del digiuno ininterrotto] è anche quanto ha riferito Muslim da parte di ʿĀ'iša, che ha detto: "Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, proibì loro il digiuno ininterrotto per misericordia verso di loro. Essi dissero: Ma tu fai il digiuno ininterrotto! Ed egli rispose: Io non sono come siete voi (*innī lastu ka-hay'ati-kum*); di notte il mio Signore mi nutre e mi dà da bere" ([278]). Al gruppo a cui si rivolse si svelò in uno stato che essi non possedevano, senza far intendere con ciò che si trattasse di una sua prerogativa, ad esclusione della sua comunità.

In effetti, abbiamo provato noi stessi mediante il gusto spirituale questo stato, mentre facevamo il digiuno ininterrotto: passammo la notte senza rompere il digiuno e fummo nutriti ed abbeverati durante la notte del nostro digiuno ininterrotto. Al mattino eravamo pieni di forza e non provavamo alcun desiderio di mangiare. Si poteva persino sentire l'odore del cibo che ci aveva dato il nostro Signore. La gente si meravigliò del suo profumo delizioso e ci chiese: "Da dove proviene questo odore di cibo? Non abbiamo mai sentito nulla di simile". Ad alcuni di loro comunicai il mio stato ad altri lo passai sotto silenzio. Se si fosse trattato di una prerogativa dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non avremmo ottenuto questo stato. Quindi facemmo validamente il digiuno ininterrotto e la rottura, assommando così per noi le due ricompense e le due gioie.

La saggezza della continuazione (*wiṣāl*) è che il Vero ha detto che il digiuno Gli appartiene e ci ha quindi ordinato ciò che spetta a Lui ed

277 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-48, Abū Dā'ūd, XIV-24, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

278 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-20, 48, 50, Muslim, XIII-55 e 61, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

ha fatto di esso un rito che non ha simile. Quando colui che digiuna separa con la rottura i due giorni non continua, e se non rompe realizza la continuità. Con quello indica la congiunzione (*īṣāl*) del digiuno del servitore con il digiuno attribuito al Vero, perché sia chiaro per lui che il servitore partecipa alla trascendenza (*tanzīh*) con il digiuno, come del digiuno appartiene al Vero la trascendenza: ciò è una bella notificazione per i conoscitori. E così è nella realtà delle cose: al servitore appartiene una trascendenza ([279]) che gli è propria, soprattutto quando la sua opera consiste nella trascendenza del Vero [come nel caso del digiuno], poiché la sua opera torna a suo vantaggio [o: si riferisce a Lui] ed essa è la trascendenza. La trascendenza del Vero non consiste nell'affermazione di trascendenza di ciò che è trascendente (*munazzah)*, ma Egli, l'Altissimo, è l'Essenza trascendente per Se stessa, non siamo noi ad affermare la Sua trascendenza. Per questo la nostra trascendenza torna a nostro vantaggio, mentre altri che noi sono esclusi da essa (*ḥīna ḥurima-hu ġayrunā*). Quindi, chi è in grado di continuare ininterrottamente in questi sei giorni, [fa] ciò [che] è più degno (*aḥaqq*) e più appropriato (*awlā*).

Se uno trova una trascrizione (*naql*) dall'arabo nella lingua con l'elisione della "*hā*" riguardo al numero maschile giudica lo *ḥadīṯ* secondo quella lingua. Ci è stato riferito che quando Allah fece scendere sul Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, [il versetto]: "ed essi tramarono una astuzia molto grande (*kubbār*)" (Cor. LXXI-22), i presenti non conoscevano questo idioma (*laḥn*) e non capivano il suo significato. In quel mentre arrivò un arabo del deserto che si avvicinò come uno straniero, entrò dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e lo salutò dicendo: "O Muḥammad, io sono un uomo tra i più grandi (*kubbār*) della mia gente" ([280]), ed i presenti seppero allora che questa espressione era stata rivelata con l'idioma di quell'arabo e dei suoi compagni, e così capirono il suo significato. Non è escluso che l'elisione della "*hā*" sia ammessa per i numeri maschili nel dialetto di alcuni arabi, e se così fosse ciò non inficerebbe quanto noi abbiamo considerato per esso delle realtà essenziali che abbiamo contemplato. Il Legislatore sapiente ha inteso entrambe le cose insieme

279 Il termine *tanzīh* può indicare sia la trascendenza o incomparabilità in se stessa, sia l'affermazione della trascendenza del Vero da parte del servitore.

280 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

in questa espressione: nei confronti di chi usava quel dialetto e nei confronti di chi non lo usava.

[Il Legislatore] ha stabilito che fossero sei e non di più o di meno ed ha spiegato che quello [cioè il digiuno di Ramaḍān più i sei giorni di Šawwāl] era [equivalente a] il digiuno perpetuo (*ṣawm ad-dahr*) ([281]), per il detto di Allah, l'Altissimo: "Chi compie un'opera buona avrà dieci volte tanto" (Cor. VI-160), su cui è d'accordo la maggior parte dei Sapienti per Allah ([282]). In questo vi è un limite specifico, e cioè che il numero dei giorni di Ramaḍān è trenta e, se sono di meno [cioè solo ventinove], decade da questo grado. Secondo noi con questi sei giorni del digiuno perpetuo [o del Tempo (*dahr*)] ha aggiustato ciò che ha diminuito con la rottura nei giorni in cui è proibito digiunare, che sono sei: il giorno della rottura, il giorno del sacrificio, i tre giorni in cui la carne viene tagliata e messa a seccare al Sole (*ayyām at-tašrīq*) ed il sedicesimo giorno di Šaʿbān. Quindi con questi sei giorni ha riparato ciò che ha diminuito con i giorni in cui è proibito digiunare.

281 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-204, Abū Dā'ūd, XIV-58, at-Tirmiḏī, VI-52 e da Ibn Māǧa. Il termine arabo *dahr*, che per Ibn ʿArabī è uno dei Nomi di Allah, indica una durata indefinita, a differenza di *zamān*, che si usa soprattutto per una durata definita, ma è anche considerato sinonimo di *abad*, cioè della perpetuità. Per quanto riguarda la dottrina esposta da Ibn ʿArabī, nel seguito di questo capitolo egli precisa: [I 642.24] "Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha informato che: "Il digiuno dei giorni bianchi è il digiuno del Tempo (*dahr*) – secondo l'allusione esoterica (*išāra)* – non è il vostro digiuno", ed ha attribuito il digiuno al Tempo. Ciò corrisponde al Suo detto, l'Altissimo: "Il digiuno appartiene a Me". Poiché Egli ne ha fatto il digiuno del Tempo e tu sei colui che digiuna in quel giorno, il Tempo è simile al Sole quando si manifesta [in modo riflesso] nella luna, e la Luna è come l'uomo che digiuna e la luce della Luna è come il digiuno attribuito all'uomo, poiché è lui il ricettacolo ed il supporto di manifestazione del Tempo, l'Altissimo: quindi è il digiuno di Vero nella forma di creatura". Più avanti aggiunge: [I 652.11] "Il digiuno del Tempo è possibile solo per il Tempo, non per altri. Il digiuno del Tempo, per quanto riguarda l'uomo, è che egli digiuni per tutto l'anno, ma ciò non è possibile per lui a causa del giorno della rottura [del digiuno di Ramaḍān] e del sacrificio". Nel Cap. 72 [I 677.12] distingue un tempo (*zamān*) naturale ed un tempo sovrannaturale, che si chiama Tempo (*dahr*), ed infine nel Cap. 463 [IV 87.19] precisa: "Il Tempo non è altro che la notte ed il giorno […] quindi i giorni, le ore, i mesi e gli anni sono il Tempo stesso e nel Tempo ha luogo la differenziazione in ciò che abbiamo menzionato: per un aspetto esso è ora, per un altro aspetto è giorno, notte e dì, settimana, mese, anno, stagione e ciclo".

282 I trenta giorni di Ramaḍān ed i sei giorni di Šawwāl fanno trentasei giorni di digiuno, che moltiplicati per dieci corrispondono a 360 giorni, cioè al numero di giorni dell'anno solare [sidereo] per Ibn ʿArabī [Cap. 371 (III 434.9)].

L'altra trasposizione accreditata riguardo al digiuno di questi giorni, in quanto sei e non altro, è che Allah, l'Altissimo, "ha creato i Cieli e la Terra e ciò che sta in mezzo ad essi in sei giorni" (Cor. L-38) e che siamo noi l'oggetto voluto di questa creazione. Egli, in questi sei giorni, ha quindi manifestato, a causa nostra, ciò che ha manifestato delle cose create, come è stato riportato nella notificazione ([283]), ed Egli, Gloria a Lui, era [quindi all'opera] per noi in quei giorni. Quindi ha stabilito per noi il digiuno di questi sei giorni in corrispondenza con quelli, affinché fossimo caratterizzati in essi da ciò che appartiene a Lui, cioè il digiuno, così come Egli Si è caratterizzato con ciò che appartiene a noi, cioè la creazione.

Per questo Aḥmad as-Sabtī, figlio del Principe dei credenti Harūn ar-Rašīd ([284]), digiunava sei giorni a partire da ogni Venerdì, occupandosi in essi dell'atto di adorazione, e quando era il giorno di Sabato [o del riposo] si dedicava ad una attività che gli consentiva di mangiare per il resto della settimana. Per questo si chiamava as-Sabtī.

Lo incontrai durante la circumambulazione dopo la *ṣalāt* del Venerdì. Io stavo circumambulando e non lo riconobbi: tuttavia vidi che lui ed il suo stato erano strani durante la circumambulazione, in quanto non lo vedevo spingere, né essere spinto. Egli passava tra due uomini senza separarli. Dissi a me stesso: "Questo è uno spirito che ha assunto for-

283 "O figlio di Adamo, ho creato te a causa Mia ed ho creato le cose a causa tua", *ḥadīṯ qudsī* riportato ne "*La niche des lumieres*", pag. 86.

284 Harūn ar-Rašīd, reso celebre in Occidente dalle *Mille e una notte*, fu il quinto Califfo abbasside e morì all'età di 44 anni nell'anno 193 dall'Egira. Ahmad as-Sabtī fu il primo dei suoi figli, avuto da una donna di nome Zubayda, che aveva sposato prima di essere nominato Califfo. Quando Harūn ar-Rašīd seppe che ella aspettava un figlio, la mandò a Baṣra, ed Aḥmad non incontrò mai suo padre, pur sapendo chi era. Aḥmad visse lavorando l'argilla, solo di sabato, e morì giovane a Bagdād, intorno alla ventina, nell'anno 184 dall'Egira per una malattia. Aḥmad fece pervenire dopo la sua morte al Califfo un anello/sigillo (*ḫātim*) con incastonato un giacinto rosso, che Harūn ar-Rašīd aveva lasciato in dono a sua madre, e fece dire, lui che era il Polo dell'epoca, a suo padre, che era il Califfo esteriore: "Povero te, non morire in questa tua ebbrezza (*ṣakra*), poiché se morirai in questa tua ebbrezza te ne dovrai pentire". Ahmad as-Sabtī non è citato nelle raccolte di vite o detti di Ṣūfī di al-Qušayrī, di as-Sulāmī, di al-ʿAṭṭār e di aš-Šaʿrānī, ma la sua storia è riportata da Ibn Kaṯīr, da Ibn al-Ǧawzī e da Abū Nuʿaym al-Isbahānī. Può stupire la giovane età in cui fu investito della funzione di Polo, ma d'altra parte Ibn ʿArabī riconosce il ruolo di Polo anche a Muʿawiya ibn Yazīd, [II 6.30] che fu Califfo per meno di due mesi e che morì all'età di 21 anni.

ma corporea (*taǧassada*), senza dubbio". Lo afferrai e lo salutai ed egli ricambiò il saluto: Continuai a camminare insieme a lui e parlammo e discutemmo. Tra le altre cose gli chiesi: "Perché hai scelto il Sabato per dedicarti ad un mestiere?", ed egli rispose: "Perché Allah, Gloria a Lui, ha cominciato **[639]** la nostra creazione di Domenica e l'ha completata di Venerdì, quindi io dedico questi giorni all'adorazione di Allah, l'Altissimo, e non mi occupo in essi di ciò che attiene a me stesso; quando è sabato mi dedico alla parte che spetta a me stesso e mi adopero per cercare ciò con cui mi rafforzo in quei giorni. Così faccio ogni settimana. "Egli, Gloria a Lui, osservò ciò che aveva creato di Sabato, Si sdraiò, mise una delle due gambe sull'altra e disse: Io sono il Re" (285), per la manifestazione del Regno (*mulk*). Per questo si chiama Sabato, perché "*as-sabt*" è il riposo. Per questo l'Altissimo ha fatto sapere che "non Lo colpisce la stanchezza (*lugūb*)" (Cor. L-38) in ciò che ha creato. E la stanchezza è l'affaticamento (*iʿyāʾ*). Si tratta di un riposo che non segue ad un affaticamento, come succede invece a noi". Rimasi stupito della sua perspicacia e della sua intenzione, e gli chiesi: "Chi era il Polo (*quṭb*) della tua epoca?" ed egli rispose: "Io". Poi mi congedò e se ne andò (286).

285 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche. Muslim riporta invece uno *ḥadīṯ* [XXXVII-73 e 74] secondo il quale è proibito all'uomo accavallare le gambe mentre è sdraiato.

286 L'incontro di Ibn ʿArabī con Aḥmad as-Sabtī ebbe luogo nell'anno 599 dell'Egira [II 15.29], cioè più di 400 anni dopo la sua morte. Un resoconto più completo di questo incontro è riportato da Ibn ʿArabī nel Cap. 408 [IV 11.29]: "Allah ha creato il Mondo in sei giorni, cominciando di Domenica e finendo di Venerdì, senza essere colpito da stanchezza, né affaticandoSi nella Sua creazione delle creature. Quando fu il settimo giorno della settimana ed Egli aveva finito di creare il Mondo, sembrava come colui che si riposa dopo essersi stancato, Si sdraiò, pose una gamba sopra l'altra e disse: "Io sono il Re", come è riferito nelle tradizioni profetiche, così che questo giorno è chiamato Sabato, cioè il giorno del riposo, ed esso è il giorno della perpetuità (*abad*). […] Non abbiamo visto nessuno che abbia trasposto [iniziaticamente] questo giorno ad eccezione di as-Sabtī [Sabatino], Muḥammad (*sic*!) ibn Harūn ar-Rašīd, il Principe dei credenti. Un Venerdì alla Mecca, dopo la *ṣalāt* in comune, mi misi a fare le circumambulazioni [intorno alla Casa], quando vidi un bell'uomo, di aspetto grave ed impressionante, che circumambulava davanti a me. Volsi il mio sguardo verso di lui per vedere se già lo conoscevo, ma non riconobbi in lui uno di coloro che risiedono alla Mecca, né vidi su di lui i segni del viaggiatore appena arrivato, poiché sembrava fresco e pieno di vigore. Vidi che egli passava tra due uomini strettamente vicini l'un l'altro durante la circumambulazione e che li attraversava senza separarli e senza che essi si accorgessero di lui. Mi misi allora a seguirlo passo per passo, posando i miei piedi là dove egli aveva posato i suoi: egli non toglieva il piede da un posto senza

Quando tornai al posto dove stavo insieme agli altri, uno dei miei compagni che erano vicini, che si chiamava Nubayl ibn Ḫazr ibn Ḫazrūn

che io vi ponessi immediatamente il mio. Il mio pensiero era concentrato su di lui ed il mio sguardo fisso su di lui, affinché non mi sfuggisse. Passai tra i due uomini accostati tra di loro attraverso i quali egli era passato prima di me e li superai come egli li aveva superati, senza separarli, il che mi stupì. Quando ebbe completato le sette circumambulazioni e si apprestava ad allontanarsi, lo afferrai e lo salutai. Egli ricambiò il saluto sorridendomi, mentre io non smettevo di guardarlo per timore che mi sfuggisse, poiché non avevo dubbi che si trattasse di uno spirito che aveva assunto forma corporea e sapevo che lo sguardo lo teneva vincolato [*In italiano si dice ancora adesso: fissare con lo sguardo*]. Gli dissi: "So che sei uno spirito che ha preso corpo", ed egli mi rispose che avevo detto giusto. Gli chiesi: "Chi sei, Allah abbia Misericordia di te?", ed egli rispose: "Io sono as-Sabtī, figlio di Harūn ar-Rašīd". Gli dissi allora: "Vorrei farti alcune domande sul tuo stato spirituale quando eri in questo mondo" ed egli rispose: "Parla" Continuai allora dicendo: "Mi è stato riferito che sei stato soprannominato as-Sabtī perché lavoravi di Sabato in modo da acquisire il nutrimento necessario per il resto della settimana". Egli commentò: "Ciò che ti è stato riferito è esatto" Gli chiesi allora: "Perché hai scelto il Sabato piuttosto che un altro giorno della settimana?", ed egli rispose: "La tua domanda è pertinente. Avevo appreso che Allah aveva cominciato la creazione del Mondo di Domenica e l'aveva completata di Venerdì; quando arrivò Sabato Egli Si stese, pose una delle Sue gambe sull'altra e disse: Io sono il Re! Questo è quanto mi era stato riferito quando vivevo in questo mondo. Mi son detto allora "Per Allah! Agirò di conseguenza". Mi consacrai dunque all'adorazione di Allah da Domenica fino all'ultimo dei sei giorni, senza occuparmi di null'altro e dicendomi: "Come Egli Si è occupato di noi con sollecitudine durante questi sei giorni, io mi dedicherò, per quanto mi riguarda, unicamente alla Sua adorazione, senza mescolarvi alcuna occupazione personale. Di Sabato, in compenso, mi occuperò di me stesso e mi procurerò di che sussistere per il resto della settimana", come è stato riferito nello *ḥadīṯ* del Suo accavallare una gamba sull'altra e del Suo detto: Io sono il Re!", ed Allah mi diede un'apertura spirituale (*fatḥ*) riguardo a quello". Gli chiesi: "Chi era il Polo del tempo quando eri in vita?", ed egli rispose: "Io, lo dico senza alcuna vanagloria". Gli dissi allora: "Ne ho avuto la conoscenza in un avvenimento spirituale", ed egli commentò: "Colui che ti ha dato questa conoscenza ha detto il vero". Poi mi disse: "Col tuo permesso (*ʿan amri-ka*)", volendo congedarsi. Gli dissi: "Ciò spetta a te" ed egli mi salutò affettuosamente e si allontanò. Alcuni dei miei compagni, insieme ad altri, mi aspettavano perché erano occupati nella "*Vivificazione delle scienze tradizionali*" di al-Gazālī, Allah abbia Misericordia di lui, e quando completai le due *rakʿāt* della circumambulazione ed arrivai da loro, uno di essi, Nubayl ibn Ḫazr ibn Ḫazrūn as-Sabtī, mi disse: "Ti abbiamo visto parlare con un estraneo, di bell'aspetto e conformazione, che non riconosciamo tra i vicini [della Mecca]: chi era e quando è arrivato?" Io tacqui e non dissi loro nulla della sua costituzione naturale, se non ad alcuni dei miei compagni, e quando li informai della sua storia rimasero molto stupiti.". Ibn ʿArabī cita inoltre Aḥmad as-Sabtī nel Cap. 73 [II 6.31, 15.29] e nel poema iniziale del Cap. 396 [III 558.14].

as-Sabtī, della gente di Ceuta (*sabta)* ([287]) mi disse: "Ho visto uno straniero che non conosciamo alla Mecca parlare con te e conversare con te durante la circumambulazione. Chi è e da dove viene?" Così gli raccontai la storia: coloro che erano presenti furono stupefatti.

Questa è la trasposizione dei sei giorni secondo l'aspetto autentico (*ṣaḥīḥ*). Il Legislatore ha eliso la "*hā*", se la tradizione è corretta, per la considerazione delle notti, poiché esse sono le indicatrici del Mistero (*gayb*), a differenza del giorno. Ed il Mistero è tra le cose che caratterizzano esclusivamente il Vero, e "nessuno conosce (*yaṭṭali'u*) il Suo Mistero se non un Inviato di cui Egli Si compiace" ([288]). Analogamente la scienza della saggezza (*ḥikma)* nelle cose è una scienza solo per la Gente di Allah. Quanto alla gente della riflessione (*fikr*) e dell'analogia (*qiyās*), essi si imbattono nella saggezza per caso e per loro non si tratta di scienza. La Gente della Scienza per Allah sa che quello è ciò che è voluto in quella faccenda ed ha scienza di quella trasposizione a cui arrivano consapevolmente e non per caso. Alcuni uomini, quando vedono il discorso della Gente di Allah riguardo ad una simile questione, ne affermano la possibilità ma non ne sono certi, basandosi su loro stessi e sul loro rango nella scienza. Ciò corrisponde al detto del Vero riguardo a coloro che si trovano in questa situazione: "Quello è il loro limite nella scienza" (Cor. LIII-30). Sappi ciò, ed Allah è Colui che aiuta a cogliere l'obiettivo.

287 Cfr. Cor. LXXII-27, da cui si differenzia solo per il primo verbo.

288 L'aggettivo *sabtī* può essere riferito o al Sabato, come nel caso di Aḥmad as-Sabtī, o alla provenienza dall'area di Ceuta, come nel caso di questo compagno di Ibn ʿArabī, o del patrono di Marrakesh, Abū l-ʿAbbās as-Sabtī.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEGLI INIZI (*GURAR*) DEL MESE, CIOÈ DEI PRIMI TRE GIORNI

Muslim ha riferito che Muʿāḏa chiese ad ʿĀʾiša: "È vero che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, digiunava ogni mese tre giorni?", ed ella rispose: "Sì!". Le chiesi allora: "In quali giorni del mese digiunava?" ed ella rispose: "Non gli importava quali fossero i giorni in cui digiunava" (289).

Sappi che ogni mese che arriva all'uomo è un ospite che arriva a lui da parte del Vero, e l'uomo è tenuto a rispettarne il diritto, che è chiamato ospitalità (*ḏiyāfa)*: il mese è l'ospite ed il diritto dell'ospite è tre giorni (290). Per questo il Legislatore ha prescritto, nella norma raccomandata (*mandūb*), tre giorni di ogni mese, e noi preferiamo che siano all'inizio del mese e diciamo: l'uomo fa quel digiuno nei primi tre giorni di esso in quanto la Legge ha riportato di affrettarsi a dar da mangiare all'ospite, ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "La fretta viene dallo Šaytān, ad eccezione di tre [casi]…" (291), tra i quali ha menzionato il dar da mangiare all'ospite. E l'inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, "digiunava i tre giorni iniziali di ogni mese", come ha riferito an-Nasāʾī, sull'autorità di Ibn Masʿūd (292).

Il digiuno è un attributo che appartiene ad Allah ed Egli lo ha scelto per Sé tra tutte le opere: si tratta di un'opera che riguarda esclusivamente questa costituzione [umana], poiché non appartiene all'Angelo (293). Quindi un Angelo approssimato non Lo contempla, Gloria a Lui, in un grado [o luogo] di contemplazione (*mašhad*) legato al digiuno ed Egli, Gloria a Lui, non Si manifesta mai ad un Angelo in un grado di

289 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-194, Abū Dāʾūd, XIV-70, e da at-Tirmiḏī, VI-53.

290 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXVIII-31 e 85, Ibn Māǧa, e da Mālik.

291 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XXV-66.

292 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāʾūd, XIV-67, at-Tirmiḏī, VI-40, an-Nasāʾī, XXII-70, e da Ibn Ḥanbal.

293 Nell'episodio riportato in Cor. XI-70, Abramo si accorse che i suoi ospiti erano Angeli perché si rifiutarono di toccare il cibo per loro preparato, in quanto gli Angeli, a differenza degli uomini e dei *ǧinn*, non si nutrono di cibi naturali [Cap. 9 (I 133.14)].

contemplazione legato al digiuno, poiché esso non è una prerogativa di questa costituzione [angelica].

Questa ospitalità consiste in tre giorni di ogni mese in quanto il mese viene dal Vero e ritorna a Lui, Gloria a Lui, lodando [il servitore] per l'accoglienza che gli ha riservato o biasimandolo, conformemente a come il servitore lo ha trattato. E la migliore accoglienza che il servitore può riservargli è con un Attributo divino, cioè il digiuno.

"Allah, l'Altissimo, ha trecento tratti di carattere" ([294]), come è stato riportato dal Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e tre equivale ad un decimo di un decimo di trecento. Un decimo di trecento è trenta, ed esso è il mese, ed un decimo di trenta è tre, che è il decimo di un decimo. Ciò corrisponde al Suo detto: "Chi compie un'opera buona avrà dieci volte tanto" (Cor. VI-160). Quindi il Vero accetta quei tre [giorni] come se fossero trenta e lo ricompensa per i trenta con trecento tratti di carattere. Egli ha detto: "dieci volte tanto (*ʿašru amṯāli-hā*)" e quindi è come se avesse digiunato tutto il mese, e per questo viene ricompensato con trecento, perché i trenta [giorni di digiuno] vengono accettati come opera, non come ricompensa. Essi [i trenta] sono simili all'opera buona (*ḥasana)* e l'opera buona è un'opera (*ʿamal*): i due simili (*miṯlān*) sono quelli che sono condivisi negli attributi dell'essenza.

Osserva la saggezza del Legislatore, quanto essa è sottile e perfetta nel raccomandarci di digiunare tre giorni di ogni mese. Egli non ha informato la maggioranza degli uomini riguardo all'entità della ricompensa, e l'arrivo della ricompensa quando è improvvisa e inaspettata, senza che se ne conosca il motivo, è più gradito all'anima della maggioranza degli uomini. Il digiuno è un tratto di carattere (*ḫuluq*) divino e quindi la sua ricompensa è dello stesso genere e sono i trecento tratti di carattere divini da cui viene caratterizzato colui che digiuna questi tre giorni, così come si è caratterizzato dal digiuno che è un Attributo divino. L'uomo comune che non digiuna in questo modo viene ricompensato per non aver mangiato né bevuto, e gli viene detto: "Mangia, tu che non hai mangiato! E bevi, tu che non hai bevuto!" ([295]).

294 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

295 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

L'Altissimo ha detto: "Mangiate e bevete con soddisfazione per ciò che avete fatto in passato nei giorni trascorsi" (Cor. LXIX-24), cioè i giorni del digiuno nel tempo in cui eravate soggetti a rispettare le regole. La Gente di Allah sono coloro che digiunano in questi tre giorni, o in qualsiasi digiuno facciano, con la consapevolezza di ciò che abbiamo detto: chi si riveste di un Attributo divino, la sua ricompensa è quella di colui che è descritto dal Suo detto: "… colui nella cui sacca si [o Si] trova, esso [o Egli (*huwa*)] è la sua ricompensa" (Cor. XII-75).

Poiché questo attributo non costituisce un'opera per l'Angelo, egli non è presente con colui che digiuna **[640]** nella Presenza di questa teofania e non conosce questo grado di teofania per gusto essenziale. L'Uomo, se fa parte dell'élite che possiede la perfezione della Scienza per Allah, può contemplare tutto ciò che contempla l'Angelo, quale che sia la sua stazione spirituale. Questo però non significa che l'uomo sia presso Allah più grande dell'Angelo. L'uomo ha una costituzione naturale più perfetta e l'Angelo ha un rango più perfetto. Così mi disse l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in un accadimento contemplativo in cui lo vidi, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e lo interrogai. Ma l'uomo ha un gusto spirituale più onnicomprensivo dell'Angelo, a causa della sua onnicomprensività. Alcuni sono in errore a questo riguardo, per il fatto che l'essere di costituzione spirituale [cioè l'Angelo] ha la possibilità di rivestire tutte le forme che vuole; essi ignorano che mettere il *koḥl* sugli occhi non è la stessa cosa che averli naturalmente neri (*kaḥal*).

L'Uomo universale (*al-insān al-kāmil*) – non l'uomo animale – è più perfetto di costituzione naturale per le realtà essenziali (*ḥaqāʾiq*) sulla base delle quali sono state prodotte le realtà essenziali dei Nomi divini e quelle del Mondo. Egli è colui che Allah ha creato sulla [Sua] Forma e per la sua natura onnicomprensiva è tutto Vero, ed il Vero è il suo supporto di manifestazione (*maǧlā*) ([296]), poiché a lui appartiene la perfezione; quindi Lo vede con ogni occhio e Lo contempla in ogni forma. Questo

296 Ibn ʿArabī si riferisce qui all'espressione "il Vero per mezzo di cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-maḫlūq bi-hi*)", coniata da Ibn Barrağān sulla base di alcuni versetti coranici [XV-85 e XLIV-38 e 39]. Nel Cap. 177 (II 310.25) egli precisa: "La Nube (*ʿamā*) è il Vero per mezzo di Cui ha luogo la creazione di ogni cosa. Essa viene chiamata "il Vero" perché è identica al Soffio (*nafas*) ed il Soffio è nascosto in Colui che soffia".

non significa che egli sia più eccellente presso Allah, poiché ciò dipende dalla sua natura onnicomprensiva e non si dice di una cosa che essa è più eccellente di se stessa, poiché l'eccellenza riguarda solo due cose diverse. L'Angelo è parte dell'Uomo e la parte è del tutto, ed il tutto possiede, rispetto alla parte, ciò che la parte non possiede rispetto al tutto. Due simili (*miṯlān*) non competono in eccellenza in ciò per cui sono simili, e se competono in eccellenza allora non sono due simili.

Riguardo a questo abbiamo composto una poesia (*qaṣīda)* in un accadimento meraviglioso in cui venni chiamato "colui che è tenuto nella casa (*mamsūk ad-dār*)" ([297]):

Ti ho tenuto nella Mia casa per la manifestazione della Mia forma,
quindi Gloria a voi per il supporto di manifestazione, sia Gloria, Gloria.
I tuoi due occhi non vedono un perfetto simile a Me
ed il Mio occhio non vede un Uomo simile a te.
Non resta nella possibilità nulla di più perfetto di voi
e su questo abbiamo stabilito una prova evidente nella Legge.
Qualsiasi perfezione non è diversa da voi,
sotto ogni aspetto è quello che è.
Mi sono manifestato alle Mie creature nella forma di Adamo
ed ho confermato questo nelle Leggi per fede,
e l'ho chiamato, quando è apparso nella Mia forma
al Mio sguardo, "Vero", anche se è un uomo.
Dì di lui ciò che desideri, se vuoi: invero egli

297 Le prime diciotto righe di questa poesia, con l'omissione di quattro di esse, dalla tredicesima alla sedicesima, sono riportate anche nel Cap. 178 (II 321.14), ove sono precedute dal seguente commento: "In un accadimento spirituale (*wāqiʿa)* ho visto il Vero che mi parlava in esso del significato di ciò che si trova in questi versi e mi chiamava con un nome che non avevo sentito prima se non da Lui, l'Altissimo, in quell'accadimento, e che è "*nardayār*" [ho vocalizzato tutto in "a" non avendo a disposizione un testo vocalizzato. Nell'edizione del 1852 si trova "*yāzdayār*"]. Chiesi a Lui, l'Altissimo, di spiegare questa espressione ed Egli rispose: "colui che è tenuto nella casa". Questi sono i versi e già li ho riportati precedentemente più per esteso in questo libro, rispetto a quanto riporto qui". Pur riconoscendo i limiti della mia traduzione, quella dei versi e della premessa da parte di Maurice Gloton in "*Traité de l'amour*", a pag. 32-33, è a dir poco fantasiosa.

lo ammette per essenza anche se è un essere generato.
Se ci fosse nella Possibilità qualcosa di più perfetto di voi,
allora esisterebbe in Me l'imperfezione, se fosse [possibile],
in quanto tu sei stato designato per la forma della Mia Presenza,
e non c'è nulla di più perfetto di essa, poiché altrimenti sarebbe evidente.
Imita la Mia esistenza e l'essere confrontato (taqābul) *è ottenuto.*
Pesa la tua essenza poiché Io ti ho stabilito come Bilancia.
Troverai la scienza di ciò che ho detto di te scritta
e nessuno che ho creato è abbeverato da te.
Ci è apparso un supporto di manifestazione (maǧlā) *ed ho visto la Mia forma,*
ed ho visto in te l'essere (kawn), *simbolicamente e chiaramente.*
Vi ho confidato un segreto quando ho visto i vostri lineamenti (sirār)
ed ho reso pubblico il Mio detto quando Mi manifestai come perfezione (iḥsān).
Tu non sei la Mia Essenza (ḏāt), *no! Ed Io non sono la vostra essenza.* [oppure*: Tu non sei identico a Me, no! Ed Io no sono identico a voi*]
Se tu sei un'essenza [o *occhio* (ʿayn)] *per Me, non la paleserai adesso.*
Chi di noi soffre la perdita più grave è colui che ha reso pubblico il suo segreto,
ed il più prospero di noi è chi lo ha tenuto nascosto in segretezza.
Chi manterrà riservatezza (katm) *e gelosia per il Mio segreto,*
incontrerà domani quiete (rawḥ) *presso di Me e profumo* (rayḥān) ([298]).
Se tu sei un occhio per Me, Io sarò una mano per voi,
e vi manifesterò lì per lì, sia in segreto che pubblicamente.
Ho fatto diventare il Mio cuore un podio per la teofania
e l'ho preparato con amore come un'arena per i tuoi cavalli
e l'ho riempito di ogni baldo e ardito destriero (gašamšam)
per la tua richiesta, con cavalieri e coloro che montano i cammelli (rukbān) *che scorazzano.*
Ho condotto a te i Nomi la cui riunione era già avvenuta
dai Suoi Nomi più belli, informato e bene operante (mihsān),
e li ho fatti scendere a cercare l'indipendenza (ginā) *per mezzo della vostra*

298 Riferimento a Cor. LVI-89.

estinzione (fanāʾ),
e li ho inviati come una fonte sorgiva e come un diluvio (ṭūfān).
Io ti ho donato, o Mio servitore, dai nomi delle vostre essenze
degli abiti da festa, in varietà e colori.
Se tu sei per Me (lī), *per Me* (bī) *tu sei* ([299]), *e quindi non dire:*
io sono Te; ma sii una misericordia per la creatura.

Realizza dunque, che Allah ti aiuti, ciò a cui abbiamo alluso riguardo al digiuno dei tre giorni di ogni mese, ed essi, per quanto riguarda noi, sono come abbiamo menzionato. Per quanto riguarda invece la maggioranza degli uomini questi tre giorni vengono accettati come la *zakāt* di quel mese, e nell'insieme dell'anno come la *zakāt* di quell'anno: essi sono trentasei giorni, e quindi **[641]** sono simili al decimo (*ʿušr*) riguardo alla *zakāt* delle piante da semina. La maggioranza [degli uomini] è con l'anima che cerca il cibo (*giḏāʾ*), cioè l'anima vegetativa (*an-nafs an-nabātiyya)*, non l'anima vitale (*an-nafs al-hayawāniyya)*, poiché l'animale (*hayawān*) non cerca il cibo in quanto vivente ma in quanto vegetale (*nabāt*). Non mescolare le realtà essenziali. Per questo [coloro che digiunano] sono stati autorizzati, in quanto [lo] rifiutano nel tempo del digiuno, di servirsi [durante la notte] di ciò per cui crescono, cioè il cibo. Ed Allah, l'Altissimo, ha avuto Misericordia di loro con il pasto preso prima dell'alba (*saḥūr*), che sostituisce il mangiare durante il giorno. A colui che digiuna non manca nulla del suo nutrimento, se fa il pasto prima dell'alba. Ed Allah ha incoraggiato a prendere il pasto prima dell'alba e lo ha chiamato cibo, affinché l'anima vegetativa non possa reclamare un diritto [che le spetta] da parte di Allah. Se il servitore tralascia il pasto prima dell'alba si impone su di lui la richiesta da parte dell'anima del suo diritto ed anche da parte di Allah, che gli ha ordinato di farle pervenire il suo diritto, in quanto a colui che è soggetto all'osservanza è stato ordinato di dare ad ogni detentore di un diritto il suo diritto.

E come abbiamo distinto tra noi e la Gente del Libro riguardo al prendere il pasto prima dell'alba, e la trasposizione riguardo al nostro pasto è diversa da quella che prende in considerazione la maggioranza, per questo il nostro digiuno [il digiuno dell'élite] si differenzia dal loro digiuno [il digiuno della maggioranza], sotto questo aspetto.

299 Il primo «per» è finale, il secondo è di mezzo o strumento.

Noi condividiamo con loro ciò che l'anima vegetativa esige da noi e da loro, ma essi non condividono con noi ciò che è proprio dell'anima logica, cioè della ragione (*ʿaql*), riguardo al far pervenire il diritto a colui che lo detiene. "Invero la tua anima ha un diritto su di te" ([300]), ed esso è il più forte dei diritti delle creature (*akwān*) dopo il diritto di Allah su di te, perché il tuo contendente (*ḫaṣm*) è tra i tuoi fianchi. Nessun essere creato ha un diritto su qualcuno senza che Allah non abbia in ciò un diritto su quell'essere. Custodisci quindi la tua anima. Quando sarà domani, nella sede della retribuzione e della teofania, apparirà la distinzione tra i gruppi di uomini e la loro gerarchia. Quanta differenza tra un'anima che verrà radunata con Attributi divini ed un'anima esclusa da quello. Nel Giorno della Resurrezione la sua preoccupazione sarà rivolta verso ciò a cui si era rivolta in questo mondo, dedicandosi esclusivamente a ciò che questa costituzione naturale chiede riguardo all'arricchirsi di ciò che oltrepassa il bisogno, e non c'è differenza tra essa ed i restanti animali. Questo è l'uomo animale. Può darsi che la maggioranza degli animali quando ne ha abbastanza non si preoccupi del futuro, ma l'uomo non è così: egli non cessa di essere preoccupato ed insaziabile sia riguardo al presente che al futuro, ammassa e non è mai soddisfatto perché "è stato creato avido (*halūʿ*), quando lo tocca il male è afflitto e quando lo tocca il bene lesina, salvo coloro che fanno la *ṣalāt* (*al-muṣallīn*), coloro che sono costantemente impegnati nella loro *ṣalāt*" (Cor. LXX-19 a 22). Essi sono coloro che arretrano rispetto alla qualità con cui sono stati connaturati, perché "colui che fa la *ṣalāt* [(*al-muṣallī*), letteralmente colui che è secondo nella corsa dei cavalli]" è colui che sta dietro a chi viene per primo nella corsa ([301]). Questo è il significato qui di "salvo i *muṣallīn*", secondo la trasposizione esoterica, e può anche trattarsi di un commento exoterico del versetto, ed esso è ammesso (*sāʾiġ*), ma la sua portata secondo l'allusione esoterica è più garantita (*aʿṣam*).

300 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-51, 54 e 55, Muslim, XIII-182 e 187, Abū Dāʾūd, V-27, XIV-56, an-Nasāʾī, XXII-76, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

301 La stessa interpretazione del termine è fornita nel Cap. 69 (I 387.20), ove è utilizzata per spiegare la seconda posizione che ha la *ṣalāt* nell'elenco dei cinque pilastri dell'Islām: "La *ṣalāt*, che viene così al secondo posto tra i fondamenti, è etimologicamente imparentata al termine "*muṣallī*", che nel linguaggio ippico designa il cavallo che in una corsa segue immediatamente il primo (*sābiq*). Il primo tra i fondamenti della Fede è l'Attestazione e quindi il "*muṣallī*" [cioè il cavallo che viene al secondo posto] è la *ṣalāt*".

Quindi le anime della maggioranza, che sono in questa guisa, sono velate in questo mondo e nell'aldilà, affinché sia tolta loro la sofferenza là come viene tolta qui, ed analogamente per la Gente di Allah. E come le creature sono oggi in questo mondo, così saranno nel Giorno della Resurrezione.

Se non ci fosse il raduno (*ḥašr*) dei corpi nell'aldilà, le anime degli asceti e dei conoscitori proverebbero nell'aldilà il rimpianto (*ḥasra)* della perdita e sarebbero afflitti se vi fosse una diminuzione nei Paradisi intellegibili, ma non in quelli sensibili.

Allah ha creato nell'aldilà un Paradiso sensibile ed un Paradiso intellegibile, ed ha concesso loro nel Paradiso sensibile ciò che le loro anime desiderano ed ha tolto loro la sofferenza dei bisogni. I loro desideri sono come la Volontà da parte del Vero: quando essa è connessa con l'oggetto voluto genera.

La Gente della Beatitudine non mangia per respingere (*daf*) la sofferenza della fame e non beve per respingere la sofferenza della sete. E poiché erano occupati qui con Allah per ciò che Egli ha imposto loro, essi procedono nelle faccende con la Bilancia che Egli ha definito per loro, timorosi di non colmare la misura e di non diminuire la bilancia [cfr. Cor. LV-9]. Egli, Gloria a Lui, ha fatto per loro dell'occupazione nell'aldilà con il Paradiso sensibile "una ricompensa adatta" (Cor. LXXVIII-26) per i loro corpi naturali. L'Altissimo ha detto: "I compagni del Paradiso, quel giorno, saranno lieti in una occupazione, essi e le loro mogli saranno reclinati all'ombra su letti elevati" (Cor. XXXVI-55 e 56).

I conoscitori ed i non conoscitori sono nella stessa condizione in questo Paradiso sensibile ed i conoscitori ottengono ciò che è in più per loro nei Paradisi delle Idee, "ed il frutto da cogliere dei due Paradisi", per i conoscitori "sarà vicino. E quale dei benefici del vostro Signore negherete?" (Cor. LV-54 e 55). "Nessuno dei Tuoi benefici, o Signore, neghiamo". Questa occupazione [con le cose sensibili] impedisce la maggioranza degli uomini ed i dottori exoterici [dal dare la precedenza] in questo mondo e nell'aldilà [alle realtà spirituali].

La Gente di Allah sarà insieme a loro, per quanto concerne le loro anime vegetative ed animali [o viventi], in questa occupazione, ma essa

sarà insieme ad Allah sotto quell'altro aspetto. E come in questo mondo essi non sono velati dal bisogno che sentono del cibo, malgrado la forza del suo potere in questo mondo, per l'allontanamento delle sofferenze della fame e della sete e per la percezione delle specie di cose che generano dolore, così nell'aldilà non li velerà da Allah la beatitudine del Paradiso sensibile, nell'essere caratterizzati dai Suoi Nomi che si addicono alla dimora dell'aldilà. Essa infatti ha dei Nomi divini che oggi nessuno conosce, poiché invero sono le loro sedi (*mawāṭin*) che manifestano i Nomi divini. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "e Lo loderò con lodi che adesso non conosco" ([302]), poiché la sede determina i Nomi ed essa deriva dai loro effetti.

Quello che abbiamo detto a proposito della beatitudine esente da qualsiasi rimpianto (*ḥasra)* riguarda il Paradiso, e non la Resurrezione. Infatti, il Giorno della Resurrezione è per tutti il Giorno del reciproco inganno (*tagābun*) [cfr. Cor. LXIV-9] ([303]). Dirà il beato: "Magari avessi fatto di più!" E il dannato dirà: "Che rimpianto per ciò che ho trascurato!" (Cor. XXXIX-56). Così il Giorno della Resurrezione si chiama anche il Giorno del rimpianto per il fatto che manifesterà qualcosa di simile a questo. Si dice infatti: "Mi sono tolto il vestito (*ḥasartu ṯ-ṯawb ʿan-nī*)" ed è così apparso quel che c'era sotto, dove *ḥasara* significa rimuovere.

L'inganno reciproco consiste nel fatto che l'uomo vedrà là chi è suo vicino e suo compagno in questa stazione molto elevata e non aveva visto quello di lui in questo mondo, che è la sede dell'ottenimento di

302 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XCVII-19 e 36, Muslim, I-326, e da Ibn Ḥanbal.

303 Nel Cap. 61 (I 300.19) Ibn ʿArabī precisa: "Invero non c'è castigo, per gli spiriti, più forte dell'ignoranza, ed essa è tutta un inganno (*gabn*): per questo il giorno in cui saranno castigate le anime è stato chiamato "Giorno dell'inganno reciproco" (Cor. LXIV-9). [L'anima] dirà: "Che rimpianto per ciò che ho trascurato" (cfr. Cor. XXXIX-56). Esso sarà il giorno della spoliazione (*ḥasra)*, cioè il giorno della scoperta (*kašf*), dall'espressione "ho messo a nudo (*ḥasartu*) la cosa" intesa nel senso di "l'ho scoperta". È come se egli dicesse: "Ahimè, mi sono spogliato di ciò in questo mondo, pur sapendo benissimo cosa facevo" e si è quindi ingannato da solo. In quel giorno l'inganno reciproco riguarderà tutti, sia l'ubbidiente che il disubbidiente. Il primo dirà: "Ahimè, ho fatto degli sforzi, ho pagato il mio debito di ubbidienza, ho riflettuto sulle parole del mio Signore e mi sono comportato di conseguenza", malgrado sia un beato. Colui che si è opposto [ribellato] dirà invece: "Ahimè, perché mi sono opposto al mio Signore in ciò che mi ha ordinato e proibito". Altri riferimenti al Giorno dell'inganno reciproco si trovano nei Cap. 104 (II 187.2), 374 (III 466.14) e 437 (IV 49.25).

questo grado, e l'inganno lo colpisce laddove ha agito con trascuratezza (*farraṭa*), anche se fosse pio.

La lode spetta ad Allah per ciò che è più degno, nell'aldilà ed in questo mondo.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI FA CORRISPONDERE I TRE GIORNI DI OGNI MESE CON IL DIGIUNO DEI TRE GIORNI BIANCHI

An-Nasāʾī ha riportato il racconto di Ǧābir ibn ʿAbdallāh secondo il quale il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Il digiuno di tre giorni di ogni mese è il digiuno perpetuo [o il digiuno del Tempo" (304). **[642]** I giorni bianchi sono il tredicesimo, il quattordicesimo ed il quindicesimo e questa è la manifestazione di un Vero in una creatura (*zuhūr ḥaqq*[in] *fī ḫalq*[in]) (305) ed è la manifestazione ai nostri occhi del Sole nella Luna nelle notti in cui è piena, cioè le notti bianche. I giorni (*ayyām*) corrispondenti sono chiamati i giorni bianchi in quanto in essi la notte, dal suo inizio alla sua fine, è illuminata, ed il Vero ha fatto delle loro notti dei giorni per il venir meno dell'oscurità della notte ed il Sole sorge per mezzo della Luna perfetta. Quindi Egli ne ha fatto una cosa visibile (*šahāda)*, mentre era una cosa invisibile (*gayb*) in cui ogni cosa è nascosta, e così diventa apparente in essa tutto ciò che era nascosto dall'oscurità della notte. Il giorno (*nahār*) anche se è figlio della notte, è uno dei suoi nemici in quanto le sfugge sempre. L'Altissimo ha detto: "Invero tra le vostre mogli ed i vostri figli vi sono dei nemici per voi, diffidate quindi di loro" (Cor. LXIV-14)

> *O la mia diffidenza* (ḥaḏarī) *della mia diffidenza:*
> *se almeno la mia diffidenza servisse!* (306)

304 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-55 e 59, Muslim, XIII-181 e 196, Abū Dāʾūd, XIV-53, an-Nasāʾī, XXII-75, 76, 78, 82 e 83, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

305 In italiano suonerebbe meglio "del Vero", ma poiché Ibn ʿArabī ha usato qui la forma indeterminata ed egli è sempre estremamente preciso e scrupoloso nel linguaggio, ho preferito mantenere tale forma anche nella traduzione.

306 Questa coppia di rime è riportata anche nel Cap. 178 [(II 323.22), pag. 45 della traduzione di Maurice Gloton «*Traité de l'amour*»] e nel *Kitāb al-isfār*, a pag. 74 della

Il giorno è un figlio disobbediente, non cessa di inseguire suo padre e di trasgredirlo di notte e di giorno, nella misura di ciò che è capace di fare.

Quindi la manifestazione del Sole nello specchio della Luna è la manifestazione di Vero in creatura, in quanto la luce è uno dei Nomi di Allah, l'Altissimo, e quindi Egli Si manifesta con il Suo Nome la Luce nella manifestazione della Luna. L'Altissimo ha detto: "Ed ha posto la Luna in esse come luce" (Cor. LXXI-16), e quindi essa è il luogo di epifania della luce del Sole, "ed ha fatto del Sole una lampada" (Cor. *ibidem*).

La vera Luce è Lui, Gloria a Lui, e quindi è Lui che elargisce la luminosità ad ogni cosa luminosa, e la lampada è una luce alimentata dall'olio che le garantisce la permanenza del brillare: per questo Allah ha fatto del Sole una lampada.

Analogamente Allah ha fatto del Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, "una lampada che illumina" (Cor. XXXIII-46), perché Egli lo ha aiutato con la luce della rivelazione (*waḥy*) divina nel suo appello verso Allah ai Suoi servitori. Una delle condizioni (*šart*) di chi è chiamato è la risposta (*iǧāba)* a quello, ed Egli l'ha stabilita [la condizione] con [la preposizione] "verso (*ilā*)" nel Suo detto "[chiamante] verso Allah" (Cor. XXXIII-46). Si tratta di una preposizione finale e della conclusione (*intihā'*) di ciò che è ricercato. La preposizione "verso" implica che colui che è chiamato sia necessariamente in corsa verso Allah da se stesso. Se egli ambula nelle tenebre non vede i luoghi di perdizione nella via e tra lui ed il suo arrivo ad Allah, a cui è stato chiamato, si interpongono un fosso in cui può cadere, un pozzo in cui può precipitare, o un albero o un muro che può colpirlo in volto e che lo devia dal suo obiettivo. Oppure viene sviato dalla via che conduce a Lui per la mancanza di discriminazione tra le vie. Tutte queste cose sono come i dubbi (*šuba)* che sviano l'uomo nella sua speculazione quando desidera avvicinarsi ad Allah con la scienza ottenuta per mezzo della sua ragione, e quindi egli ha bisogno di una luce che sveli ciò che lo ostacola dal suo obiettivo e gli impedisce di arrivare a Lui quando lo chiama ([307]).

traduzione pubblicata da Denis Gril con il titolo "*Le dévoilement des effets du voyage*", ove è accompagnata da un commento di Ibn ʿArabī.

307 Analogamente, nel Vangelo di Giovanni, è riportato: "*Ego sum lux mundi: qui sequitur*

Il Vero ha fatto della Sua Legge "una lampada che illumina", cioè viene resa evidente per mezzo della lampada, a colui che è chiamato, la via che porta a Colui che lo chiama a Sé. L'Altissimo ha detto: "O Profeta, ti abbiamo inviato come testimone, annunciatore ed ammonitore e come chiamante verso Allah con la Sua autorizzazione" (Cor. XXXIII-45 e 46), cioè per ordine Suo, e quindi quello non viene da te stesso, né dalla tua ragione, né dalla tua speculazione, "e una lampada che illumina" (Cor. XXXIII-46), cioè per mezzo di essa appare a colui che è chiamato ciò che gli impedisce di arrivare. Così egli eviterà ciò secondo una visione interiore (*baṣīra)*, come ha detto: "Io chiamo ad Allah secondo una visione interiore, e chi mi segue" (Cor. XII-108). Così egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha fatto partecipi di ciò con cui il Vero lo ha caratterizzato, cioè dell'attributo della lampada che illumina: si tratta di una luce elargita per mezzo dell'assistenza (*imdād*) divina, non per mezzo dell'assistenza razionale.

Il Vero, Gloria a lui, poiché uno dei Suoi nomi, l'Altissimo, è il Tempo (*dahr*), come è riferito nel *Ṣaḥīḥ*: "Non parlate male del Tempo poiché Allah è il Tempo" ([308]), ha ordinato di affermare la trascendenza (*tanzīh*) del tempo (*zamān*) in quanto si chiama Tempo, poiché il Tempo è uno dei Nomi di Allah, l'Altissimo. Quindi l'espressione Tempo è diventata una delle espressioni condivise. Analogamente sono trascendenti le lettere (*ḥurūf*), cioè le lettere dell'alfabeto, in quanto con esse è scritto il Discorso di Allah, l'Altissimo, e per questo noi attribuiamo loro grande importanza. Egli ha detto: "Dagli protezione affinché possa ascoltare il discorso di Allah" (Cor. IX-6) e ci ha proibito di viaggiare con il testo sacro nella terra del nemico ([309]). Colui che ascolta sente solo suoni e lettere, ma quando Egli ne fa il Suo Discorso si impone a noi di affermarne la trascendenza, la santità e l'immensità.

Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha informato che: "Il digiuno dei giorni bianchi è il digiuno del Tem-

me, non ambulat in tenebris, sed habebit lucem vitae" (VIII-12) e "*Ambulate dum lucem habetis, ut non vos tenebrae comprehendant: et qui ambulat in tenebris, nescit quo vadat*" (XII-35).

308 *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

309 *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī LVI-129, Muslim, XXXIII-93 e 94, Abū Dā'ūd, XV-81, Ibn Māǧa, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

po (*dahr*)" ([310]) cioè secondo l'allusione esoterica (*išāra)*: "non è il vostro digiuno", ed ha attribuito il digiuno al Tempo. Ciò corrisponde al Suo detto, l'Altissimo: "Il digiuno appartiene a Me". Poiché Egli ne ha fatto il digiuno del Tempo e tu sei colui che digiuna in quel giorno, il Tempo è simile al Sole quando si manifesta [in modo riflesso] nella Luna, la Luna è come l'uomo che digiuna e la luce della Luna è come il digiuno attribuito all'uomo, poiché è lui il ricettacolo ed il supporto di manifestazione del Tempo, l'Altissimo: quindi è il digiuno di Vero nella forma di creatura. Come ha detto per mezzo della lingua del Suo servitore: "Allah ascolta colui che Lo loda" e colui che parla è Allah e l'ascolto è connesso all'espressione del servitore: si tratta di una locuzione divina in una creatura, cioè è la Parola di Allah in questo stato, non la parola del servitore. Quindi l'ascolto in realtà è connesso con il Discorso di Allah sulla lingua del servitore che fa scorrere le lettere separate.

A colui che dà il buon consiglio a se stesso (*nāṣiḥ*) si addice di digiunare i primi giorni di ogni mese, secondo l'intenzione che ti abbiamo menzionato nella trasposizione, e di digiunare i giorni bianchi secondo quest'altra trasposizione, ed esso è il digiuno fatto in luogotenenza (*niyāba)* del Vero. Quindi avrai la ricompensa del Vero, non la ricompensa che si addice a te. Ogni cosa appartiene a Lui: quindi chi prende il Suo posto non può avere una ricompensa. Analogamente colui che fa il digiuno con questa consapevolezza, poiché sta compiendo un rito che non ha simili per una luogotenenza divina ed è il supporto di manifestazione del Nome divino che si chiama il Tempo, possiede ogni cosa, così come il Tempo è una condizione (*ẓarf*) di ogni cosa. Quindi costui che digiuna non ha altra ricompensa che Colui che egli rappresenta, quando è il Suo supporto epifanico. Per questo ha detto: "Io sarò la sua ricompensa", che significa: Io sarò la sua ricompensa a causa del suo digiunare per una verità contemplativa (*ḥaqq šuhūdī*) che è contemplata da lui, e che appartiene al Vero, non al servitore.

Ti ho fatto sapere come digiunare i giorni bianchi e cosa devi avere presente nella tua anima quando vuoi intraprenderli. Esso è l'attributo di perfezione del servitore nel prendere da Allah, così come la Luna in questi giorni è caratterizzata dalla completezza **[643]** nel suo prendere

310 *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, XXX-60, Abū Dā'ūd, XIV-67, an-Nasā'ī, XXII-84, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

la luce dal Sole da parte del Nome "Colui che è manifesto (*aẓ-ẓāhir*)" alle creature. Essa ha anche un'altra perfezione nell'altra sua faccia, da parte del Nome "Colui che è nascosto (*al-bāṭin*)" nella notte della fine del mese ed è un supporto di epifania in quella notte, senza un aiuto che risalga alle creature, anzi essa è nell'ultima notte del mese, per ciò che la caratterizza quanto alla sua essenza, puramente per Lui. Ciò è quello a cui abbiamo alluso riguardo al digiuno del segreto del mese, che è stato ordinato dalla Legge, come abbiamo spiegato in precedenza.

Poni la tua attenzione su ciò che abbiamo dischiuso all'occhio della tua comprensione, per sollecitudine da parte di Allah nei tuoi confronti, senza che tu te ne accorga. E non ti veli da questa scienza strana (*garīb*) che ti abbiamo esposto il sogno satanico che venne fatto riguardo a Abū Ḥāmid al-Gazālī. I dottori exoterici lo raccontano ma trascurano l'ordine di Allah, l'Altissimo, Gloria a Lui, al Suo Profeta nel Suo detto: "Dì: Signore accrescimi in scienza!" (Cor. XX-114) e non ha detto: in opera, né in stato spirituale, né in altra cosa, salvo la scienza. Vedi forse che Egli gli abbia ordinato di cercare il velo da Allah e la lontananza da lui, e l'attributo difettoso piuttosto che il grado della perfezione? Considera il suo detto: "Egli colpì con la Sua mano", cioè il colpo del Vero verso di lui, "e seppi", in quel colpo, "la scienza dei primi e degli ultimi" ([311]): per quale motivo non ha menzionato l'opera né lo stato?

I sapienti exoterici raccontano di una persona che nominano, che egli vide Abū Ḥāmid al-Gazālī in sogno e gli parlò, o gli chiese del suo stato, ed Abū Ḥāmid gli rispose: "Se non fosse per questa scienza estranea avremmo un bene immenso", ed i dottori dell'exoterismo interpretano questo sogno come se Abū Ḥāmid intendesse la scienza che possedeva di questa via [iniziatica], ed Iblīs volle con questa interpretazione che egli abbellì per loro, allontanarli da questa scienza, ed impedire loro di ottenere questi gradi iniziatici. Questo perché Iblīs non ha [direttamente] accesso a [questo] sogno veridico. Il sogno veridico è angelico, e quando il sogno veridico viene da Allah, colui che vede [o sogna] non è nella dimora dei sensi e colui che è visto è morto e quindi è presso Allah e non nella sede dei sensi.

311 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

La scienza a cui incitava Abū Ḥāmid ed altri suoi simili, concernente i segreti degli atti di adorazione e di altri atti, non è estranea a quella dimora in cui si troverà l'uomo dopo la morte; anzi quella è la sua Presenza e quello è il suo luogo. Non resta quindi come scienza estranea a quel luogo se non la scienza di cui si occupava in questo mondo, quale la scienza del divorzio, del matrimonio, dei contratti, dell'agricoltura e le scienze dei giudizi legali che sono connessi con questo mondo e che non hanno alcuna correlazione con l'aldilà, perché con la morte l'uomo si separa da esso [cioè da questo mondo]. Queste scienze sono quelle estranee alla dimora dell'aldilà e così pure la geometria, l'astrologia ed altre scienze simili che non hanno alcuna utilità se non nella dimora di questo mondo. E anche se al servitore spetta la ricompensa in esse per quanto concerne il suo proposito e la sua intenzione, il bene che ne ricava è il suo proposito e la sua intenzione, non la scienza stessa. La scienza segue il suo oggetto e questo oggetto di scienza (*maʿlūm*) ha una proprietà (*ḥukm*) in questo mondo, non nell'aldilà. È come se [Abū Ḥāmid] avesse detto nel sogno che lo riguardava: "Se ci fossimo occupati per il tempo in cui ci siamo occupati di questa scienza estranea a questa dimora, della scienza che si addice ad essa e che questa sede esige, avremmo ottenuto un bene immenso. Quindi abbiamo mancato il bene di questa dimora nella misura in cui ci siamo occupati della scienza che è connessa con la dimora di questo mondo". Questa è l'interpretazione del sogno che quel tale ha fatto, non quella che essi hanno menzionato. Se fossero intelligenti avrebbero capito il suo detto: "la scienza strana". Se avesse voluto intendere la sua scienza dei segreti degli atti di adorazione e di ciò che è connesso con l'altro mondo, non si tratterebbe di una scienza estranea poiché invero quella è la sua sede. L'estraneità infatti è per il distacco dal luogo di origine. Quindi si conferma ciò che abbiamo menzionato.

Guardati dall'essere velato da queste scienze divine e dell'aldilà e apprendi le scienze della Legge nella misura di ciò di cui hai bisogno perché ti è necessario cercarlo in modo specifico. E dì: "Signore, accrescimi in scienza!", costantemente in questo e nell'altro mondo.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DI LUNEDÌ E DI GIOVEDÌ

An-Nasāʾī ha riportato che Usāma ibn Zayd ha detto: "Dissi: O Inviato di Allah, tu digiuni tanto che quasi non rompi e rompi tanto che quasi non digiuni se non in due giorni, se essi rientrano nel tuo digiuno, e altrimenti digiuni comunque in essi". Egli chiese: Quali giorni? ed io risposi: Lunedì e Giovedì, ed egli commentò: In quei due giorni le opere vengono presentate al Signore dei Mondi ed io desidero che la mia opera venga presentata mentre digiuno" ([312]).

Sappi che i nomi di cinque dei giorni [della settimana] sono indicati dai nomi dei numeri: il primo è la Domenica e l'ultimo è Giovedì ([313]). Il sesto è caratterizzato in proprio dal nome "*al-ʿarūba*" ([314]) e nell'Islām dal nome di "*ǧumuʿa*", mentre il settimo è caratterizzato come giorno del riposo (*sabt*). Quindi questi due giorni sono stati denominati per lo stato, non con il nome del numero. Analogamente [il Corano] giura per i cinque pianeti che retrocedono (*al-ǧawārī l-ḫunnas*) (Cor. LXXXI-15) ed essi sono quelli che vanno avanti ed indietro ([315]), e non ha incluso con essi in questo giuramento il Sole e la Luna, benché siano dei pianeti, poiché essi non fanno parte di quelli che retrocedono. Così Venerdì e Sabato, anche se fanno parte dei giorni [della settimana] hanno nomi che non sono derivati dai nomi dei numeri.

Menzioneremo qui ciò che è proprio di Lunedì e di Giovedì, come menzioneremo ciò che è proprio di Venerdì, Sabato e Domenica riguardo

312 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasāʾī, XXII-70.

313 In arabo i nomi dei primi cinque giorni della settimana sono legati ai numeri: Domenica è *al-aḥad* o *yawm al-aḥad*, Lunedì è *al-iṯnān* o *yawm al-iṯnayn*, Martedì è *aṯ-ṯalāṯāʾ o yawm aṯ-ṯalāṯāʾ*, Mercoledì è *al-arbaʿāʾ* o *yawm al-arbaʿāʾ* e Giovedì è *al-ḫamīs* o *yawm al-ḫamīs*.

314 Pur avendo la stessa radice di *ʿariba* o *ʿaruba*, da cui derivano verbi e nomi legati alla lingua ed alla etnia araba, questo nome preislamico di Venerdì non sembra essere di origine araba, ma piuttosto nabatea; nel seguito del testo Ibn ʿArabī lo interpreta come "bellezza" (*ḥusn*) e "ornamento" (*zīna*). È curioso che la bellezza sia un attributo di Venere, da cui deriva il nome di Venerdì.

315 Per un osservare posto sulla Terra il Sole e la Luna si muovono apparentemente di moto continuo ed unidirezionale, mentre gli altri pianeti, che ruotano intorno al Sole, sembrano subire inversioni di marcia nella loro traiettoria apparente, anche se dal punto di vista del Sole il loro moto è altrettanto continuo ed unidirezionale.

al digiuno fatto in questi giorni nella parte di questo capitolo ad essi dedicata.

Lunedì appartiene ad Adamo, che le *ṣalāt* di Allah scendano su di lui, e Giovedì a Mosè, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Ciò che riunisce Adamo e Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è l'onnicomprensività dei Nomi e la Sintesi delle Parole: come Adamo venne edotto di tutti i nomi ([316]), così Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha ricevuto la Sintesi delle Parole ([317]), ed i nomi fanno parte delle Parole. Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha preso l'abito [di digiunare] di Lunedì, che è proprio di Adamo, per questa comunanza (*mušāraka)*.

Ciò che riunisce Mosè con Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui e su tutti i Profeti la Sua *ṣalāt* e la Pace, è la compassione (*rifq*), che è ciò che esige la Misericordia. Quanto al Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, Allah lo ha inviato come Misericordia per i Mondi [cfr. Cor. XXI-107]; quanto a **[644]** Mosè, nella notte del viaggio notturno (*isrā*), quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, lo incontrò insieme ad altri Profeti, su di loro la Pace, nessuno dei Profeti gli ordinò né lo avvertì di avere compassione per la sua comunità, se non Mosè, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando Allah impose per noi in quella notte cinquanta *ṣalāt*. Nessuno dei Profeti gli chiese, quando tornò da loro: "Che cosa ha imposto Allah alla tua comunità?", ad eccezione di Mosè, su di lui la Pace, che si preoccupò di noi, diversamente dagli altri Profeti, su di loro la Pace. E quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli rispose: "Cinquanta *ṣalāt*", Mosè, su di lui la Pace, gli disse: "Torna dal tuo Signore riguardo a quello", secondo quanto riporta la tradizione ([318]). In essa è riferito: "Non smisi di andare e venire tra il mio Signore, sia benedetto l'Altissimo, e Mosè, su di lui la Pace, finché non le impose cinque nei fatti, facendo sì che la ricompensa

316 Cfr. Cor. II-31.

317 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LVI-122, XCI-22, XCVI-1, e da an-Nasā'ī, XII-100, XXV-1.

318 *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, VIII-1, LXVI-6, LX-5, LXIII-42, XCVII-37, Muslim, I-259 e 263, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

fosse quella di cinquanta". Quindi ridusse l'imposizione legale e fece restare la ricompensa per come era in origine.

Poiché [Allah] ha riunito lui e Mosè nell'attributo della compassione nei nostri confronti, egli prese l'abito con ciò [di digiunare] di Giovedì, che appartiene a Mosè, su di lui la Pace. Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, commemorava Adamo nel digiuno di Lunedì per la scienza che possedeva, e commemorava Mosè nel digiuno di Giovedì, per la Misericordia con cui era stato inviato ai Mondi. Entrambi [Adamo è Mosè] sono in uno stato in cui non mangiano e non bevono, poiché hanno ormai lasciato la vita di questo mondo, e quindi entrambi non sono più nel mondo della costituzione corporea, che esige il cibo, bensì sono in un *barzaḫ* in cui non c'è cibo, tra le due costituzioni. Quindi egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, poiché tra lui e loro aveva avuto luogo la condivisione in ciò che abbiamo menzionato, volle prendere l'abito, in quei due giorni in cui è riunito insieme a loro, di rinunciare al cibo e alla bevanda, conformandosi a loro, per dedicarsi ad attualizzare ciò che lo aveva portato a riunirsi a loro in questi due giorni, e lo ha fatto digiunando, senza considerare tale atto un rifiuto del nutrimento e basta, affinché quella sua astensione fosse un'opera prescritta. Si rivestì quindi di un Attributo che appartiene al Vero, cioè il digiuno, e digiunò in quei due giorni affinché la sua opera venisse presentata al Signore dei Mondi in quei due giorni, mentre egli indossava l'attributo del Vero, in quanto il digiuno appartiene a Lui.

Poiché il digiuno è in relazione ai servitori, vi si può insinuare la corruzione (*fasād*), perché esso è passibile di quella alla stessa maniera in cui è passibile dell'integrità (*ṣalāḥ*). Per questo la presentazione è al Signore dei Mondi, non ad un Nome diverso, ed il Signore è Colui che aggiusta (*muṣliḥ*) e quindi Egli aggiusta la corruzione che entra nel digiuno, quando essa vi entra senza che [colui che digiuna] se ne accorga. Questa proprietà (*ḥukm*) è correlata in modo speciale con il segno di riconoscimento (*ʿalāma)* ed esso è ciò che indica (*dalāla)* Allah, l'Altissimo. Per questo ha detto: "al Signore dei Mondi (*ʿālamīn*)", cioè per il segno di riconoscimento ([319]). La corruzione del segno di riconoscimento di-

319 Nelle lingue occidentali è praticamente impossibile trovare una connessione tra l'espressione "Signore dei Mondi", comunemente usata per tradurre "*rabb al-ʿālamīn*" (Cor. I-2), il segno (*ʿalāma)* e la corruzione (*fasād*), ma in arabo questa connessione

pende dal sopravvento (*turū*) del dubbio su di esso nella speculazione razionale, e non c'è dubbio più grande dell'attribuzione del digiuno ad Allah ad esclusione delle altre opere, mentre il servitore è caratterizzato da esso [digiuno]. Quando avviene la presentazione (*ʿarḍ*), cioè la teofania e lo svelamento, del fatto che a colui che digiuna appartiene ciò che è di Allah in esso e ciò che è del servitore, cessa per lo svelamento divino il dubbio che la ragione ha accettato: questo è il significato di "Colui che aggiusta il segno di riconoscimento".

Se invece trasponi [l'espressione "il Signore dei Mondi"] come "Colui che fa crescere i Mondi (*murabbī l-ʿālamīn*)", cioè Colui che li nutre, il nutrimento di chi digiuna, in questa presentazione, è ciò che il Vero gli elargisce, in questo digiuno, delle scienze proprie di questi due giorni, cioè la scienza dei Nomi e la scienza delle dodici sorgenti, di cui fa parte la scienza di ogni cosa diversa da Allah. Essa è la scienza della Vita da cui è vivificata ogni cosa ed è la scienza che si genera tra i regni vegetale e minerale dall'attributo della "Forza che costringe (*qahr*)". Le dodici sorgenti infatti apparvero per il colpo del bastone [di Mosè] sulla pietra "e sgorgarono da essa" (Cor. II-60), per quel colpo, "dodici sorgenti", cioè le scienze della contemplazione, da uno sforzo interiore per mezzo del colpo, e le scienze di gusto spirituale, in quanto l'acqua è tra le cose

sussiste, anche se ben pochi arabi oggi ne sono consapevoli. Il termine arabo che noi traduciamo come "Mondi", è il plurale sano di *ʿālam*, che deriva dalla stessa radice di *ʿalāma*, radice che dà luogo a due forme verbali, *ʿalama*, che significa "essere segno di", e *ʿalima*, che significa "sapere". Per Ibn ʿArabī derivano da *ʿalāma,* e quindi dal sostantivo che significa "segno" e non solo dalla sua radice, sia la scienza (*ʿilm*) [Cap. 199 (II 479.3) e Cap. 324 (III 91.19)] sia il Mondo [Cap. 341 (III 160.33) e Cap. 371 (III 443.8)], che è l'insieme dei "segni" che ci fanno conoscere il suo Creatore. Quanto al termine arabo che traduciamo come Signore, Ibn ʿArabī riconosce ad esso ben cinque significati (*aḥkām*) diversi [Cap. 558 (IV 198.9)], uno dei quali è appunto quello di "colui che aggiusta, sistema, ripristina (*al-muṣliḥ*)". Dunque l'espressione che per noi è solo "il Signore dei Mondi", per un arabo che conosca bene la sua lingua significa anche "Colui che aggiusta i segni", e ciò spiega la connessione con la corruzione o con il segno "guasto". Resta da stabilire a quale "segno" egli volesse riferirsi. Tra i punti delle *Futūḥāt* in cui più spesso ricorre questo termine vi sono quelli in cui Ibn ʿArabī commenta uno *ḥadīṯ* riportato da Muslim (I-302), secondo il quale, nel Giorno della Resurrezione, il Vero Si manifesterà alla comunità dei credenti in una forma diversa da quella del loro credo ed essi non Lo riconosceranno finché Egli non assumerà la forma specifica del loro credo ed allora ciascuna di loro Lo riconoscerà. Ibn ʿArabī identifica questa forma (*ṣūra)* del Vero creata nelle credenze (*al-ḥaqq al-maḫlūq fī l-iʿtiqādāt*) con il "segno (di riconoscimento)" [Cap. 48 (I 266.18), Cap. 344 (III 178.25)].

che si gustano ed il cui sapore si differenzia per mezzo del gusto. [Colui che digiuna] viene quindi a sapere, per quella relazione con la vita, come i minerali siano caratterizzati da essa, tanto che il veridico [che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace] ha notificato che essi glorificano con la lode di Allah ([320]), in quanto il Vero ha correlato quella pietra con il Suo detto "[e sgorgarono] da essa". Chi non ha svelamento né fede nega ai minerali la vita ([321]) ed ancor più la glorificazione. Ci rifugiamo in Allah dalla delusione.

Colui che digiuna conosce per questo svelamento anche la relazione della vita con i vegetali in quanto il colpo ha avuto luogo con il bastone ed esso fa parte del mondo vegetale: con il suo colpo sulla pietra è apparso ciò che è apparso e chi non ha svelamento non sa che le piante sono vive, a meno che non attribuisca alla vita la crescita. Quindi, quando il servitore digiuna di Giovedì, per via dell'aiuto in esso della spiritualità di Mosè, su di lui la Pace, ha la scienza delle dodici sorgenti, per lo svelamento e la contemplazione, ed essa è la scienza di ciò che è connesso con le necessità (*maṣāliḥ*) del mondo: "ogni tribù conobbe la fonte a cui abbeverarsi" (Cor. II-60) tra quelle sorgenti. Della scienza di esse fa parte la scienza dei giudizi dei dodici segni [zodiacali, cioè l'astrologia giudiziaria], la scienza del punto di arrivo (*muntahā*) dei nomi dei numeri, che sono dodici ([322]), e la scienza dell'uomo in quanto Intimo di Allah, l'Altissimo.

Osserva una pianta che finisce [con un colpo] (yaqḍī) *una pietra,*
ed osserva Uno che colpisce (ḍārib) *dietro dei veli* (astār). ([323])

320 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, VIII-24, e da at-Tirmiḏī, XLV-113.

321 Palingenius, in un articolo pubblicato su *La Gnose* e ripreso in "*Mélanges*" [pag. 193] scriveva: "[...] le cristal, qui présente d'ailleurs plus d'une analogie avec ces êtres rudimentaires, notamment en ce qui concerne le mode d'accroissement; de même pour la reproduction par bipartition ou gemmiparité. - Sur cette question de la vie des cristaux, voir en particulier les remarquables travaux du professeur J. C. Bose, de Calcutta, qui ont inspiré (pour ne pas dire plus) ceux de divers savants européens".

322 In arabo i nomi di tutti i numeri sono riconducibili ai nomi dei primi dieci, al cento ed al mille

323 Questa coppia di versi è riportata anche all'inizio del "*Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*", a pag. 105 dell'edizione di Nyberg in "*Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*", Brill, 1919, ove è preceduta da: "[…] poi ha reso manifesto quel segreto in colui che ha colpito con il bastone della ricerca (*iḫtibār*) la pietra dei segreti e ne ha fatto sgorgare [l'acqua, cioè

Il velo (*ḥiǧāb*) su di Lui e la cortina (*satr*) era Mosè, su di lui la Pace, come per gli arabi il velo sulla Parola di Allah era Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace.

---

la scienza]". Inoltre essa è riportata nel Cap. 559 [IV 406.10], con l'intercalazione di altri due versi; il capitolo in questione è quello dei "segreti (*asrār*)" contenuti in ognuno dei capitoli che lo precedono. Il capitolo a cui si riferisce il brano contenente i versi è il 382, che a sua volta tratta delle dimore e stati spirituali correlati con la Sūra II e con i suoi versetti; nel riportare il brano ho indicato tra parentesi il versetto corrispondente: "Di questo [capitolo dei "segreti"] fa parte la vivificazione dei morti per mezzo dei vegetali, riguardante il capitolo 390 [in realtà 382]. Egli ha detto: l'animale (*ḥayawān*) non si nutre se non del vegetale (*nabāt*) e quindi la sua vita [quella dell'animale] è la sua vita [quella del vegetale], e per quello, quando non trova il nutrimento, corre qua e là all'impazzata (*iḍṭaraba*); ed ha detto: "ed Allah vi ha fatto crescere dalla Terra [come] piante (*nabāt*)" (Cor. LXXI-17) e quindi [l'animale] non si nutre se non del simile e del conforme; ed ha detto: "chi è fisso cresce come uno che va (*man ṯabata nabata miṯla sāʾir*)"; ed ha detto: la morte [che precede la vita, cioè la non-esistenza (*ʿudum*)] è l'origine (*aṣl*) [cfr. Cor. II-28] e per questo l'estinzione (*fanāʾ*) fa parte degli stati spirituali della Gente della Via di Allah, affinché essi la conoscano [la morte] per gusto spirituale, e quindi essi sono nella permanenza (*baqāʾ*) con Allah in uno stato di estinzione da loro stessi; ed ha detto: "ed abbiamo fatto dall'acqua ogni cosa vivente" (Cor. XXI-30), ed essa non è uscita se non dalla pietra [cfr. Cor. II-74] e la pietra non l'ha elargita se non dopo il colpo con il bastone [cfr. Cor. II-60], ed il bastone è vegetale, e per mezzo dell'acqua ha vivificato i morti. Dov'è dunque il grado dell'animale rispetto al grado del vegetale?

Osserva una pianta (šaǧar) *che finisce* (qāḍ^{in}) *una pietra* (ḥaǧar),
ed osserva un fluido [che sgorga] dalle pietre stesse:
per mezzo di ciò è la vita ed essa non teme l'eliminazione di ciò.
Ed osserva Uno che colpisce (ḍārib) *dietro dei veli* (astār).

Ed ha detto: le durate dell'esistenza sono limitate ed i giorni sono contati [cfr. Cor. II-203], ed ha detto: le anime (*nufūs*) sono sopraffatte ed i soffi (*anfās*) sono ristretti; ed ha detto: il volto di Allah sei tu e tu sei la *qibla* dovunque ti trovi [cfr. Cor. II-115], quindi non rivolgerti che a te. Il Califfo non si manifesta se non per mezzo della forma di Colui che egli rappresenta e tu sei il [Suo] Califfo sulla Terra [cfr. Cor. II-30] ed Egli è il [tuo] Califfo nella famiglia". Il capitolo 559, per la difficoltà dei suoi contenuti, è quello in cui i copisti hanno commesso maggiormente errori; nell'edizione più diffusa delle *Futūḥāt*, che è quella pubblicata in quattro volumi al Cairo nel 1911 (1329 dall'Egira), con numerose ristampe, ed a cui fa riferimento la numerazione delle pagine arabe, il primo verso della poesia recita:

Osserva una pietra (ḥaǧar) *che inonda* (fāḍ^{in}) *una pianta* (šaǧar).

Nella prima edizione, che è quella curata e pubblicata dall'Emiro ʿAbd al-Qādir al-Ǧazāʾirī nel 1852 (1274 dall'Egira), anch'essa in quattro volumi, la pietra e la pianta sono al posto giusto, ma al verbo manca un punto diacritico, per cui si legge *fāḍ^{in}* invece che *qāḍ^{in}*; per stabilire il testo corretto mi sono avvalso dell'edizione di ʿUṯmān Yahyā, in quattordici volumi, che coprono però solo un volume e mezzo delle edizioni in quattro volumi, e che è basata direttamente sul manoscritto autografo di Ibn ʿArabī, conservato a Istanbul.

Per mezzo del digiuno di Lunedì il servitore riunisce Vero e creatura, nel tappeto di contemplazione e presenza, per l'attualizzazione della scienza dei Nomi divini, e per mezzo del digiuno di Giovedì riunisce la preservazione (*ḥifẓ*) della sua anima e la preservazione dei suoi quattro lati, da cui entrano in lui i dubbi che sviano. Essi sono le vie di accesso di Satana, per il Suo detto: "Poi li sorprenderemo da davanti loro" (Cor. VII-17) ([324]) per il comando: "e attira [dunque con la tua voce quelli fra di essi che potrai]" (Cor. XVII-64) ([325]), "e da dietro di loro" (Cor.

324 Ibn ʿArabī commenta più volte questo versetto; nel Cap. 16 (I 157.33) precisa: "Le dimore inferiori (*al-manāzil as-sufliyya)* sono qui una indicazione dei quattro lati da cui Satana arriva all'uomo, e le abbiamo denominate "inferiori" perché Satana fa parte del mondo infero e non arriva all'uomo se non dalle dimore che gli corrispondono e che sono la destra, la sinistra, il dietro ed il davanti"; nel Cap. 62 (I 302.5) aggiunge: "Questi quattro gruppi sono, tra i *ǧinn* e gli uomini, la gente del Fuoco, dal quale essi non usciranno. Essi sono quattro perché Allah, l'Altissimo ha ricordato che *Iblīs* ci sorprende dal davanti, da dietro, da destra e da sinistra (cfr. Cor. VII-17). *Iblīs* sorprende l'associatore dal davanti, l'ateo da dietro, l'orgoglioso da destra e l'ipocrita da sinistra, che è il lato più debole, così come essa è la più debole delle categorie: allo stesso modo la sinistra è più debole della destra. D'altra parte l'orgoglioso corrisponde alla destra poiché essa è il lato della forza ed è per quella forza che egli percepisce in se stesso che egli si inorgoglisce. *Iblīs* sorprende l'associatore dal davanti poiché questi vede, quando [Iblīs] è davanti a lui, un lato oggettivo ed afferma l'esistenza di Allah, non potendo negarla; ma Iblīs gli fa associare [altri] ad Allah nella Sua divinità. Infine egli sorprende l'ateo da dietro poiché il dietro è il lato che non si vede, e gli dice "non c'è nulla", cioè non c'è Dio nell'esistenza"; nel Cap. 72 (I 709.22) precisa: "Come Iblīs non ha parlato dell'alto così non ha parlato del basso. In effetti, egli, che Allah lo maledica, vedeva le luci discendere sul servitore dall'alto e temeva di bruciarvisi : per questo non si azzardò ad accostarlo dall'alto, come, d'altra parte, vedendo che il basso era sullo stesso asse dell'alto e che questa luce, a causa di ciò, raggiungeva il basso, non lo accostò neppure da questo lato"; infine nel Cap. 249 (II 550.16) aggiunge: "Le opere sono qui, nel tempo dell'osservanza delle norme, ripartite secondo quattro lati e per questo quando Iblīs seppe di questi quattro lati disse: "Poi li sorprenderemo da davanti loro, da dietro di loro, dalla loro destra e dalla loro sinistra" (Cor. VII-17), e non ha menzionato i restanti [due] lati perché ad essi non è connessa alcuna opera, in quanto essi sono [utilizzati] per la discesa divina e per il dono dominicale di Misericordia"

325 Nel Cap. 62 (I 301.24), Ibn ʿArabī precisa: "Quando *Iblīs* disse ad Allah: "Vedi questa creatura che Tu hai onorato più di me.... io sottometterò la sua posterità, ad eccezione di pochi" (Cor. XVII-62), l'Altissimo rispose, per la Sua generosità e per l'universalità della Sua misericordia: "Vattene: tu e quelli che ti seguiranno tra gli uomini avrete tutti la Gehenna come ricompensa, ampia ricompensa. Attira con la tua voce coloro che puoi; piomba su di loro con i tuoi cavalieri ed i tuoi fanti e sii loro socio nelle loro ricchezze e nei loro figli e fa loro delle promesse" (Cor. XVII-63, 64). Quindi *Iblīs* non è venuto se non per l'ordine di Allah, l'Altissimo, ordine divino che include una minaccia ed un avvertimento. Esso inoltre ci mette fortemente alla prova

VII-17) per il comando: "e piomba loro addosso [con i tuoi cavalieri e i tuoi fanti]" (Cor. XVII-64), "e dalla loro destra" (Cor. VII-17) per il comando: "e associati a loro [nelle ricchezze e nei figli]" (Cor. XVII-64), "e dalla loro sinistra" (Cor. VII-17) per il comando: "e fa loro promesse" (Cor. XVII-64), ed egli [il servitore] stesso è nel mezzo. Per lui si distinguono questi quattro lati, e la somma in questa Presenza è cinque. Quindi [il servitore] si rifugia **[645]** nel digiuno di Giovedì, in quanto il cinque fa parte delle sue caratteristiche, e Mosè è il suo padrone riguardo ad esse [caratteristiche], poiché egli era rude e grezzo ([326]) e Satana si allontanava da lui per la sua rudezza. Quindi colui che digiuna il Giovedì è salvaguardato, da questa Presenza che abbiamo menzionato, da Satana che sta in agguato per lui da questi lati e dall'accettazione da parte della sua anima di ciò che vuole questo Satana, se avesse il sopravvento su di lui. Mosè è quindi il custode di queste porte e colui che digiuna resta a riposo al sicuro: egli è il padrone del digiuno in quel giorno e ciò non è stato detto di Adamo riguardo al digiuno di Lunedì.

Abbiamo stabilito nella trasposizione che [il digiuno di Lunedì] è la sintesi di Vero e di creatura, affinché non si presenti a lui nel suo digiuno alcun difetto senza che egli se ne accorga. Adamo, padrone di quel giorno, accettò da Iblīs la caduta senza accorgersene e chi non ha respinto [il male] da se stesso difficilmente è in grado di respingerlo da altri. Il Lunedì è messo in relazione a Vero e creatura per la comunanza nell'attributo del digiuno, ed Adamo non viene considerato in questa sede.

La relazione dei cinque pianeti che retrocedono con Giovedì, che appartiene a Mosè, deriva dal fatto che essi hanno la carica (*karr*) e la ritirata (*farr*) per il loro avanzamento e retrocessione nel percorso. Per quello essi

per dimostrare all'Altissimo che nella sua discendenza c'è qualcuno su cui *Iblīs* non ha autorità né potere", e nel Cap. 369 (III 368.23) aggiunge: "Per questo Allah ha distinto la via della guida e la via della perdizione ed il servitore retto è colui che sta sul sentiero (*ṣirāṭ*) del suo Signore, malgrado Satana sia sotto l'ordine del suo Signore, nel Suo detto: "Vattene: […] Attira con la tua voce coloro che puoi; piomba su di loro con i tuoi cavalieri ed i tuoi fanti e sii loro socio nelle loro ricchezze e nei loro figli e fa loro delle promesse" (Cor. XVII-63, 64), e tutti questi sono ordini divini. Se fossero una iniziativa da parte di Allah Iblīs non sarebbe dannato, ma poiché sono una risposta a quanto egli affermò quando disse: "Per la Tua potenza! Io li sedurrò tutti" (Cor. XXXVIII-82), per questi [ordini] egli sarà dannato".

326 Non ho trovato negli *ḥadīṯ* un riferimento a questa caratteristica di Mosè.

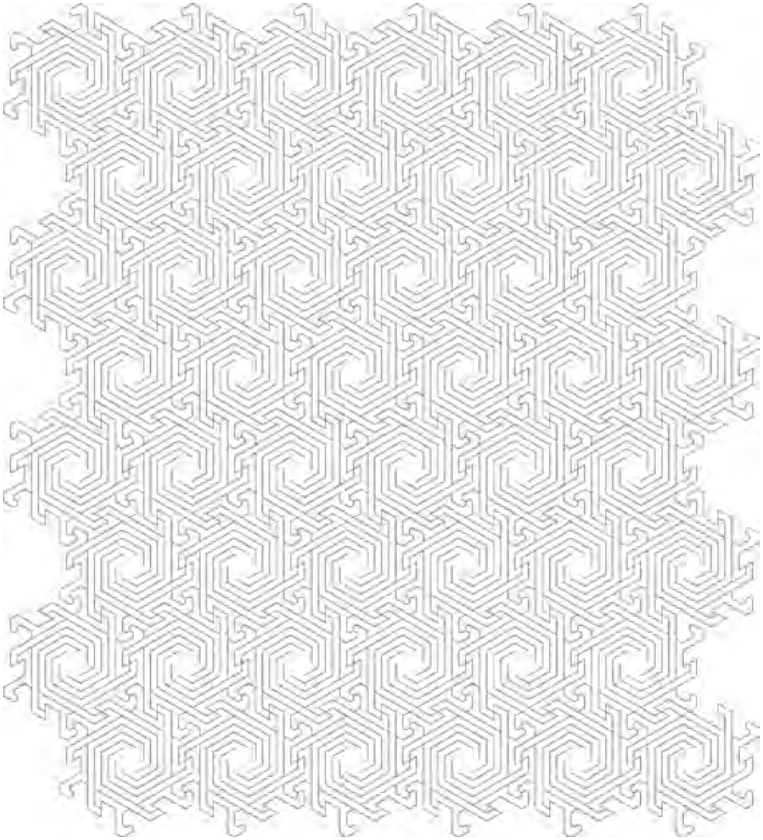
hanno il potere e la forza su altri, per la forza del cinque che li riunisce. Il cinque tra i numeri preserva se stesso e preserva il venti ([327]): non c'è numero che abbia questo rango e questa forza se non questo cinque ([328]), e chi preserva se stesso e altri è più forte in similitudine (*šabah)* con ciò che gli intelletti esigono come imitazione (*tašabbuh*) di chi ha questo attributo [di "Preservatore"]. L'Altissimo ha detto: "La preservazione di essi non Lo affatica" (Cor. II-255) ed ha detto: "Egli è Custode (*ḥafīẓ*) di ogni cosa" (Cor. XI-57).

327 Ibn ʿArabī ribadisce il ruolo preservatore o conservatore del numero cinque altre nove volte nelle *Futūḥāt*: Cap. 69 (I 461.8), 98 (II 182.19), 154 (II 251.14), 177 (II 318.6), 198 (II 446.25), 208 (II 493.22), 365 (II 321.8), 379 (III 500.16), 421 (IV 32.16), 532 (IV 175.30), usando di norma la formula: "Il cinque preserva se stesso (*nafsa-hā*) ed altro che lui (*gayra-hā*)". Nel Cap. 532 egli precisa che questo "altro che lui" "[…] è il venti (*ʿišrūn*) che è la seconda decina (*ʿaqd*) rispetto al dieci, che è la prima delle decine (*ʿuqūd*), ed il più piccolo contratto (*ʿaqd*) è tra due". È interessante qui ricordare che René Guénon, nel "*L'ésotérisme de Dante*", a pag. 52, riferisce che il venti è per Aristotele il numero dell'alterazione, e che il termine arabo "*tagayyur*", derivato dalla stessa radice di "*gayr*" (altro) significa appunto alterazione. A questo riguardo, nel Cap. 351 (III 221.12), Ibn ʿArabī precisa: "Il possibile (*mumkin*), quando riceve l'esistenza, ha necessariamente un custode (*hāfiẓ*) che gli preserva la sua esistenza, e per mezzo di quel custode viene garantita la sua permanenza nell'esistenza, quale che sia quel custode tra gli esseri generati (*akwān*). La preservazione è una creazione (*ḫalq*) che appartiene ad Allah e per questo è stata attribuita a Lui. Le essenze (*aʿyān*) che sussistono per loro stesse ammettono la preservazione, a differenza delle possibilità che non sussistono per loro stesse, poiché esse non ammettono la preservazione ed ammettono l'esistenza ma non ammettono la permanenza. Ad esse compete dell'esistenza solo il tempo (*zamān*) della loro esistenza, poi cessano di esistere. La preservazione invero è connessa con il secondo tempo, che segue quello della loro esistenza […] Ogni cosa esistente ha una permanenza nella sua esistenza ed è necessario un custode generato (*kiyānī*) che gli preservi l'esistenza: quel custode è una creazione di Allah ed è il nutrimento di ciò di cui viene preservata l'esistenza. Quindi la sua essenza non cessa, anche se la sua forma cambia (*tagayyarat*), fintanto che Allah lo nutre con ciò su cui si fonda la sua permanenza, sia esso sottile o grossolano, percepibile o non percepibile".

328 Nel Cap. 198 (II 446.25) Ibn ʿArabī precisa: "Non c'è altro numero a cui appartenga il Nome "il Preservatore (*al-ḥafīẓ*)" se non il cinque", e nel Cap. 154 (II 251.14) aggiunge: "Il cinque, tra i numeri, preserva se stesso ed altro che lui, e nessun altro numero ha questo rango, ed Allah preserva la Sua religione ed i Suoi servitori con cinquemila Angeli". Infine nel Cap. 98 (II 182.18) afferma: "Se il servitore non preserva con la veglia (*saḥar*) del suo cuore la sua essenza interiore, così come preserva con la veglia del suo occhio la sua essenza esteriore, anche se dorme – e sarebbe tra coloro il cui occhio dorme ma il cui cuore non dorme – e preserva altri che lui con la sua preservazione [di se stesso], chi non ha questa caratteristica non è vigile. Il cinque tra i numeri è più completo di lui nella sua [del cinque] stazione, cioè nella sua preservazione di se stesso e di altri che lui".

"Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero" (Cor. XXXIII-4)

Si conclude la 59ª parte e segue la 60ª.



Parte LX

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DI VENERDÌ

Vi è divergenza tra i dottori [della Legge] riguardo al digiuno di Venerdì: c'è chi sostiene che è [sempre] riprovevole, e chi sostiene che è riprovevole a meno che non si digiuni anche il giorno prima o quello dopo.

Muslim ha riferito che Abū Hurayra ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Nessuno di voi digiuni di Venerdì, a meno che non digiuni il giorno prima o non digiuni il giorno dopo" (329). Al-Buḫārī ha riportato da parte di Ǧuwayriya bint al-Ḥāriṯ che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, entrò da lei di Venerdì mentre ella digiunava e le disse: "Hai digiunato ieri?" ed ella rispose di no. Le chiese allora: "Intendi digiunare domani" ed ella rispose di no. Egli disse: "Allora rompi" (330).

Sappi che Venerdì è l'ultimo dei giorni della creazione, quello durante il quale venne creato colui che Allah ha creato sulla [Sua] Forma, cioè Adamo. È in questo giorno che la creazione è stata completata e resa perfetta, e che l'Uomo, che è la creatura più perfetta, è stato manifestato: egli, in effetti, è l'ultimo degli esseri prodotti. Per mezzo di lui Allah ha preservato la dignità divina del Nome "l'Ultimo" e [inversamente] Egli ha preservato l'Uomo per mezzo di questo Nome, che è tra i Nomi divini quello che riguarda più specialmente Adamo.

329 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-63, Muslim, XIII-146, Abū Dā'ūd, XIV-50, e da Ibn Ḥanbal.

330 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-63, Abū Dā'ūd, XIV-52, e da Ibn Ḥanbal.

In questo giorno Allah ha operato la sintesi della creazione dell'Uomo, poiché l'Altissimo lo ha creato riunendo le due forme: la Forma del Vero e la forma del Mondo ([331]). È per questo motivo che ha dato a questo giorno, nel linguaggio della Legge tradizionale, il nome di "giorno della riunione *(yawm al-ǧumuʿa)*". Inoltre Egli lo ha abbellito con l'ornamento (*zīna)* dei Nomi divini, lo ha ornato (*ḥallā*) con essi, e lo ha stabilito tra di essi come Califfo per mezzo di esso [ornamento]: l'Uomo è apparso così con il più bello degli ornamenti divini nella perfezione. Allah, l'Altissimo, gli ha dato il privilegio di essere più vasto della Sua Misericordia; questa non Lo contiene – Gloria a Lui – e non può applicarsi a Lui, poiché il ricettacolo della sua influenza sono le creature. Ma il cuore contiene il Vero, Gloria a Lui, ed è dunque più vasto della Misericordia di Allah. Si tratta di una delle cose più stupefacenti: la creazione del cuore dipende dalla Misericordia di Allah, ed esso è più vasto di lei.

Per colui che è il supporto di manifestazione della perfezione del Vero non c'è ornamento più sublime dell'ornamento di Allah: Allah gli ha dato un nome tratto dalla lingua degli arabi del tempo dell'ignoranza, quello di "'*arūba*", cioè il giorno della bellezza e dell'ornamento.

Quindi il Vero Si è manifestato nella Sua perfezione nella più perfetta delle creature, che è Adamo, e non c'è giorno, tra i giorni [della creazione] più perfetto di Venerdì, perché in esso venne manifestata la Saggezza della Potenza [o Capacità di fare (*iqtidār*)], mediante la Sua creazione, in quel giorno, dell'Uomo, che Allah ha creato sulla Sua forma. Così non restò altra perfezione da creare per la Potenza divina, poiché nulla è più perfetto della Forma del Vero.

Poiché Venerdì è il più perfetto dei giorni ed in esso è stato creato il più perfetto degli esseri, il Vero ha privilegiato [questo giorno] con quell'ora

331 Nel Cap. 90 [II 173.15] Ibn ʿArabī precisa: "Egli ha scelto il Venerdì tra i giorni, in quanto in esso apparvero le due forme [la forma del Vero (*ṣurat al-ḥaqq*) e la forma del Mondo (*ṣurat al-ʿālam*)]. Allah ha fatto quel giorno per le forme ed esso equivale al quinto mese [lunare] per il luogo ove cade la goccia [di sperma]. Esso è un giorno di genere femminile, a cui appartiene l'abbellimento (*zīna)* e il completamento della creazione. Allah ha scelto in esso una delle sue ore (*saʿāt*), che è come la macchia nello specchio. Egli è l'oggetto (*mawḍūʿ*) della forma che risulta dallo specchio del giorno e quindi vede in esso Se stesso. È alla forma che appare, tra lo specchio e colui che lo osserva, che spetta il discorso e l'imposizione legale (*taklīf*)".

(*sāʿa)* che non appartiene ad alcun altro giorno – ed il tempo (*zamān*) non è altro che [la successione di] questi giorni – di conseguenza questa ora non riguarda nessun altro tempo se non il giorno di Venerdì ([332]): essa è

332 "C'è un'ora di Venerdì in cui non c'è servitore sottomesso che faccia la *ṣalāt* e chieda ad Allah una cosa [buona] senza che Egli gliela conceda": *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XI-37, LXXX-62, Muslim, VII-13 a 16, Abū Dāʾūd, II-201, at-Tirmiḏī, an-Nasāʾī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal. Secondo un altro *ḥadīṯ*, non recensito nelle raccolte canoniche, ma riportato da Ibn ʿArabī nel Cap. 69 [I 466.12] e nel Cap. 72 [I 714.26] Gabriele venne a trovare il Profeta e gli portò il giorno di Venerdì sotto la forma di uno specchio perfettamente liscio sul quale si trovava una macchia (*nukta)*. Gli disse allora: "Questo è il giorno di Venerdì e questa macchia è un'ora che esso contiene. Non c'è servitore sottomesso che si conformi ad essa facendo la *ṣalāt* senza che Allah lo perdoni". Riporto qui di seguito l'estratto del Cap. 69 in cui è citata questa tradizione [I 465.29]: "Quando Allah designò il mese di Ramaḍān tra i mesi, chiamandolo con il Suo Nome - in quanto Ramaḍān e uno dei Nomi di Allah - designò tra i giorni della settimana il Venerdì (*yawm al-ʿarūba)*, che è il giorno della riunione, ed informò le genti che Allah possiede un giorno che ha contraddistinto tra questi sette giorni e che ha nobilitato al di sopra degli altri giorni della settimana. Per questo si sbaglia chi stabilisce una gerarchia tra il venerdì ed il giorno di *ʿArafa* o il giorno di *ʿAšūrāʾ,* in quanto l'eccellenza di questi giorni è riferita a tutti i giorni dell'anno, non ai giorni della settimana. Per questo talvolta il giorno di *ʿArafa* cade di Venerdì e così pure il giorno di *ʿAšūrāʾ*, ma il giorno di Venerdì non cambia mai: esso non cade mai di Sabato né in un altro giorno. L'eccellenza del Venerdì è propria al giorno stesso, mentre l'eccellenza del giorno di *ʿArafa* e di *ʿAšūrāʾ* è per gli avvenimenti che accadono, in qualsiasi giorno essi abbiano luogo tra i giorni della settimana: l'eccellenza appartiene a quel giorno per quelle circostanze. […] Quando Allah menzionò l'eccellenza di questo giorno alle genti, senza specificarlo, Allah affidò al loro sforzo di interpretazione (*iǧtihād*) la sua conoscenza, ed essi ebbero opinioni divergenti. I cristiani dissero: "Il giorno più eccellente - ed Allah è più sapiente - è la Domenica, in quanto esso è il giorno del Sole. Esso è il primo giorno in cui Allah creò i Cieli e la Terra e ciò che sta tra di essi. Allah non iniziò in esso la creazione se non per la sua eccellenza sugli altri giorni" Ed essi lo presero come giorno di festa e dissero: "Questo è il giorno di cui parla Allah". Ma il loro Profeta non ha detto nulla a loro a questo proposito e noi non sappiamo se Allah ha informato il loro Profeta su ciò o no. A questo proposito non è stata trasmessa alcuna tradizione. Gli ebrei dissero: "Si tratta del Sabato! Infatti Allah completò la creazione nel giorno di Venerdì e si riposò di Sabato, si sdraiò sul Suo dorso e mise una delle Sue gambe sull'altra dicendo: Io sono il Re!" In contrapposizione a questo discorso e simili l'Altissimo ha detto: "Ed essi non apprezzano Allah nella giusta misura" (Cor.VI-91), ma gli ebrei credono che questo sia stato rivelato nella Torah. Noi non li confermiamo in ciò, né li smentiamo. E gli ebrei dissero: "Il Sabato è il giorno che Allah intendeva per il giorno più eccellente della settimana". Gli ebrei ed i cristiani furono di opinioni divergenti. Venne quindi questa comunità e Gabriele portò a Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, il giorno della riunione nella forma di uno specchio levigato su cui c'era una macchia, e gli disse: "Questo è il giorno di Venerdì e questa macchia è un'ora di esso. Non c'è servitore musulmano che si conformi ad essa,

una delle ventiquattro parti del giorno, e si trova nella metà del giorno che si chiama dì (*nahār*). Quindi essa è nella esteriorità (*ẓāhir*) di quel giorno, e nella interiorità (*bāṭin*) dell'essere umano, in quanto l'esteriorità dell'uomo corrisponde all'interiorità del giorno [cioè alla notte], mentre l'interiorità dell'uomo corrisponde all'esteriorità del giorno.

Non vedi che gli è stato ordinato di vegliare la notte di Ramaḍān? E la veglia (*qiyām*) è un regime della modalità esteriore [o grossolana (*ẓāhir*)] dell'uomo. La sua modalità esteriore è quella che riposa con il sonno "ed Allah ha fatto per lui il sonno come un ristoro (*subāt*)" (cfr. Cor. XXV-47), cioè un riposo (*rāḥa)*.

La notte è la sede dell'epifania (*taǧallī*) divina e della discesa dominicale ed il recepimento di questa discesa per mezzo della veglia dell'essere contingente è obbligatorio nella Via per *adab* divino. Questa discesa nella notte fa le veci dell'ora che si trova nel dì di Venerdì, ma la discesa ha luogo in ogni notte, mentre l'ora è specifica del giorno di Venerdì. Essa è l'ora della perfezione e la perfezione non può che essere una in ogni genere, se si tratta di un genere predisposto alla perfezione, come nel caso della predisposizione (*isti'dād*) dell'Uomo. Non c'è dunque altri che la riceva se non l'Uomo. L'Uomo è perfetto per il suo Signore a causa della Forma ed il giorno di Venerdì è perfetto per via dell'Uomo, in quanto egli è stato creato in esso, e non è stato creato in esso se non nell'ora menzionata riguardo ad esso, poiché questa **[646]** è la più eccellente delle sue ore.

Il potere su di essa appartiene allo Spirito che si trova nel sesto Cielo [quello di Giove], cioè il Cielo della Giustizia, dell'equilibrio e degli attributi di perfezione interiore. Quanto al giorno, esso è retto dallo Spirito che si trova nel terzo Cielo [quello di Venere] e che dispone di un potere totale e assoluto in questo giorno nella prima e nell'ottava

---

facendo la *ṣalāt*, senza che Allah lo perdoni". E la frase del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Ed Allah ci ha guidato in ciò in cui la Gente del Libro era divergente" corrisponde a questa notificazione divina con lo specchio, ed egli attribuì la guida ad Allah. Il motivo della sua eccellenza è che esso è il giorno in cui Allah ha creato questa natura umana per via della quale ha creato le cose create dalla Domenica al Giovedì: è inevitabile quindi che sia il più eccellente dei momenti. La sua creazione ebbe luogo in quell'ora, che apparve come una macchia nello specchio [...] quest'ora nel Venerdì è come la notte del Qadr nell'anno".

delle sue ore ([333]): egli lo regge allora lui stesso, in modo di teofania, mentre per il resto del tempo esercita la sua autorità mediante i suoi luogotenenti (*nawwāb*).

La Scienza è il più perfetto degli Attributi ([334]) e quindi il più perfetto è stato privilegiato con il più perfetto. Il digiuno non ha simile ad esso tra gli atti di adorazione e quindi assomiglia a Colui che non ha simile nella negazione della similitudine. Colui che non ha simile è caratterizzato da due Attributi che si contrappongono sotto un unico aspetto: Egli è il Primo e l'Ultimo ed Egli è Colui che sta tra di essi, poiché è Lui ad esserne caratterizzato. Analogamente Egli è tra l'Esteriore e l'Interiore [ed Egli è l'Esteriore e l'Interiore] e questi due Attributi sono da intendersi nel senso di un unico Attributo. In effetti la divisione ha luogo riguardo al regime (*ḥukm*) che si manifesta da esso; a questo Attributo viene applicato il Nome dell'Esteriore quando il suo regime viene manifestato, ed il Nome l'Interiore quando la sua causa (*sabab*) viene nascosta. Quindi entrambi sono relazioni (*nisbatān*) che appartengono a Lui, Gloria a Lui, e poiché non si può fare a meno di affermare questo Attributo di relazione, il cui regime è intellegibile, mentre non è intellegibile il regime di Colui che ne è caratterizzato, è necessario affermarlo. Ogni regime ha una primarietà (*awwaliyya)* ed una ultimità (*āḫiriyya)* in ciò che è soggetto ad esso. Egli è quindi il Primo e l'Ultimo, unico in quanto al significato, e per ciò che concerne il Suo iniziare ed il Suo concludere essi sono due parti di ciò che non è divisibile.

E poiché la realtà è come abbiamo affermato, chi vuole digiunare il Venerdì deve digiunare un giorno prima o un giorno dopo di esso, e non digiunare solo in quel giorno, per ciò che abbiamo menzionato della somiglianza riguardo al digiuno di quel giorno e della veglia della sua notte, in quanto non c'è giorno simile ad esso, poiché esso "è il miglior giorno in cui sorge il Sole" ([335]).

333 La complessa suddivisione del tempo nella dottrina esposta da Ibn ʿArabī, non riassumibile nello spazio di una nota, è stata studiata da Mohamed Haj Yousef nel suo libro "*Ibn ʿArabī: Time and Cosmology*", Routledge, 2008.

334 Nel Cap. 198 Ibn ʿArabī spiega che tra i sette Attributi principali o "matriciali" quello che ha avviato il movimento del giorno di Venerdì è la Scienza [II 438.13], mentre la creazione del terzo Cielo, del pianeta Venere, del Venerdì e della lettera "*rā'*" dipendono dal Nome divino "Colui che dà la forma (*al-muṣawwir*)" [II 445.23].

335 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XI-4, Muslim, VII-17, Abū Dā'ūd, VIII-26, at-

Quanto è saggia la scienza della Legge quando ha affermato di non digiunare solo nel dì di Venerdì e di non vegliare solo nella sua notte, magnificando così il suo rango rispetto ai restanti giorni. Esso è il giorno su cui le comunità erano in divergenza, "ed Allah ci ha guidato alla verità riguardo a ciò su cui erano in disaccordo, con la Sua autorizzazione" (cfr. Cor.II-213).

Allah non l'ha spiegato ad altri che a Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, per la correlazione nella perfezione: egli è il più perfetto dei Profeti e noi siamo la più perfetta delle comunità. Quanto alle altre comunità ed agli altri Profeti, il Vero non ha fornito loro la spiegazione in quanto non erano predisposti a ciò, essendo di grado inferiore alla perfezione. I loro Profeti sono inferiori a Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e le loro comunità sono inferiori alla nostra nella perfezione, e la lode sia ad Allah che ci ha eletto.

Quindi noi, per la lode di Allah, siamo il Venerdì, e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è identico all'ora che c'è in esso e per mezzo della quale ha reso più eccellente il Venerdì rispetto agli altri giorni, così come ha reso eccellenti noi per mezzo di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rispetto alle altre comunità.

Il digiuno appartiene ad Allah sotto l'aspetto della trascendenza [cioè del "poter fare a meno di"] ed all'uomo in quanto atto di adorazione: la sede della condivisione è il digiuno. Il digiuno di Venerdì equivale a ciò di esso che appartiene ad Allah ed il digiuno del giorno collegato ad esso [cioè quello prima o quello dopo] equivale a ciò che di esso appartiene al servitore. Quindi con il digiuno del servitore si rende possibile il digiuno per Allah, e con il digiuno del giorno collegato al Venerdì si rende possibile il digiuno di Venerdì. Ed Allah è Sapiente e Saggio.

Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal. Nello stesso *ḥadīṯ* è spiegato che Adamo venne creato di Venerdì, venne fatto entrare in Paradiso di Venerdì e ne venne cacciato di Venerdì, e che l'Ora non avrà luogo se non di Venerdì.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DI SABATO

Abū Dā'ūd ha riferito che ʿAbdallāh ibn Bišr ha riportato che suo fratello ha raccontato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Non digiunate di Sabato se non vi è [altrimenti] prescritto e se uno di voi non trova [da mangiare] se non un ramo di vite o una corteccia d'albero, che mastichi quello" (336). Abū Dā'ūd ha detto che questo [*ḥadīṯ*] è abrogato, mentre Abū ʿIsā [at-Tirmiḏī] ha detto riguardo ad esso che è uno *ḥadīṯ* sano.

An-Nasā'ī ha riferito che Umm Salama ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, digiunava il più delle volte di Sabato e di Domenica e diceva: essi sono giorni di festa per gli associatori (*mušrikīn*) ed io voglio fare diversamente da loro" (337).

Vi è divergenza tra i dottori [della Legge] riguardo al digiuno di Sabato: c'è chi sostiene che si può digiunare in esso e chi invece sostiene il contrario.

Sappi che per noi il Sabato è il giorno della perpetuità (*abad*), il cui giorno (*yawm*) non finisce: la sua notte (*layl*) è nella Gehenna, che è buia e tenebrosa, ed il suo dì (*nahār*) appartiene alla Gente dei Paradisi; il Paradiso è brillante e luminoso. La fame continua a sussistere per la Gente del Fuoco infernale, al contrario di ciò che succede per la Gente dei Paradisi, in quanto quest'ultima Gente mangia per appetito, non per rimuovere la sofferenza della fame o della sete.

Colui che ha come grado di contemplazione (*mašhad*) la contrazione (*qabḍ*) e la paura, che sono tra le caratteristiche della Gehenna, sostiene che di Sabato si può digiunare, in quanto il digiuno è uno scudo (*ǧunna)* e colui che digiuna si protegge con esso da ciò che lo affligge.

---

336 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-51, at-Tirmiḏī, VI-43, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

337 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-44, e da Ibn Ḥanbal. Nelle edizioni attualmente disponibili dei *Sunan* di an-Nasā'ī questo *ḥadīṯ* non si trova.

È stato riportato nel Libro dell'Incitamento (*kitāb at-targīb*) di Ibn Zinǧawayh ([338]), che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi fa un giorno di digiuno, desiderando il volto di Allah, Allah lo allontana dal Fuoco infernale di 70 anni" ([339]), ed altre affermazioni simili.

Colui che ha come grado di contemplazione la dilatazione (*basṭ*), la speranza ed il Paradiso, e sa che il Sabato si chiama così per l'idea di riposo (*rāḥa)* che comporta, anche se questo riposo non è consecutivo ad una fatica - si tratta, in effetti, del giorno che [non] sta tra l'inizio della creazione, che cade di Domenica, e la sua fine, che cade di Venerdì, periodo in cui si succedono i sei giorni in cui Allah ha creato le cose. Arrivato al Sabato, Egli ha detto, ponendo una delle Sue gambe sull'altra: "Io sono il Re ed Io governo (*aḥkamu*) il Mondo" ([340]), ed "ha stabilito nella Terra i suoi nutrimenti" (cfr. Cor. XLI-10) ed "ha rivelato in ogni Cielo il suo ordine" (Cor. XLI-12), ha stabilito le Bilance ed ha fatto dipendere una creatura dall'altra, stabilendo chi dà e chi riceve tra esse, ed ha perfezionato le loro predisposizioni negli aspetti più completi ed ha compiuto ciò che ha notificato, cioè di aver dato ad ogni cosa la sua creazione (cfr. Cor. XX-50), ed ha attribuito a Se stesso il fatto di avere finito – chi ha, come dicevo, questo grado di contemplazione, afferma che la Saggezza esige la rottura [del digiuno] in questo giorno, e quindi vieta il digiuno di Sabato, anche per la difficoltà che contrasta con il riposo, in quanto il digiuno è duro, poiché è contrario alla natura costitutiva dell'uomo che è di nutrirsi.

Quanto a colui che digiuna di Sabato per rispettare la contrapposizione con gli associatori, il suo grado di contemplazione è che l'associatore ha come oggetto di contemplazione il socio (*šarīk*) che egli erige come tale

338 Nel *Kašf az-zunūn* di Haǧǧī Ḫalifa, dizionario bibliografico di oltre 14000 libri, questo titolo è attribuito ad un altro autore, mentre è riportato un certo Ḥamīd ibn Muḥallad Abū Aḥmad al-Azdī, chiamato Ibn Zinǧawayh, morto nell'anno 248 dall'Egira. Ibn Zinǧawayh e la sua opera vengono citati da Ibn ʿArabī anche nel Cap. 560 [IV 473.9].

339 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LVI-36, Muslim, XII-167 e 168, Abū Dāʾūd, XX-3, at-Tirmiḏī, an-Nasāʾī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

340 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

([341]). Poiché, nella sua congettura (*zaʿm*), il socio si fa carico delle loro faccende in ciò che essi gli affidano **[647]**, egli fa di quel giorno una festa per loro, per la sua gioia per l'incarico, e quindi egli li nutre in esso e li disseta. Per socio non intendo ciò che essi adorano ed a cui si affidano, bensì intendo per socio la sua forma che sussiste nelle loro anime, non lui stesso, ed egli [cioè questa forma] è colui che dà loro la gioia in questo giorno e fa di esso una festa per loro. Quanto a colui che essi ergono come socio di Allah, egli o è soddisfatto di questa impossibilità, o non ne è soddisfatto. Se è soddisfatto è simile a loro, come Faraone ed i suoi simili, mentre se non è soddisfatto e fugge verso Allah da ciò che gli attribuiscono, egli è felice in se stesso e l'infelicità resta legata a coloro che lo ergono socio.

Chi digiuna di Sabato avendo questa contemplazione, fa un digiuno di contrapposizione, per la distanza che separa l'associatore da colui che afferma l'Unità. E colui che digiuna vuole essere caratterizzato in quel giorno con l'attributo della contrapposizione anche nel suo regime giuridico, con il digiuno che si contrappone alla loro rottura, ed è per questo che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, digiunava di Sabato.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL DIGIUNO DI DOMENICA

Coloro che prendono in considerazione ciò che abbiamo menzionato di questa contemplazione – cioè il fatto che si tratta di una festa per i Cristiani – digiunano in modo da contrapporsi a loro.

Quanto a coloro che prendono in considerazione che esso è il primo giorno in cui il Vero si occupò di creare le creature nelle loro entità, essi digiunano per mostrare gratitudine ad Allah, l'Altissimo: essi offrono come controparte di quello un atto di adorazione che non ha simile.

341 Il socio come tale non esiste nella realtà, ma è l'associatore, o il politeista, che nella sua congettura attribuisce il carattere di socio ad una realtà o ad un essere che per se stesso è una creatura come lui. Come affermano i Maestri vedantini a proposito dell'illusione, la corda resta una corda, anche se noi ne facciamo un serpente.

L'intenzione dei conoscitori nel loro digiuno è diversa. Alcuni digiunano di Domenica specificamente perché è [il giorno dell'] Uno ([342]), in quanto l'Uno è un Attributo di trascendenza che appartiene al Vero. Allo stesso modo, il digiuno è un attributo di trascendenza e di un luogo di difesa (*ḥimā*) inattaccabile, in quanto a colui che digiuna è vietato prendere la quota spettante all'anima mangiando o avendo rapporti sessuali. Inoltre egli si trattiene dal compiere atti biasimevoli, poiché a colui che digiuna è vietata la maldicenza, l'oscenità, la sciocchezza o l'essere qualificato da qualcosa che la Legge tradizionale biasima in questa condizione. Vi è così una corrispondenza tra lui e l'Uno nell'attributo della trascendenza: questo è il motivo per cui [il conoscitore] digiuna in quel giorno. Ciascuno di loro ha una razione d'acqua (*širb*) [cfr. Cor. XXVI-155 e LIV-28] nota e la mette in opera con gli attributi più eminenti.

Questo è il motivo per cui il digiuno, [tra le quattro qualità] della Natura (*ṭabīʿa)*, è caratterizzato dal freddo ([343]) e dal secco, per via della mancanza di nutrimento, e ciò è l'opposto di quello che la natura cerca. Essa cerca il caldo, ai fini della vita, e non ciò che è prodotto tramite l'attività del caldo [cioè il secco], e cerca l'umido, che è prodotto dall'attività del freddo. Così, colui che digiuna controbilancia la natura con gli opposti, e la controbilancia sia con la radice che con ciò che è prodotto da essa, poiché gli è stato ordinato di contrastare l'anima.

L'anima è una natura pura che è in contesa con il Dio (*al-ilāh*) per la sua stessa essenza (*ḏāt*), in quanto l'esistenza dell'intero mondo corporeo dipende dall'anima [o dall'Anima, a livello macrocosmico]. Se non fosse per l'anima, nessuna entità si manifesterebbe nel mondo dei corpi, e così l'anima diventa vanitosa e si inorgoglisce (*tāhat*). Quindi viene detto allo spirito (*rūḥ*) che governa questo corpo elementare (*ʿunṣurī*) ed a cui è stato ordinato di preservare l'equilibrio del corpo fisico e di cercare i mezzi della sua integrità: "Quando vedi l'anima naturale in questa stazione di vanteria (*zahw*) e di superbia (*ḫaylāʾ*), tienila lontana dal cibo, dalla bevanda e dal rapporto sessuale, con l'intenzione di contrapporti ad essa e di mantenerti libero (*tanzīh*) rispetto a ciò di cui la natura

342 La Domenica in arabo si chiama «*yawm al-aḥad*», cioè letteralmente "giorno dell'Uno".

343 Il testo arabo, nelle diverse edizioni, riporta in realtà "il caldo (*al-ḥarāra)*", ma ciò è in contraddizione con quanto segue.

immagina tu sia bisognoso. Fai sapere alla natura che essa è governata, sì che essa si abbassi in una condizione di la servitù e di dipendenza riguardo alla ricerca del nutrimento nei confronti del governatore di questa struttura (*haykal*)". Questa sorta di governo è chiamato digiuno, ma se lo spirito trattiene l'anima da tutto ciò solo ai fini dell'integrità della sua costituzione [corporea], non si chiama digiuno. Questa attività dello spirito è solo una parte del governo della natura, ed una simile attività è chiamata "astensione (*ḥimya)*", non digiuno. Se attraverso questa astensione, ed assistendo la natura in ciò che l'astensione esige, lo spirito intende realizzare l'integrità della costituzione corporea ai fini dell'adorazione di Allah, di modo che esso possa compiere tutti gli atti di adorazione che Allah ha ordinato mediante i movimenti e le soste che non si manifestano se non grazie all'integrità della costituzione [corporea], allora lo spirito viene ricompensato per l'astensione, anche se non è un digiuno. Così ti ho chiarito alcuni dei misteri del digiuno di Domenica.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA TEOFANIA RAPPRESENTATIVA DI RAMAḌĀN (*AT-TAĞALLĪ AL-MIṮĀLĪ AR-RAMAḌĀNĪ*) E DI UN ALTRO PERIODO: QUANDO C'È, ESSA APPARTIENE AL SUO MOMENTO

Muslim ha riferito nel suo *Ṣaḥīḥ* che Abū al-Baḫtarī ha detto: "Incontrammo Ibn ʿAbbās e gli dicemmo: "Abbiamo visto il crescente lunare ed alcuni dicono che è [vecchio] di tre [notti], ed altri che è [vecchio] di due notti" (344). Egli chiese: "In che notte l'avete visto?" e noi rispondemmo: "La notte di tal giorno", ed egli aggiunse: "Invero l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Invero Allah ne ha procrastinato (*madda*) la visione, ed esso appartiene alla notte in cui lo vedete" (345)

344 L'età del crescente può essere stabilita dal suo spessore: tanto più è spesso, tanto più è vecchio.

345 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-29, e da Ibn Ḥanbal.

I signori della Gente di Allah hanno detto che l'autorità spetta al momento (*al-ḥukm li-l-waqt*) e che l'uomo, o il Sūfī, è figlio del suo momento – né passato né futuro hanno potere su di lui – sennonché l'uomo non sa che egli è figlio del suo momento, malgrado il potere del momento su di lui, mentre il Sūfī sa che è governato dal suo momento, così come realmente è. Per questo abbiamo detto: il Sūfī è figlio del suo momento, per la sua consapevolezza di quello e per la sua scienza di possedere il segno della Profezia (*aṯar an-nubuwwa)*, in ciò che il suo momento gli comanda. Non tutti gli uomini sanno quello, malgrado sia realmente così. Non appena si manifesta all'uomo questo potere, egli viene qualificato dalla scienza di essere figlio del suo momento e quello è il significato del suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "esso appartiene alla notte in cui voi lo vedete", poiché noi sappiamo per certo, quando il crescente lunare è nei raggi [del Sole], che esso si manifesta a noi ma noi non lo vediamo, così come sappiamo per certo che i pianeti nel cielo si manifestano a noi di giorno, ma noi non li vediamo per la debolezza della nostra percezione visiva, e quindi non correliamo [la visione] con esso [crescente]. Quando noi vediamo il crescente lunare quello è il momento in cui noi lo vediamo e lo riconosciamo, ed esso ha potere su di noi per ciò che conferisce quella epifania: se si tratta [dell'inizio] di Ramaḍān, esso determina in noi l'intenzione del digiuno, e se si tratta del crescente della rottura esso determina in noi l'intenzione della rottura, e se non si tratta che del crescente di uno degli [altri] mesi, ha come effetto in noi la scienza del venir meno della giurisdizione del mese che è finito e del [sopravvenire del] potere del mese di cui quel crescente è l'inizio. Gli stati degli uomini sono differenti e quindi i momenti si distinguono per ciò per l'osservanza dei termini in ogni mese, si tratti di patti, debiti, affitti o degli atti **[648]** del pellegrinaggio. Allah, l'Altissimo, ha detto: "Ti chiederanno dei crescenti lunari. Dì: essi sono tempi stabiliti per gli uomini e per il pellegrinaggio" (Cor. II-189), come abbiamo affermato.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA TESTIMONIANZA RIGUARDO ALLA SUA VISIONE

Se noi non vediamo il crescente lunare e ci informa di esso un uomo solo o due uomini, entriamo sotto il potere del momento, e la testimonianza prende per noi il posto della visione? Il potere di questo crescente, nella sua manifestazione, non può fare a meno di manifestarsi come un potere che o corrisponde all'aspettativa dell'anima o che la contrasta. Se è contrastante [con il desiderio dell'anima, come nel caso del crescente che segna l'inizio del digiuno] noi accettiamo riguardo ad esso un solo testimone ed il secondo testimone è garantito dall'ordine che ci è stato dato di contrastare l'anima, poiché l'anima per sua natura non desidera questo regime. È dunque opportuno per noi comportarci così nel caso del crescente del digiuno. Riguardo alla rottura vi è invece un desiderio dell'anima e quindi noi cerchiamo un altro testimone all'esterno che testimoni per noi, affinché la nostra rottura sia un atto di adorazione, non il soddisfacimento di un desiderio dell'anima. E spesso poniamo come condizione riguardo ad essi due [i.e. i testimoni] la probità (*ʿadāla)*. Una simile rottura, che è la festa della rottura, è un atto di adorazione e digiunare in esso è proibito. Quindi, in esso, cioè nella visione del crescente della rottura, noi intraprendiamo un atto di adorazione, per l'obbligatorietà della rottura in esso ed il divieto di digiunare, così come noi, nel crescente di Ramaḍān, intraprendiamo un atto di adorazione, per obbligatorietà del digiuno ed il divieto della rottura. Malgrado questo sono necessari due testimoni per il crescente della rottura, attenendosi al principio fondamentale (*aṣl*) [sopra esposto]. E se non fosse per la notificazione trasmessa riguardo al crescente del digiuno, ci saremmo comportati al riguardo allo stesso modo che per il crescente della rottura, ma anche se la cosa è possibile, tuttavia noi abbiamo ciò che appare [e ci atteniamo ad esso]. Quindi, riguardo al crescente della rottura sono necessari due testimoni esteriori e riguardo al crescente del digiuno due testimoni: uno esteriore ed uno interiore. Quello interiore è il testimone dell'ordine di contrastare l'anima, come ha detto l'Altissimo: "ed ha proibito all'anima la passione" (Cor. LXXIX-40), e riguardo al digiuno l'anima non ha una passione naturale.

Quindi non digiuniamo se non per due testimoni e non rompiamo se non per due testimoni, in quanto ciascuno dei due atti di adorazione è uno statuto (*ḥukm*) esistenziale ed ogni conclusione ha bisogno di due premesse ([346]), ed esse, nel caso di questi due atti di adorazione, sono i due testimoni.

Menzioniamo ora le notificazioni trasmesse riguardo a quello, per fornire a chi studia questo libro la nostra fonte, sicché non abbia bisogno di un altro libro e non si affanni [a cercarlo].

Un primo *ḥadīṯ* è stato riportato nei *Sunan* di Abū Dā'ūd. Abū Dā'ūd ha riferito che Rābʿī ibn Ḫirāš ha riportato che un uomo dei Compagni del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Gli uomini erano in disaccordo riguardo all'ultimo giorno di Ramaḍān. Si presentarono due arabi e testimoniarono all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che il crescente era stato visto la sera precedente. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ordinò agli uomini di rompere e di recarsi ai luoghi della *ṣalāt*" ([347])

Un altro *ḥadīṯ* è stato riportato anch'esso nei *Sunan* di Abū Dā'ūd. Abū Dā'ūd ha riferito che Ibn ʿUmar ha detto: "Gli uomini cercavano di vedere il crescente ed io informai l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che l'avevo visto ed egli digiunò ed ordinò agli uomini di digiunare" ([348]).

Un terzo *ḥadīṯ* è stato riportato ancora da Abū Dā'ūd. Abū Dā'ūd ha riferito che al-Ḥusayn ibn al-Ḥāriṯ ha raccontato che il Principe (*amīr*) della Mecca fece un discorso poi disse: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha incaricato di fare i riti del pellegrinaggio in base alla visione [del crescente lunare] e se non lo vediamo direttamente e due testimoni validi testimoniano [di averlo visto] noi intraprendiamo i riti del pellegrinaggio per la loro

346 Il termine "*ḥukm*" ha anche il significato di giudizio, e nella logica il giudizio è la conclusione di due premesse.

347 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, II-249, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

348 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-14, al-Buḫārī, XXX-69, Muslim, XIII-113, 127, 128, 133, 216, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal..

testimonianza". Poi disse: "Invero tra di voi vi è chi è più sapiente di me riguardo ad Allah ed al Suo Inviato, ed ha testimoniato questo da parte dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace", ed indicò con la sua mano un uomo. Al-Ḥusayn disse: Chiesi ad un vecchio al mio fianco chi stesse indicando ed egli rispose che si trattava di ʿAbdallāh ibn ʿUmar. Il Principe della Mecca era al-Ḥāriṯ ibn Ḥātib al-Ǧumaḥī. (349)

Un quarto *ḥadīṯ* appartiene ad ad-Dāraquṭnī, che ha menzionato un racconto riferito da Ibn ʿUmar e da Ibn ʿAbbās, che dissero: "Invero l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha permesso la testimonianza di un solo uomo riguardo alla visione del crescente di Ramaḍān", ed entrambi dissero: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non ha permesso la testimonianza della rottura se non da parte di due uomini" (350). Questo *ḥadīṯ* è debole.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SU COLUI CHE DIGIUNA PASSANDO LA MAGGIOR PARTE DEL SUO GIORNO A VEDERE SE STESSO AD ESCLUSIONE DEL SUO SIGNORE

Il digiuno appartiene [al servitore] per regime, non per la sua essenza. Allah Se l'è attribuito e ne ha spogliato colui che digiuna, malgrado gli abbia ordinato di digiunare. Conviene dunque che colui che digiuna guardi verso il suo Signore durante tutta la durata del suo digiuno al fine di realizzare pienamente la sua qualificazione e di non esserne distratto. Il Vero Si attribuisce il digiuno solo se esso è valido, ed esso lo è solo nella forma che Allah ha prescritto a colui che digiuna di realizzare. Se quest'ultimo non digiuna nella maniera che è stata definita dalla Legge, non è uno che digiuna e, in questo caso, non vi è digiuno che Allah gli possa rendere. Può succedere in effetti che colui che digiuna si immagini di essere tale mentre compie, durante il tempo del suo digiuno, degli atti che lo squalificano, come la calunnia: in questo caso, egli rompe il suo

349 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-13.

350 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

digiuno malgrado si astenga dal mangiare; perché ritrovi la sua qualità di colui che digiuna è necessaria una espiazione. Colui che digiuna deve fare attenzione a questo punto, poiché si tratta di preferire (*īṯār*) il Vero a se stesso. Egli sarà ricompensato allora secondo la misura di Colui che avrà preferito, cioè Allah, l'Altissimo. Colui che resta attento al suo Signore, Allah, l'Altissimo, resterà attento a lui di modo che non vi sarà altra ricompensa che Lui: "Colui nel cui sacco Egli è stato trovato, è Lui (351) che ne pagherà il prezzo" (Cor. XII-75). Ora, da un lato [il vaso d'oro del re, fatto mettere da Giuseppe nel sacco di Beniamino] viene effettivamente trovato nel sacco, e quindi il Vero è presente nel cuore del Suo servitore credente, che si tiene con Lui; dall'altro lato, il digiuno si trova presso Allah poiché è a Lui che appartiene quando è valido. Colui che digiuna lo cerca allora nel suo sacco e gli viene detto: "È Allah che l'ha preso". Allah diventa così Lui stesso il Prezzo [di quest'altra appropriazione], conformemente alla Sua parola: "Il digiuno appartiene a Me e sono Io che ne pago il Prezzo" (352).

***Ḥadīṯ* trasmesso riguardo alla corruzione del digiuno**. Abū Aḥmad ibn al-ʿAdī al-Ǧurǧānī ha menzionato uno *ḥadīṯ* di Ḫirāš ibn ʿAbdallāh, che ha riferito, sull'autorità **[649]** di Anas, che il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi osserva il fisico (*ḫalq*) di una donna tanto da distinguere sotto il suo vestito il volume delle sue ossa, se sta digiunando ha rotto". Questo Ḫirāš è ignorato, poiché riferiva da un quaderno in suo possesso e questo *ḥadīṯ* fa parte di esso, e ciò che è stato riportato da lui è considerato debole, come menzionò il nostro Maestro Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq (353).

351 Da un punto di vista exoterico la traduzione sarebbe: "Colui nel cui sacco esso è stato trovato, è lui …", ma lettura di Ibn ʿArabī, pur non essendo in contraddizione con la lettera, si pone ad un altro livello.

352 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-163, al-Buḫārī, XXX-2, LXXVII-78, an-Nasā'ī, XXII-42, e da Ibn Ḥanbal.

353 Non sono riuscito ad identificare questo Maestro.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SUL REGIME DEL DIGIUNO DEL SEDICESIMO GIORNO DEL MESE DI ŠAʿBĀN

Digiunare in questo giorno è proibito secondo noi, ed esso è per noi uno dei sei giorni in cui è vietato digiunare ([354]), cioè questo giorno, il giorno della festa della rottura, il giorno della festa del sacrificio ed i tre giorni che la seguono (*ayyām at-tašrīq*). At-Tirmiḏī ha riferito che Abū Hurayra ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Quando resta metà di Šaʿbān non digiunate" ([355]). Abū ʿIsā [at-Tirmiḏī] ha detto che questo *ḥadīṯ* è buono e sano.

La notte di mezzo di Šaʿbān ([356]) è la notte in cui Egli scrive per l'Angelo della morte il nome di coloro di cui egli afferrerà lo spirito in quel anno. Egli traccia una riga nera sul nome del dannato ed una riga bianca sul nome del beato, di modo che l'Angelo della morte possa riconoscere il beato dal dannato.([357])

354 Ibn ʿArabī ribadisce questo punto nel Cap. 560 [IV 480.19], ove afferma: "Rompi il digiuno il sedici di Šaʿbān necessariamente, in modo da essere fuori dalle opinioni discordanti, poiché ciò è meglio: il rompere il digiuno in quel giorno è lecito secondo tutti, mentre vi sono opinioni discordanti sul digiuno in quel giorno, poiché l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Quando arrivate alla metà di Šaʿbān astenetevi dal digiuno"."

355 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-38.

356 Come preciserà Ibn ʿArabī nel seguito del testo, si tratta della notte tra il quattordicesimo ed il quindicesimo giorno del mese di Šaʿbān.

357 L'unico punto delle *Futūḥāt* in cui Ibn ʿArabī fa riferimento a questa caratteristica della notte di mezzo di Šaʿbān è il Cap. 198 [II 419.15], ove precisa che: "la notte di mezzo di Šaʿbān è quella a cui appartiene la fissazione dei termini (*āǧāl*)". Nelle raccolte canoniche non si trova alcuno *ḥadīṯ* che riferisca quanto riportato da Ibn ʿArabī. ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī riporta nel suo "*Kitāb al-guṇya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*" (Vol. I, pag.165) due *ḥadīṯ*, trasmessi uno da ʿĀ'iša e l'altro da Umm Salama, secondo i quali nel mese di Šaʿbān vengono trascritti i nomi di coloro che sono destinati a morire nell'anno seguente. Wahb ibn Munabbih, autore nel secondo secolo dall'Egira di una delle prime collezioni di *ḥadīṯ,* riporta invece un racconto, ripreso da al-Qazwīnī nelle sue "Meraviglie delle cose create (*ʿAǧā'ib al-maḫlūqāt*)", a pag.58 dell'edizione di Wüstenfeld (1848), secondo il quale l'Angelo della Morte disse a Salomone: "[…] vi sono dei libri ove sono iscritti i nomi di coloro [le cui anime] vanno prese. L'iscrizione su questi libri ha luogo ogni anno nella Notte della Sentenza, che cade a metà del mese di Šaʿbān".

La morte è oggetto di contemplazione per questa persona, poiché quello è il tempo della presa di conoscenza dei termini [della durata della vita] (*āǧāl*) e del richiamo alla coscienza di essi per il credente che non ha questa conoscenza. E poiché la notte seguente è quella del sedicesimo [giorno], il possessore di questa contemplazione, o colui la cui coscienza è stata richiamata, non smette di osservare la morte, ed egli è annoverato, per questo suo stato, tra i figli dell'aldilà. Con la morte viene meno l'obbligo di osservanza e quindi egli non è nella condizione in cui può decidere di notte di fare il digiuno, per la sua contemplazione dello stato dell'attributo che fa cessare le opere: egli resta quindi ebbro per effetto della contemplazione. Colui a cui questo attributo resta fino all'arrivo di Ramaḍān è impedito dal digiunare nella metà [restante di Ša'bān], mentre colui a cui esso non resta è impedito dal digiunare specificamente [il sedicesimo giorno], per via del fatto che egli non ha deciso [di digiunare] nella notte [del sedicesimo giorno].

La notte del sedicesimo giorno non è la notte della trascrizione (*nusaḫ*) dei termini [della durata della vita], che è invece la notte della metà del mese.

Uno dei dottori della gente dell'esteriore [cioè dei ẓāhiriti] ha specificato che il sedicesimo [giorno] è la sede del divieto del digiuno in esso, che ho menzionato. Egli [cioè Ibn Ḥazm], Allah abbia Misericordia di lui, ha riportato uno *ḥadīṯ* sano, che ci è stato trasmesso da un gruppo [di conoscitori di tradizioni], tra cui Abū Bakr Muḥammad ibn Ḫalaf ibn Ṣāf al-Laḫmī ([358]), Abū-l-Qāsim 'Abdu-r-Rahmān ibn Gālib al-Muqrī ([359]), Abū-l-Walīd Ǧābir ibn Abū Ayyūb al-Haḍramī ([360]) e Abū l-'Abbās ibn Miqdām. Tutti costoro hanno riportato che Abū l-Ḥasan Šurayḥ figlio di Muḥammad ibn Šurayḥ ar-Ru'aynī al-Muqrī ([361]) ha riferito che Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ha riferito che 'Abdallāh ibn ar-Rabī' ha riferito che 'Umar ibn 'Abd al-Malik ha riferito che Muḥammad

358 Morto nell'anno 585 dall'Egira. Ibn 'Arabī lo frequentò a Siviglia [I 331.13 (nell'anno 578 dall'Egira, all'età di 18 anni), I 425.14 e IV 550.10]

359 Noto anche come Ibn aš-Šarrāt, di Cordova, morto nell'anno 586 dall'Egira. Al-Muqrī non è un nome di famiglia ma indica la sua qualifica di "recitatore" del Corano.

360 Ibn 'Arabī lo frequentò a Siviglia [*Muḥādarāt al-abrār*, I-26 (edizione del Cairo, 1906)]

361 Muḥammad ibn Šurayḥ ar-Ru'aynī al-Muqrī, morto nell'anno 476 dall'Egira, è l'autore del "*Kitāb al-Kāfī*"; il figlio Abū l-Hasan Šurayḥ morì invece nell'anno 537.

ibn Bakr ha riferito che Abū Dāʾūd ha riferito che Qutayba ibn Saʿīd ha riferito che ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muḥammad ad-Darāwardī ha detto: "ʿAbbād ibn Kaṯīr venne a Medina e si diresse all'oratorio (*masǧid*) di al-ʿAlāʾ ibn ʿAbd ar-Raḥmān, lo prese per mano e lo fece stare in piedi, e disse: "*Allahumma*, costui ha riportato che suo padre ha raccontato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Quando Šaʿbān è arrivato a metà (*intaṣafa*), non digiunate" (362), e al-ʿAlāʾ disse: "*Allahumma*, invero mio padre mi ha riferito da Abū Hurayra che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto quello". Abū Muḥammad ibn Ḥazm (363) ha detto: "Così ha riferito Sufyān da parte di al-ʿAlāʾ ed al-ʿAlāʾ è affidabile. Hanno riportato da lui Šuʿba, Sufyān at-Ṯawrī, Mālik, Ibn ʿUyayna, Misʿar ibn Kidām e Abū al-ʿAmīs. Tutti loro hanno usato questo *ḥadīṯ* come prova. Ed esso non è leso dalla frecciata di Ibn Maʿīn. Non è lecito pensare che Abū Hurayra fosse in disaccordo con ciò che è stato tramandato del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e "l'opinione è il discorso più falso (*aẓ-ẓann akḏabu-l-ḥadīṯ*)" (364), e chi rivendica qui un consenso (*iǧmāʿ*) [cioè un'autorità di grado inferiore alla Sunna] mente".

Abū Muḥammad [ibn Ḥazm] ha detto: "C'è gente che biasima il digiuno durante tutto il periodo dopo la metà di Šaʿbān, sennonché ciò che è valido ed accertato, conformemente all'espressione di questa notificazione, è il divieto di digiunare dopo la metà di Šaʿbān: ora, il digiuno può durare anche solo un giorno, che il tempo minimo, e non è lecito estendere il divieto del digiuno al resto del mese, poiché quello non risulta con evidenza [dal testo]. Šaʿbān è o di trenta o di ventinove giorni. Se è di trenta giorni la sua metà giusta è di quindici giorni e se è di ventinove giorni la metà coincide con la metà del quindicesimo giorno, ed [il Legislatore] non ha indicato se non il digiuno "dopo" la

362 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāʾūd, XIV-12.

363 Si tratta del celebre autore del "Collare della Colomba", nato a Cordova nell'anno 384 dall'Egira e morto a Manta Lisham nell'anno 456. Poeta, storico, giurista e teologo, fu il principale esponente della scuola ẓāhirita, che ebbe influsso anche su Ibn ʿArabī. Su di lui si può consultare l'articolo di Roger Arnaldez in "*Encyclopédie de l'Islām*", 2° ed., Volume III, pag. 814-822.

364 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LV-8, LXVII-45, LXXVIII-57 e 58, LXXXV-2, Muslim, XLV-28, at-Tirmiḏī, an-Nasāʾī, e da Ibn Ḥanbal.

metà, e quindi senza dubbio ne deriva che il divieto del digiuno riguarda il sedicesimo giorno". Così conclude il discorso di Abū Muḥammad [ibn Ḥazm] nel suo "*Kitāb al-muḥallā*", e da esso l'ho riportato: questa è la versione che ho ricevuto da quel gruppo che ho menzionato prima della successione (*siyāq*) [dei trasmettitori] dello *ḥadīṯ* di al-ʿAlā' e di altri da parte di Abū Ḥasan Šurayḥ ibn Muḥammad ibn Šurayḥ. È lui che riteneva che il digiuno del sedicesimo giorno non fosse lecito e su di lui abbiamo basato ciò che abbiamo menzionato al riguardo.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DEI TRE GIORNI SUCCESSIVI ALLA FESTA DEL SACRIFICIO

Vi è divergenza tra i dottori [della Legge], Allah sia soddisfatto di loro ([365]), riguardo al digiuno dei tre giorni seguenti alla Festa del sacrificio. C'è chi sostiene che digiunare in essi è lecito, chi sostiene che è lecito digiunare [come espiazione] per chi fa il *tamattuʿ* ([366]), chi lo biasima e chi lo vieta in modo assoluto. I giorni dell'essicazione della carne (*ayyām at-tašrīq*) sono i tre giorni successivi al sacrificio: essi sono giorni in cui si mangia, si beve e si menziona Allah, l'Altissimo. Muslim ha menzionato

365 Raramente Ibn ʿArabī usa questa eulogia per i dottori della Legge, ma va ricordato che i fondatori delle principali scuole giuridiche erano anche dei Ṣūfī, come conferma la loro presenza tra i Maestri citati nelle "*Parole di Ṣūfī*" di Farīd ad-dīn al-ʿAttār.

366 Il "*tamattuʿ*", che letteralmente significa "approfittare", è uno dei regimi giuridici del Pellegrinaggio, citato in Cor. II-196; nella *Epistola* di al-Qayrawānī è precisato che esso: "…consiste per il fedele nel mettersi in stato di *iḥrām* per fare la *ʿumra* e di desacralizzarsi [cioè lasciare l'*iḥrām*] durante il mese del pellegrinaggio, poi di fare il pellegrinaggio propriamente detto in un termine di un anno prima di tornare nel suo paese o in un paese lontano come il suo. Lo stesso fedele potrà mettersi in stato di *iḥrām* partendo dalla Mecca, se vi risiede; ma colui che vuole fare la *ʿumra* non può mettersi in stato di *iḥrām* a partire dalla Mecca prima di essere uscito in territorio profano. […] Chiunque faccia il *tamattuʿ*, ad eccezione degli abitanti della Mecca, deve sacrificare una vittima impiegando uno dei due metodi di sgozzatura a Minā, se ha stazionato con la detta vittima ad ʿArafa. In caso contrario, egli la sacrificherà alla Mecca, più esattamente a Marwa, dopo averla fatta entrare nel territorio sacro passando dal territorio profano (*ḥill*). Se egli non trova una vittima da sacrificare, digiunerà tre giorni durante il pellegrinaggio, cioè dopo il giorno in cui si mette in stato di *iḥrām* fino al giorno di ʿArafa [incluso]; se egli lascia passare questo tempo senza digiunare, dovrà farlo durante i giorni di Minā e sette giorni dopo il suo ritorno.

nel suo Libro, da parte di Nubayša al-Huḏalī, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto quello ([367]). Questo è l'attributo della Gente del Paradiso: dovunque si trovi questo attributo, cessa con esso ogni opera nello stato della sua giurisdizione, ad eccezione dell'atto di adorazione, poiché esso è una realtà essenziale che non viene meno all'uomo né in questo mondo **[650]**, né nell'aldilà.

Il digiuno è astensione ed atto di adorazione: chi prende in considerazione in esso l'atto di adorazione permette il digiuno in essi [cioè nei tre giorni in questione]; chi prende in considerazione che la Legge dà preferenza al fatto che essi sono giorni in cui si mangia, si beve e si menziona Allah, l'Altissimo – e non ha detto notti in cui si mangia e si beve, ed essa è una notificazione divina in quanto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, "non parla per passione: esso è una rivelazione che ha ricevuto" (Cor. XLIII-3 e 4), e quindi è un insegnamento divino sotto l'aspetto di una notificazione, e la notificazione non è passibile di abrogazione – rende obbligatoria la rottura in essi per un atto di adorazione che è necessario compiere. Colui che digiuna in essi dà più importanza alla sua considerazione rispetto alla notificazione di Allah, l'Altissimo, riguardo a ciò che si addice che egli faccia in essi.

Chi è in contrasto con Allah in qualcosa dice: "Esso appartiene a Lui" ed invero espone se stesso alla rovina. Il digiuno appartiene a Lui e la rottura appartiene a te. Il giurisprudente (*muǧtahid*) non permette (*raḫḫaṣa*) di digiunare in essi se non a chi non trova la vittima sacrificale (*hady*): così ha riportato al-Buḫārī, sull'autorità di ʿĀ'iša e di Ibn ʿUmar ([368]).

Poi la Legge ha stabilito per te la menzione (*ḏikr*) di Allah in essi, conformemente al Suo detto, l'Altissimo: "E quando avete compiuto i riti [del pellegrinaggio], menzionate Allah così come menzionate i vostri padri, o più ancora" (Cor. II-200), e quindi vi ha ordinato di menzionare Allah in essi. Gli arabi, in questi giorni di festa, solevano ricordare le loro genealogie (*ansāb*) e le loro nobiltà di origine (*aḥsāb*), perché in questi giorni si riunivano le tribù degli arabi, per darsi vanto (*faḫr*) e fama (*samʿa*). Questo è il significato del suo detto: "come menzionate i vostri

367 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-144 e 145, an-Nasā'ī, XLVII-7, e da Ibn Ḥanbal.

368 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-68.

padri", cioè occupatevi di lodare Allah per ciò che Gli spetta in modo da trarne vanto, poiché voi siete i Suoi servitori, ed il vanto del servitore sta nel suo signore, che è correlato con lui, anzi, ancor più di quello, che dipende da lui. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Il signore (*mawlā*) della gente dipende da loro" ([369]) e "La Gente del Corano è la Gente di Allah e la Sua élite" ([370]).

Il servitore non deve vantarsi di suo padre, ma del suo Signore. Se il servitore trae vanto da suo padre, lo fa perché suo padre era vicino al suo Signore, essendo un servitore come lui, si conformava ai Suoi ordini e rispettava i limiti (*ḥudūd*) da Lui prescritti e le regole (*rusūm*), poiché anche lui era servitore di Allah. Per questo, l'Altissimo ha detto: "come menzionate i vostri padri" e non ha vietato loro di menzionare i loro padri ma ha dato la preferenza alla loro menzione di Allah rispetto alla menzione dei loro padri, dicendo: "o più ancora". Egli è Colui che ha consigliato i Suoi servi con il Suo detto: "Sii riconoscente a Me ed ai tuoi genitori" (Cor. XXXI-14), cioè preferite la menzione di Allah ed il vanto di Lui, in quanto è il vostro Signore e voi siete i Suoi servitori, così come lo erano i vostri padri; "e certo lo *ḏikr* di Allah è più grande" (Cor. XXIX-45).

Quale che sia l'atto di adorazione compiuto dal servitore, quando comporta lo *ḏikr* di Allah esso è necessariamente più grande degli [altri] atti e delle [altre] parole che quest'opera comprende. L'Altissimo ha detto infatti: "La *ṣalāt* allontana la turpitudine e ciò che è biasimevole; tuttavia lo *ḏikr* di Allah è più grande" (Cor. XXIX-45), cioè lo *ḏikr* che è praticato nella *ṣalāt* è più grande degli altri atti che essa comporta. Se tu fai lo *ḏikr* mentre compi la *ṣalāt*, Egli è il tuo Compagno (*ǧalīs*) in quest'opera, Lui che ha detto che era il Compagno di colui che Lo menziona (*ḏakara-Hu*) ([371]); ora, se Egli è il tuo Compagno [i casi sono due:] o tu sei dotato della Vista divina e Lo contempli [direttamente], oppure non possiedi questo dono e Lo contempli per la Fede nel fatto

369 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXI-14, LXXXV-24, Abū Dā'ūd, IX-29, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

370 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal.

371 Conformemente allo *ḥadīṯ qudsī* riportato ne "*La niche des lumières*", pag. 76, ma non recensito nelle raccolte canoniche.

che "Egli ti vede" ([372]). In questa situazione sei simile al cieco che sa di essere seduto vicino a Zayd anche se non lo vede, ma egli è come se lo vedesse.

Colui che Lo vede Lo contempla mentre lo muove in tutti i suoi atti, mentre chi non Lo vede sente che vi è chi lo muove nei suoi atti, con il senso della fede, non con il senso della contemplazione visiva, e ciò corrisponde al suo detto: "… come se tu Lo vedessi" ([373]). Per mezzo della menzione sa che Egli è il suo Compagno, "Non sa che Allah vede?" (Cor. XCVI-14) e chi è compagno del Vero non può che essere necessariamente in isolamento (*ḫalwa)* con Lui, così come non è possibile che nel pensiero (*ḫāṭir*) di questo servitore, quando il Vero è con lui, sussista contemporaneamente un altro compagno, poiché si tratta di una compagnia (*muǧālasa)* invisibile.

Venne chiesto a uno di loro: "Ricordati di me nella tua *ḫalwa* per Allah" e gli venne risposto: "Se ti ricordassi non sarei in isolamento con Allah".

Come Allah non parla alla Sua creatura se non "dietro un velo" (Cor. XLII-51) – ed il velo non è altro che la Sua stessa Parola – così tu non puoi parlarGli, menzionare te stesso o un altro che dietro un velo: non può essere diversamente. In effetti, la contemplazione rende stupiti e muti. Colui che pratica lo *ḏikr* è necessariamente cieco, anche se il Vero è il suo Compagno: ciò che lo rende cieco è il suo *ḏikr*. Il Vero, per chiunque pratichi lo *ḏikr*, è un "Compagno invisibile". Riunisce la contemplazione e la parola solo colui che è sotto l'effetto di una contemplazione immaginativa del suo Signore, indicata dall'espressione "come se tu Lo vedessi", poiché si tratta in quel caso di una presenza che si manifesta nell'immaginazione: in questo stato il "compagno" è simile a te, non è Colui a Cui nulla è simile. Questo era lo stato spirituale di [Abū Ḥafs] Šihāb [ad-Dīn ʿUmar] figlio del fratello di an-Naǧīb [as-Suhrawardī] ([374]), Allah abbia Misericordia di lui, secondo questa frase che mi è stata comunicata in maniera sicura: "L'uomo può riunire la

372 Riferimento alla frase: "Adora Allah come se Lo vedessi, poiché anche se tu non Lo vedi, Egli ti vede", contenuta in uno *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, II-37, Muslim, I-1, 5 e 7, Abū Dāʾūd, XXXIX-16, at-Tirmiḏī, an-Nasāʾī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

373 Vedi nota precedente

374 Cfr. su di lui la nota 72 della prima parte di questo Capitolo.

contemplazione e la parola" ([375]). Cos'è dunque un simile gusto iniziatico in confronto a quello del Realizzato (*muḥaqqiq*) Abū l-'Abbās as-Sayyārī, che fa parte degli Uomini menzionati nella *Risāla* di al-Qušayrī? ([376]) Egli ha detto in effetti: "L'essere dotato di intelletto non ha mai tratto alcun godimento dalla contemplazione, poiché la contemplazione del Vero è una estinzione: essa non comporta alcun godimento". Cos'è dunque un simile gusto iniziatico in confronto a quello di aš-Šihāb? Comprendi dunque, poiché si tratta di un punto su cui si inganna anche la Gente di Allah che ha ottenuto i più alti gradi di realizzazione; che dire di coloro che sono loro inferiori?!

Ci è stato riportato che uno che consideravamo essere della Gente di Allah, cioè di coloro che appartengono a Lui, ha detto quello, cioè un'affermazione simile a quella di aš-Šihāb. Se egli possiede una scienza completa ha detto quello sulla base di ciò che abbiamo descritto, se invece ha un grado inferiore allora lo ha detto come lo dice chi non ha alcuna scienza delle realtà essenziali. Se l'avesse detto in mia presenza avrei discusso con lui sull'argomento, in modo da sapere con quale lingua l'aveva detto ed attribuire la sua affermazione in modo specifico ad una delle due situazioni.

Sappi che se ha detto questo in base alla realizzazione noi sappiamo che egli è superiore a ciò che dice, mentre tra di loro vi è chi è al di sotto di ciò che dice. Coloro che sono al di sotto di ciò che dicono sono di due gruppi: un gruppo è al massimo grado della scienza di Allah riguardo a ciò che l'uomo è capace di sapere da parte di Allah; l'altro gruppo è al massimo della lontananza e del velo rispetto ad Allah. Essi sono coloro che "hanno una scienza esteriore della vita di questo mondo" (Cor. XXX-7) ed essi non vedono nulla al di sopra della scienza delle forme esteriori (*rusūm*): costoro assomigliano alla categoria più elevata per il loro essere al di sotto di ciò che dicono **[651]**, così come essi condividono con loro il nome della scienza e si distinguono da loro per il "chi (*man*)", cioè con chi è connessa la loro scienza, vale a dire l'oggetto della scienza (*al-ma'lūm*).

375 Cfr. su questo argomento la nota 73 della prima parte di questo Capitolo.

376 Cfr. su di lui la nota 76 della prima parte di questo Capitolo.

Tutto questo è ciò che coglie la Gente dei giorni che seguono la Festa del sacrificio (*ayyām at-tašrīq*), e se essi mangiano in questi giorni è perché sono giorni in cui si mangia e si beve; se invece digiunano in essi è perché sono i giorni della menzione di Allah, e lo *ḏikr* li distoglie dal mangiare e dal bere. Questa loro astensione dal mangiare è un'astensione di stato, non un'astensione rituale.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DELLA FESTA DELLA ROTTURA E DELLA FESTA DEL SACRIFICIO

In questi due giorni è proibito digiunare in base ad uno *ḥadīṯ* di Abū Hurayra e ad uno *ḥadīṯ* di Abū Zayd. Quanto allo *ḥadīṯ* confermato (*ṯābit*) di Abū Zayd, egli ha detto: "Ho sentito l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dire: "Il digiuno non è valido in due giorni: il giorno della rottura di Ramaḍān ed il giorno del sacrificio" (377). Su questo *ḥadīṯ* si basa chi considera lecito il digiuno dei [tre] giorni che seguono la Festa del sacrificio, in quanto l'indicazione del testo comporta che è lecito digiunare negli altri giorni, poiché altrimenti la loro specificazione sarebbe vana.

Quanto allo *ḥadīṯ* di Abū Hurayra, anch'esso confermato da Muslim, è che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, "ha vietato di digiunare in due giorni: il giorno del sacrificio ed il giorno della rottura" (378). "Il giorno della rottura è il giorno in cui gli uomini rompono [il digiuno di Ramaḍān] ed il giorno del sacrificio è il giorno in cui sacrificano le vittime rituali", così lo ha spiegato l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, secondo quanto ha menzionato at-Tirmiḏī (379), riferendo ciò che ʿĀ'iša ha riportato dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed ha detto al riguardo: "Si tratta di uno *ḥadīṯ* buono e sano".

377 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-140, e da Ibn Ḥanbal.

378 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIII-139 e 141, Abū Dā'ūd, XIV-48, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

379 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-11, e da Ibn Māǧa.

Il motivo del divieto per il servitore di digiunare in questi due giorni è che con la rottura e con le vittime sacrificali si attualizza per lui la distinzione (*tamyīz*) tra lui ed il suo Signore, e quindi sa ciò che appartiene a lui e ciò che appartiene al suo Signore. Gli è quindi proibito di prendere l'abito di digiunare in questi due giorni che stanno ad indicare la scienza della differenza (*fāriq*) e della distinzione: quindi non è possibile, insieme a quella [scienza], prendere l'abito del digiuno. Il digiuno appartiene ad Allah, poiché è un Attributo di autosufficienza (*ṣamadānī*), che rende colui che ne è caratterizzato indipendente dal cibo e dalle bevande. Se il servitore prendesse l'abito del digiuno mentre ha la contemplazione dell'aspetto di questa indicazione, non sarebbe veridico nel suo affermare di se stesso di essere in questa stazione.

Quindi la sua rottura in questi due giorni è un atto di adorazione ed un'osservanza delle prescrizioni legali, in modo da riunire le due situazioni. Lo svelamento gli conferisce l'atto di adorazione implicito in quello, per ciò che abbiamo menzionato, mentre l'osservanza delle norme legali gli conferisce la ricompensa in quello, poiché egli si comporta conformemente al suo regime legale, in quanto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli ha proibito di digiunare in essi.

Per questo abbiamo detto riguardo alla visione del crescente [lunare] della rottura che essa fa intraprendere un atto d'adorazione, come spiegano alcuni dottori [della Legge] riguardo al crescente del digiuno, dimenticando la proibizione del digiuno alla vista del crescente della rottura, per cui esigono riguardo ad esso la visione di due testimoni.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI VIENE INVITATO A MANGIARE MENTRE DIGIUNA

C'è chi sostiene che egli deve rispondere all'invito, e su questo vi è necessariamente accordo. La divergenza riguarda invece la questione se egli debba rompere o continuare a digiunare. C'è chi dice ([380]) che egli deve far sapere al suo ospite che sta digiunando, pregare per lui [e poi

380 I nomi che vengono riportati in questo paragrafo non sono di esponenti delle scuole giuridiche, bensì di trasmettitori di tradizioni profetiche.

mangiare]: questo è ciò che sostiene Abū Hurayra ([381]). C'è chi dice che egli non deve mangiare, ma fare la *ṣalāt* prescritta ma non obbligatoria (*maktūba)* e pregare per l'ospite: questo è ciò che sostiene Anas ([382]). C'è chi dice che egli può scegliere tra rompere e completare il digiuno, ma se rompe deve recuperare: questo è ciò che sostiene Ṭalḥa ibn Yaḥyā ([383]) ed altri. C'è chi dice che se vuole può rompere senza dover recuperare: questo è ciò che sostengono Šurayk ([384]) e Muǧāhid ([385]). C'è chi dice che se non è passato mezzogiorno può rompere: questo è ciò che sostiene Ǧaʿfar ibn az-Zubayr ([386]). C'è infine chi dice che egli può scegliere di recuperare se rompe: questo è ciò che sostengono Umm Hānī ([387]) e Simāk ibn Ḥarb ([388]).

Sappi, che Allah ti assista con l'aiuto dei conoscitori, che per colui che intraprende un digiuno di sua iniziativa, senza che Allah gli abbia specificato di fare il digiuno in quel giorno in cui si sveglia digiunando, si tratta di un patto che egli ha fatto con Allah sulla via dell'avvicinamento

381 Abū Hurayra si convertì all'Islām meno di 4 anni prima della morte del Profeta. Quando venne a Medina, il Profeta era impegnato nella spedizione di Khaybar. Si stima che abbia riferito circa 3500 *aḥādīṯ*, senza peraltro mai metterli per iscritto. Morì nell'anno 59 dall'Egira, all'età di 78 anni. Prima di entrare nell'Islām si chiamava ʿAbd aš-Šams, poi il Profeta gli dette il nome di ʿAbd Allāh o di ʿAbd ar-Raḥmān. Il nome di Abū Hurayra gli è stato attribuito perché quando pascolava le pecore aveva sempre con sé una gattina (*hurayra)* con cui giocava. Cfr. su di lui gli *aḥādīṯ* riportati da al-Buḫārī, III-39 e 42, XXXIV-1, XL-10, XLI-21, XLIX-7, LXI-28, LXIX-75, LXX-32, XCVI-16 e 22, Muslim, XLIV-158 a 160, Abū Dāʾūd, XX-7. Nel cap.14 Ibn ʿArabī cita Abū Hurayra tra i custodi degli stati spirituali dell'Inviato e dei segreti delle sue scienze.

382 Anas ibn Mālik ibn Nadar al-Ḫazrāǧī al-Anṣārī divenne servitore del Profeta, su di Lui la Pace, all'età di 10 anni, e trasmise più di 200 *ḥadīṯ*. Morì probabilmente nell'anno 83 dall'Egira, ultracentenario.

383 Nipote del celebre Compagno Ṭalḥa ibn ʿUbayd Allah. Il suo nome ricorre nelle catene di trasmissione di alcuni *ḥadīṯ*.

384 Non sono riuscito a identificare questa persona.

385 Il suo nome completo era Ibn Ǧabr Abū l-Haǧǧāǧ al-Maḫzūmī. Fu uno dei principali commentatori del Corano, tra quelli della seconda generazione, ed un trasmettitore di *ḥadīṯ*. Morì nell'anno 102 dall'Egira.

386 Non sono riuscito a identificare questa persona.

387 Faḫīta Umm Hānī era figlia di Abū Ṭālib e quindi cugina del Profeta. Morì nell'anno 40 dall'Egira. Il suo nome ricorre nelle catene di trasmissione di alcuni *ḥadīṯ*.

388 Morì nell'anno 123 dall'Egira. Il suo nome viene menzionato nelle catene di trasmissione di alcuni *ḥadīṯ*.

a Lui, l'Altissimo, per mezzo di questo atto di adorazione specifico, di cui ha preso l'abito e che ha incominciato. Allah gli dice: "Non vanificate le vostre opere!" (Cor. XLVII-33), cioè, se è nella stazione del viaggio iniziatico (*sulūk*), non deve abituare la sua anima a violare il patto con Allah, poiché Allah dice: "Rispettate il Mio patto, Io rispetterò il vostro patto" (Cor. II-40), e soprattutto in ciò che hai imposto a te stesso ed hai pattuito con il tuo Signore. Ciò corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "No! A meno che non sia un atto di obbedienza volontaria" ([389]).

Se [colui che intraprende il digiuno di sua propria iniziativa] fa parte della Gente della scienza di Allah, i più grandi, coloro che governano loro stessi e che hanno attualizzato il Califfato sulle loro anime, essi non vedono nell'esistenza uno che parli, che ordini e che chiami che non sia Allah tramite la lingua dei servitori, come ha detto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Invero Allah dice tramite la lingua del Suo servitore: Allah ascolta colui che Lo loda" ([390]). Essi attualizzano questo attributo nei confronti dell'insieme delle espressioni di tutto il mondo, siano esse formali o verbali. La validità della stazione della contemplazione li governa in quello: quindi essi non disconoscono ciò che [ri]conoscono. E come colui che è velato dice: "Un tale ha parlato", così il possessore di questa stazione dice: "Il Vero parla tramite la lingua di questo servitore di questo o quello", qualsiasi cosa essa sia.

Colui che parla, o si trova anche lui in questa stazione e quindi vede che parla per mezzo del Vero, non per se stesso, oppure non si trova in questa stazione.

Colui che è invitato deve considerare lo stato di colui che lo ha invitato: se egli lo invita per il suo Signore, risponde al suo invito e gli dice che sta digiunando, non mangia, prega per la gente della casa e fa la *ṣalāt* presso di loro. Può anche mangiare, se sa che questo fa parte delle cose che fanno piacere all'ospite, poiché egli ha facoltà di scegliere per la sua perfezione e la sua realizzazione dell'attributo: il perfetto ha sempre la libertà di scelta nel volere. Se vuole mangia e se vuole non mangia,

389 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, II-34, XXX-1, LII-26, XC-3, Muslim, I-8, Abū Dā'ūd, II-1, at-Tirmiḏī, V-2, an-Nasā'ī, e da Mālik.

390 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, IV-62 a 64 e 86.

finché non ha preso una risoluzione, poiché la sua risoluzione è simile al Suo detto: "La Parola non cambia presso di Me" (Cor. L-29), ed al Suo detto: "… è inevitabile per lui che Mi incontri" ([391]), ed altri simili.

Se questo ospite invece lo invita per se stesso, allora non lo invita se non il suo simile **[652]**, ed egli non ha invitato se non colui per cui è lecito mangiare e bere, e se non fosse questa la sua visione non lo avrebbe invitato.

Colui che sente questo invito non deve mangiare e deve necessariamente completare il suo digiuno, poiché il diritto di Allah è più degno di essere rispettato, ed il diritto di Allah si applica a lui per ciò in cui ha introdotto la sua anima prendendo questo abito di digiunare.

Se l'anima che mangia gli dice: "Egli non ha invitato te, ma l'invito è per me, non per te, e quindi la mia risposta al suo invito è il mio stesso mangiare". Allora egli le dice: "Questo riguarderebbe te se tu non avessi introdotto te stessa, di tua iniziativa, con Allah in questo atto di adorazione, senza che Egli te lo avesse imposto, e dal momento che ne hai preso l'abito è tuo dovere completarlo, perché quello fa parte del tuo dovere (*ḥaqq*) che hai imposto a te stessa, ed il tuo diritto su di te è più importante del diritto di altri su di te. Il Vero ti ha insegnato ciò tramite la lingua del tuo Profeta, dicendo: "La più eccellente delle *ṣadaqāt* è quella che fai a te stesso" ([392]). Egli ha detto riguardo al suicida: "Il Paradiso gli sarà vietato" ([393]), ed ha detto riguardo a colui che uccide un altro e muore senza essere punito per quello: "Se vuole Egli lo perdonerà, e se vuole lo punirà" ([394]). Se rompi trascuri il diritto di te stessa ed osservi il diritto dell'altro, e nel diritto di te stessa c'è il diritto di Allah". Quindi impedisci [alla tua anima] di rompere ed occupala con la *ṣalāt* in sostituzione di quello. Egli vuole che [il servitore] sia in colloquio intimo con Allah, l'Altissimo, che è il più nobile tra coloro che chiamano [o invitano] ed il più perfetto, ed invero lo ha chiamato alla *ṣalāt* in questa situazione, poiché ha detto, tramite la lingua del Suo

391 Frammento di uno *ḥadīṯ qudsī* riportato da al-Buḫārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal.

392 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

393 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXIII-84, LXVI-77, LX-50, e da Muslim, I-178 a 181.

394 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXIII-43, XCIII-49, an-Nasāʾī, e da ad-Dārimī.

Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "… e se sta digiunando faccia una *ṣalāt*" (395), e quindi gli ha ordinato di fare la *ṣalāt* in questo stato.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO PERPETUO (*ṢIYĀM AD-DAHR*)

Il digiuno del Tempo è possibile solo per il Tempo, non per altri. Il digiuno del Tempo, per quanto riguarda l'uomo, è che egli digiuni per tutto l'anno, ma ciò non è possibile per lui a causa del giorno della rottura [del digiuno di Ramaḍān] e del sacrificio, poiché in essi la rottura è obbligatoria, per unanime accordo. Per questo non è attuabile per il servitore il digiuno perpetuo. Il Tempo è un Nome di Allah, ed il digiuno appartiene a Lui: ciò che appartiene a lui non appartiene a te. Ciò che appartiene a te è ciò che Egli non ti ha proibito, e se te lo ha proibito – ed esso per l'origine non appartiene a te – ti ha notificato che esso non è attuabile. Se dunque lo fai, compi qualcosa che non è fattibile e cerchi di ottenere qualcosa che non è ottenibile.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DI DAVIDE, DI MARIA E DI GESÙ, SU DI LORO LA PACE

Il digiuno più eccellente e più equilibrato è quello di digiunare un giorno per te (*fī ḥaqqi-ka*) ed un giorno per il tuo Signore, e rompere per un giorno tra i due [di digiuno]: questo è il massimo del combattimento (*muǧāhada)* per l'anima ed il regime più equilibrato. Con un simile digiuno [il servitore] ottiene lo stato spirituale (*ḥāl*) della *ṣalāt*, a guisa dello splendore (*ḍiyā'*) della luce del Sole. Invero "la *ṣalāt* è luce e la pazienza (*ṣabr*) è splendore" (396), ed essa è il digiuno. E la *ṣalāt* è "un atto di adorazione diviso tra Signore e servitore" (397), e così è per il digiuno di Davi-

395 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XVI-106, Abū Dā'ūd, XIV-74 e 75, XXVI-1, at-Tirmiḏī, VI-63, e da Ibn Ḥanbal.

396 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, II-1, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

397 Conformemente allo *ḥadīṯ* riportato da Muslim, IV-38 e 40, Abū Dā'ūd, II-132,

de, su di lui la Pace, digiuno per un giorno e rottura per un giorno ([398]). Così riunisci ciò che appartiene a te e ciò che appartiene al tuo Signore.

Chi considera che il diritto di Allah ha più diritto [di essere osservato], non considera l'equivalenza tra ciò che appartiene ad Allah e ciò che appartiene al servitore, per cui digiuna per due giorni e rompe per un giorno; tale era il digiuno di Maria, su di lei la Pace. Ella considerò che gli uomini avevano su di lei "un grado di eccellenza" (Cor. II-228), e quindi disse: "Può darsi che questo secondo giorno di digiuno rimpiazzerà questo grado", e fu così. In effetti, il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha testimoniato la sua perfezione, come lo ha fatto per gli uomini ([399]). Ella considerò inoltre che la testimonianza di due donne era necessaria per valere quella di un uomo [cfr. Cor. II-282] e disse allora: "Se io digiuno due giorni ciò varrà il giorno di digiuno di un uomo". È così che ella ottenne la stazione spirituale (*maqām*) degli uomini e che l'eccellenza del suo digiuno uguagliò quello di Davide ([400]).

In questo modo colui su cui prevale la sua anima, invero prevale su di lui la sua natura divina (*ulūhiyya*), ed è necessario che egli la tratti così come Maria l'ha trattata in questa forma, affinché la sua anima segua la sua [dell'anima] intelligenza (*ʿaql*). Questa è una bella allusione esoterica per chi la comprende.

Se per Maria la perfezione fu la sua annessione agli uomini, ciò che fu più perfetto per lei fu l'annessione al suo Signore, come suo figlio Gesù, figlio di Maria, poiché egli digiunava tutto il tempo, senza mai rompere il digiuno, e vegliava durante la notte, senza mai dormire. Egli si manifestò nel Mondo per mezzo del Nome "il Tempo (*ad-dahr*)" durante il suo giorno e per mezzo del Nome "Colui che sussiste per Se stesso

at-Tirmiḏī, an-Nasâʾī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

398 Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da al-Buḫārī, XXX-54 e 56, LX-37 e 38, LXVI-34, LXXIX-38, Muslim, XIII-181, 182, 186, 187, 189-193, 196, e da Abū Dāʾūd, XIV-54 e 67.

399 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LX-32 e 46, LXII-30, LXX-25, Muslim, XLIV-70, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

400 La parentela di Maria e di Davide è confermata dalla tradizione islamica. A questo proposito va osservato che nel Corano il termine *miḥrāb* viene utilizzato solo per indicare il santuario di Maria [Cor. III-37 e 39] e quello di Davide [Cor. XXXVIII-21].

(*al-qayyūm*)", "che né stanchezza né sonno colpiscono" (Cor. II-255), durante la sua notte. Per questo gli venne attribuita la divinità (*ulūhiyya)* e venne detto: "Certo, Allah, Egli è l'Unto (*al-masīḥ*), il Figlio di Maria" (Cor. V-72), mentre ciò non è stato detto di alcun altro Profeta prima di lui. Il massimo di ciò che è stato detto a proposito di ʿUzayr [cfr. Cor. IX-30] è che egli era "il figlio di Allah", ma non è stato detto: egli [è] Allah (*huwa Allah)*.

Presta attenzione alla conseguenza che implica questa [ultima] denominazione proveniente da dietro il velo del Mistero, nel cuore degli esseri che si trovano velati tra la Gente dello svelamento al punto che essi dissero: "Certo, Allah, Egli è l'Unto, il Figlio di Maria" (Cor. V-72), Per quello il Vero attribuì loro la copertura o la miscredenza (*kufr*) ([401]), accordando loro una scusa. In effetti essi non furono associatori (*mušrikūn*) [o politeisti], al contrario, essi dissero: "egli è Allah!", mentre l'associatore è colui che pone un altro Dio adorato insieme ad Allah. Per questa ragione essi furono chiamati occultatori (*kāfirūn*) e non politeisti. Allah ha detto: "Sono stati già occultatori coloro che hanno detto: Certo Allah è l'Unto, il figlio di Maria" (Cor. V-17 e 72), attribuendo loro il velare (*sitr*) ([402]).

Essi fecero della natura umana (*nāsūt*) di Gesù un luogo teofanico (*maǧlā*) [cioè confusero, o "coprirono", il "*lāhūt*", la divinità, con il "*nāsūt*"] e Gesù [li] avvertì riguardo a questa stazione, come Allah ha notificato confermando loro ciò che essi dicevano: "L'Unto ha detto: O figli di Israele, adorate Allah, il mio Signore ed il vostro Signore" (Cor. V-72). Essi risposero: "È proprio così che noi ci comportiamo" ed essi adoravano Allah in lui. Gesù precisò loro: "Certo Allah ha vietato il Paradiso a chiunque Gli attribuisca dei soci" (Cor. V-72), cioè Allah rifiuta la Sua assistenza (*kanaf*) a un simile essere che Lo vela.

401 Il verbo "*kafara*", da cui deriva l'infinito "*kufr*" ed il participio attivo "*kāfir*", ha come significato primario quello di "coprire, velare, nascondere", secondariamente quello di "non riconoscere [i benefici ricevuti], e quindi "essere non riconoscente" o "essere ingrato", e poi quello di "essere miscredente". La prospettiva di Ibn ʿArabī non è quella del "*tafsīr*", cioè della spiegazione exoterica, per cui "*kāfirūn*" sono coloro che non credono, bensì quella del "*ta'wīl*", che significa letteralmente "ricondurre al primo [cioè al principio]".

402 Ibn ʿArabī riprende questo tema nel capitolo dei "*Fuṣūṣ al-ḥikam*" dedicato a Gesù.

È per questo che Allah ha attribuito loro il velo quando li ha descritti come coloro che coprono. Si tratta di un versetto il cui senso immediato permette così di comprendere l'ordine che vi è contenuto e la cui interpretazione esige il biasimo. Se ben comprendi ciò che abbiamo menzionato cadrai in un mare immenso, in cui non ci si salverà mai dall'annegamento, poiché si tratta del Mare della perpetuità (*bahr al-abad*). Come è saggia la Parola di Allah per colui che la considera, vi fa attenzione e che ha da parte di Allah una visione interiore di essa. **[653]**

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DI OBBEDIENZA VOLONTARIA DI UNA DONNA MENTRE SUO MARITO È PRESENTE

Muslim ha riferito che Abū Hurayra ha riportato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "La donna non deve digiunare quando è presente il suo signore (*baʿl*), se non con la sua autorizzazione"; *ḥadīṯ* ([403]). Tutti sono d'accordo sull'obbligo del digiuno di Ramaḍān, per cui Abū Dāʾūd ha aggiunto riguardo a questo *ḥadīṯ*: "salvo in Ramaḍān".

Sappi che la donna è l'anima credente ed il suo signore, che ha potere su di lei, è la sua fede nella Legge, non la Legge stessa. Quindi il Legislatore stabilisce, per la sua fede in Lui, ciò che vuole prescrivere, ed essa non incomincia un'azione e non intraprende un'opera se non con la sua autorizzazione, cioè conformemente al suo giudizio. Sono pochi i servitori di Allah che si comportano così, cioè che osservano il giudizio della Legge in tutte le loro azioni al momento in cui le intraprendono. Se essi facessero in questo modo sarebbe un bene per loro, e così [non facendolo] sfugge loro un immenso bene ed una grande scienza.

403 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXVII-84 e 86, Muslim, XIII-84, Abū Dāʾūd, XIV-74, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DI CHI È IN VIAGGIO

È affermato in entrambi i *Ṣaḥīḥ*, quello di Muslim e quello di al-Buḫārī, che Ibn ʿAbbās ha riferito che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Non fa parte della pietà (*laysa min al-birr*) che voi digiuniate in viaggio" ([404]). Il termine "*min*" [parte di] in questo *ḥadīṯ* è attestato nella versione di al-Buḫārī, poiché lo *ḥadīṯ* riportato da Muslim recita: "La pietà non (*laysa al-birr*)…", senza "*min*".

Il viaggio si chiama "*safar*" perché rivela (*yusfiru*) i tratti di carattere degli uomini ([405]), per la difficoltà e lo sforzo che esso comporta per coloro che sono ricchi ed agiati: che dire dei deboli? Colui a cui la sua opera svela Chi la compie, si mette in disparte dal Suo digiuno e lo lascia a Colui che lo compie, senza alcuna pretesa individuale, malgrado stia digiunando. Questo è il digiuno che non è macchiato da ipocrisia (*riyāʾ*), poiché "non fa parte della pietà", o "non è la pietà", che l'uomo pretenda di possedere ciò che sa che non gli appartiene. Si tratta di un'allusione esoterica: soffermati su di essa, poiché il discorso si farebbe lungo in questo capitolo!

404 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-36, Muslim, XII-92, Abū Dāʾūd, XIV-43, at-Tirmiḏī, VI-18, an-Nasāʾī, XXII-46 a 49, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

405 La stessa spiegazione viene fornita da Ibn ʿArabī nel "*Kitāb al-isfār ʿan natāʾiǧ al-asfār*", edito e tradotto da Denis Gril con il titolo di "*Le dévoilement des effets du voyage*", Editions de l'éclat, 1994, ove, a pag.19, precisa: "Il viaggio si chiama "*safar*" perché rivela (*yusfiru*) i tratti di carattere degli uomini, rendendo manifesti i tratti biasimevoli e lodevoli che ogni uomo cela in sé. Si dice anche : la donna ha svelato il suo viso (*safarat ʿan waǧhi-hā*) quando ella toglie il suo velo ed appare la sua bellezza o la sua bruttezza. Allah, l'Altissimo, ha detto, rivolgendosi agli arabi: "E per l'alba quando essa svela (*asfara*)" (Cor. LXXII-34), cioè agli sguardi ciò che essi scoprono".

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL NUMERO DI GIORNI IN CUI È OBBLIGATORIO IL DIGIUNO

Il numero dei giorni dell'obbligo riguardo al digiuno (*ṣawm*) ([406]) è di 226; il voto non è fissato e quindi lo contiamo a parte. Il massimo [dei giorni in cui si può digiunare] è un anno meno sei giorni, o meno tre giorni, per via di chi proibisce il digiuno dei tre giorni successivi alla Festa del sacrificio, oppure meno due giorni, e questo è ciò su cui tutti sono d'accordo: il giorno del sacrificio ed il giorno della rottura. Il minimo del voto di digiunare è un giorno solo e quindi, se consideri il minimo, dici 227 giorni. Ciò che supera questo numero non è obbligatorio (*wāǧib*). [Di questi 227 giorni] 60 sono [di espiazione] per chi ha un rapporto sessuale in Ramaḍān [mentre digiuna], 60 per chi vuole avere un rapporto sessuale dopo aver fatto un solenne giuramento di astensione (*ẓihār*), 60 per chi ha commesso un omicidio involontario, 30 per il digiuno di Ramaḍān, 3 come prezzo del riscatto (*fidāʾ*) [per chi ha commesso un'infrazione] durante il Pellegrinaggio, 3 per il giuramento [non rispettato], 10 per chi compie il *tamattuʿ* ([407]), ed al minimo uno per il voto: tra questi vi è ciò che è obbligatorio con libertà di scelta (*muḫayyar*) e che è strettamente definito nel tempo.

Sappi che se tra il digiuno e questi atti che lo rendono obbligatorio, o gli atti di cui esso è una compensazione, non vi fosse una correlazione, esso non potrebbe farne le veci, e questo vale per ogni digiuno che sia una espiazione (*kaffāra)*; per questo abbiamo detto "obbligatorio con libertà di scelta". Tra essi vi è ciò che rende lecito per il servitore ciò che gli era proibito [come nel caso del solenne giuramento di astensione], ciò che fa decadere il diritto di Allah nei suoi confronti e ciò che fa decadere il diritto di Allah ed il diritto di altri nei suoi confronti.

Mi è stato chiesto come fossi informato (*ʿurriftu*) di questi giorni e della loro obbligatorietà. Invero abbiamo affidato a te stesso il compito di

406 In questa sezione, Ibn ʿArabī non considera solo il digiuno (*ṣiyām*) del mese di Ramaḍān, ma somma tutti i giorni di digiuno (*ṣawm*) che possono diventare obbligatori nel corso di un anno per il verificarsi di alcune condizioni, che però raramente si accumulano nello stesso anno.

407 Cfr. la nota 366 di questa parte del testo.

ricavare queste correlazioni, e non sei tu solo, poiché a chiunque venga informato di esse tanto da conoscerle è proibito di farle conoscere, se è stato istruito su di esse per qualsiasi via. Questo mi impedisce di spiegare queste correlazioni. Attenersi agli ordini divini ed alle indicazioni dominicali, è obbligatorio per la Gente di questa Via.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELL'USO DEL NETTADENTI (*SIWĀK*) PER CHI DIGIUNA

È confermato nel *Ḥasān* ([408]) che ʿAmr ibn Rabīʿa ha detto: "Ho visto non so quante volte l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, usare il nettadenti ([409]) mentre digiunava" ([410]). C'è chi sostiene che ciò si applica a tutto il giorno, e questo è quanto affermo io. C'è chi ne biasima l'uso dopo mezzogiorno, e c'è chi lo disapprova perché vuole rispettare il regime (*ḥukm*) dell'alito cattivo (*ḫalūf*) [che è gradito ad Allah], ma la sua considerazione al riguardo è difettosa. È stato confermato dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che "il nettadenti purifica la bocca ed è gradito al Signore" ([411]); esso quindi è puro e purificatore, gradito al Signore, e pulisce i denti dal tartaro (*qalaḥ*) e dall'ingiallimento che si manifesta su di essi. Al-Barrāz ha riferito che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto ai suoi Compagni: "Perché venite da me mostrando il tartaro [o con i denti gialli]? Pulite [i denti]" ([412]), menzionando così la parte che compete alla vista, [mentre in altra sede] ha menzionato ciò che si manifesta dell'alito. Il nettadenti non rimuove l'alito cattivo, poiché esso dipende da una alterazione dello stomaco che il soffio rende manifesta. Chi sostiene questo punto di vista

408 Non sono riuscito ad identificare l'autore di questa raccolta di *ḥadīṯ*.

409 Il *siwāk* o *miswāk* e costituito da un pezzo di ramo o di radice di una pianta chiamata in arabo *arāk* (*salvadora persica*); poiché non assomiglia in forma né a uno stuzzicadenti né ad uno spazzolino ho preferito tradurre il termine con "nettadenti".

410 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-29, e da Ibn Ḥanbal.

411 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-27, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

412 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal, I-214.

[cioè biasima l'uso del nettadenti perché toglie l'alito cattivo] e colui che scambia un cammello per una cammella ([413]) sono allo stesso livello.

Poiché l'alito cattivo di colui che digiuna sarà più fragrante per Allah, l'Altissimo, nel Giorno della Resurrezione, del profumo del muschio, nel Giorno della Resurrezione il suo odore si trasformerà nel profumo del muschio e là non sarà più alito cattivo.

Non è stata riferita da parte del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, alcuna proibizione per chi digiuna di usare il nettadenti mentre sta digiunando, né una disapprovazione. Anzi, si tratta di una cosa che gli è raccomandata, e che è incoraggiata per lui senza restrizioni né di tempo, né di stato; si tratta quindi di qualcosa che è più vicino all'obbligo che alla raccomandazione, tra le cose che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha confermato.

Questa notificazione è di conforto per il cuore di colui che digiuna quando dalla sua bocca esce un alito che infastidisce chi siede vicino a lui, se non è credente. Quanto a colui che è ornato dalla fede, egli è lungi **[654]** dall'essere infastidito, perché fa parte della fede riconoscere il rango che ha presso Allah l'alito cattivo di chi digiuna. A volte l'uomo prova piacere, per il desiderio dell'anima, di ciò che colui che ha un giudizio sano ritiene ripugnante: che ne è dunque del credente quando sente ciò che il Signore gradisce? Senza dubbio ne gioisce. E per noi, secondo il gusto spirituale, il fatto che egli percepisca qui quell'alito cattivo come il profumo del muschio è un indice della sua fede.

Quando è stata trasmessa una simile notificazione riguardo all'eccellenza di questo profumo rispetto agli altri profumi, per la sollecitudine di Allah verso il servitore, il cuore di colui che digiuna è stato confortato ed è incoraggiato ad accrescere il digiuno. Egli sa che gli Angeli e gli Uomini di Allah non sono infastiditi in sua compagnia dal cattivo alito della sua bocca, in quanto "gli Angeli sono infastiditi da ciò che infastidisce i figli di Adamo", come è stato riportato riguardo all'odore dell'aglio e simili ([414]), e non riguardo al cattivo alito della bocca di chi digiuna.

413 Si tratta della versione araba della nostra espressione "prendere lucciole per lanterne".

414 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, V-72 e 74, an-Nasā'ī, e da Ibn Ḥanbal.

Se colui che digiuna usa il nettadenti, ha un rango più elevato di chi non lo usa, in qualsiasi momento, poiché egli fa un'opera aggiuntiva che è gradita ad Allah, cioè [l'uso del] nettadenti.

Sappi che l'alito cattivo non appartiene all'uomo, ma è una realtà prodotta dalla natura, per la putrefazione che ha luogo nello stomaco (*maʿda)* di ciò che resta dell'eccesso degli alimenti e che non viene coperta da nuovo cibo di buon odore: il soffio esce dal cuore e passa attraverso lo stomaco ed espelle in modo sensibile ciò di buono o di cattivo su cui passa.

Come l'angelo lo sente in modo intellegibile, [conformemente al detto:] "quando il servitore profferisce una menzogna, l'Angelo si allontana da lui di trenta miglia per il fetore di ciò che apporta" ([415]), la Gente dei Profumi (*ahl ar-rawāʾiḥ*) sente quel fetore da parte del bugiardo per mezzo della percezione olfattiva. Se si tratta di un giudice, ed egli appartiene alla Gente di [questa] stazione spirituale ed ha questo stato, e gli viene testimoniata [in questo modo] una menzogna nel corso di un processo, egli non deve formulare il giudizio in base a ciò che gli è stato fatto contemplare, e se giudica in base ad esso è reo di fronte ad Allah. Questa è una questione di immensa utilità per la Gente dei gusti spirituali. Il giudice, anche se non giudica in base alla sua scienza, non può assolutamente contraddire la sua scienza: questo per le questioni di beni materiali (*amwāl*). Quando poi si tratta di uomini, non deve formulare il giudizio su colui che è sotto giudizio per un altro motivo, che non ho bisogno di spiegare.

Poiché il digiuno è la causa dell'alito cattivo, ed il digiuno appartiene ad Allah, è necessario che il credente sopporti l'alito cattivo che sente [venire] dalla bocca di chi digiuna, ed Allah, l'Altissimo, ha tenuto in considerazione colui che sente quello, perché ha ordinato a chi digiuna di affrettare la rottura e di ritardare il pasto prima dell'alba, per far cessare il [cattivo] odore a causa di coloro che sono con lui; ed ha stabilito per lui una gioia naturale per mezzo della sua rottura.

Un'altra trasposizione, alternativa. Colui che digiuna ha ricevuto l'ordine di affrettare la rottura e di ritardare il pasto prima dell'alba

415 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XXV-46.

affinché il colloquio [con Allah] (*munāǧa)* in queste due *ṣalāt* sia con un alito buono, perché il tempo del digiuno è finito ed il suo alito cattivo dopo la fine del tempo del digiuno non è l'alito cattivo di chi digiuna, che sussiste fintanto che digiuna. Invero Allah, in questa notificazione che ha trasmesso l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto che: "l'eccellenza (*ṭīb*) (416) presso Allah dell'alito cattivo della bocca di chi digiuna" (417) si attualizzerà nel Giorno della Resurrezione, se capita a colui che digiuna di non farlo cessare [durante il digiuno]. Se dunque lo fa cessare con il nettadenti o per mezzo di qualcosa che non rompa il suo digiuno, ciò è più puro ed eccellente (*aṭyab*), e così si trasferisce da un'eccellenza (*ṭīb*) ad un'[altra] eccellenza e soddisfa Allah. L'alito cattivo non ha effetto sul digiuno.

È stato tramandato che "Allah è più degno che ci si abbellisca per Lui" (418), e del farsi bello fa parte far sì che gli odori siano gradevoli e far cessare ciò che in essi è sgradevole. "Invero Allah è Bello ed ama la Bellezza" (419): ogni cosa ha una bellezza che è correlata ad essa ed implicita in essa, tra le cose di cui gioisce colui che percepisce per mezzo di quella stessa percezione; l'udito, la vista, l'olfatto, il gusto ed il tatto in ciò che è udito, visto, odorato, mangiato o toccato. Inoltre è stato riferito che: "Una *ṣalāt* fatta con un nettadenti (*bi siwāk*) (420) è migliore di settanta *ṣalāt* fatte senza nettadenti (*bi-gayri siwāk*)" (421). Dal punto di vista dell'allusione esoterica (*išāra)*, "altro che te (*siwā-ka*)" (422) è il tuo

416 Il termine arabo "*ṭīb*" significa sia "squisitezza" ed "eccellenza", che "profumo": si potrebbe rendere in questo caso come "profumo gradevole".

417 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-2 e 9, LXXVII-78, Muslim, XIII-162 a 164, at-Tirmiḏī, VI-54, an-Nasāʾī, XXII-41 a 43, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

418 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

419 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, I-147, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

420 Cioè dopo essersi puliti i denti.

421 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal, XI-272.

422 Questo genere di spiegazione di una parola, non così raro nell'opera di Ibn ʿArabī, ricorda il *nirukta* della tradizione indù, riguardo a cui René Guénon scriveva: "Cette explication du mot *Purusha* ne doit sans doute pas être regardée comme une dérivation étymologique; elle relève du *Nirukta* c'est-à-dire d'une interprétation qui se base principalement sur la valeur symbolique des éléments dont les mots sont composés, et ce mode d'explication, généralement incompris des orientalistes, est assez comparable à celui qui se rencontre dans la Qabbala hébraïque; il n'était même pas entièrement

Signore, poiché chi è "simile a te" non è "altro che te", ma è identico a te (*ʿaynu-ka*). La *ṣalāt* che tu compi per mezzo del tuo Signore (*bi rabbi-ka*) è dunque più eccellente di quella che compi per te stesso (*bi nafsi-ka*) ([423]). Il Profeta ha alluso alla [preposizione] "altro (*siwā*)" ed il settanta è un'allusione alla considerazione della durata prevalente della vita dell'uomo. I settupli sono spesso considerati dal Legislatore riguardo agli elementi ed ai composti.

Quanto all'interpretazione exoterica di questo *ḥadīṯ*, esso indica la riunione di due purificazioni: l'abluzione ed il nettadenti. Ciò che si intende qui per l'abluzione è lo sciacquarsi la bocca, ed esso per noi fa parte degli obblighi dell'abluzione, conformemente alla *Sunna*. La bocca è la sede del colloquio e la *ṣalāt* è una conversazione (*muḥādaṯa)* con Allah di giorno, una conversazione notturna (*musāmara)* di notte, una designazione segreta – cioè una comunicazione in segreto – ed una trasmissione (*tablīg*) fatta pubblicamente a chi sta in piedi, a chi è seduto ed a chi è adagiato su un fianco. Se dunque partecipi al mondo dell'allusione esoterica e fai la *ṣalāt* per mezzo di "altri che te (*siwā-ka*)", non fare la *ṣalāt* per mezzo di Lui se non da parte del Suo Nome "il Glorificatissimo (*subbūḥ*), il Santissimo (*quddūs*)", poiché il Santissimo implica la pulizia dei denti (*tasawwuk*).

Abbiamo distinto nella trasposizione tra l'allusione e l'attuazione (*taḥqīq*), affinché chi non ha conoscenza delle dottrine della Gente di Allah non si immagini che essi gettano da parte gli aspetti esteriori, e

inconnu des Grecs, et l'on peut en trouver des exemples dans le *Cratyle* de Platon" («*L'homme et son devenir selon le Vêdânta*», pag. 47, nota 1)

423 Nel Cap. 69 [I 468.12] Ibn ʿArabī precisa: "Il nettadenti è ogni cosa che purifica la lingua del cuore e che viene dalla recitazione (*ḏikr*) coranica, poiché essa è la purificazione più perfetta, e tutto ciò che comporta la soddisfazione di Allah. […] L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto che "il nettadenti purifica la bocca ed è gradito al Signore" e che il nettadenti toglie i veli tra Allah ed il Suo servitore, sì che egli Lo contempla. Esso comporta quindi due immensi effetti: la purificazione e la soddisfazione di Allah. È a questo significato che allude l'espressione "*ḫayr*" nel suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Una *ṣalāt* fatta con un nettadenti è migliore (*ḫayr*) di settanta *ṣalāt* fatte senza nettadenti". Il termine *siwāk* contiene una allusione a coloro che fanno la *ṣalāt* per mezzo del loro Signore e non per mezzo di loro stessi. È stato inoltre tramandato che Allah ha settanta veli: collega ciò che ti ho menzionato con queste notificazioni e vedrai delle cose straordinarie".

quindi li annoveri tra gli "esoteristi (*al-bāṭiniyya)*": lungi da loro quello! Al contrario, essi sostengono i due aspetti [quello esteriore e quello interiore]. Il nostro Maestro Abū Madyan biasimava chi si attaccava esclusivamente ad uno dei due aspetti, e diceva: "Colui che riunisce i due aspetti (*ṭarafān*) è il perfetto nella *Sunna* e nella conoscenza".

La condivisione (*ištirāk*) ha luogo nella sua espressione, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "con un nettadenti (*bi-siwāk*)". La lettera "*kāf*" in "*siwāk*" è radicale (*aṣliyya)* nell'annessione (*iḍāfa)*, cioè fa parte della stessa parola, mentre nell'eccezione (*istiṯnā'*) [cioè nel significato di "altro che te (*siwā-ka*)"] è una particella in stato costrutto (*muḍāf*), non una lettera radicale. Chi la considera sotto l'aspetto dell'attuazione considera la sua connessione con la persona a cui si parla [cioè la seconda persona: tu] come una cosa sola e quindi la fa diventare radicale nell'annessione, come se fosse una parola sola, e considera la composizione (*tarkīb*) riguardo ad essa alla stessa stregua con cui considera la composizione delle lettere nella parola [singola, cioè "*siwāk*"]: quindi non è ammissibile l'esistenza di una annessione simile a questo discorso se non per la "*kāf*" dello stato costrutto, così come non è ammissibile il nome "*as-siwāk*" senza "*kāf*". Osserva quanto è sottile la considerazione della Gente di Allah Se ciò derivasse da una riflessione razionale, essi, per tale motivo, sarebbero più eccellenti degli altri; che dire di chi "non parla per la passione: si tratta solo di una rivelazione che ha ricevuto, che gli ha insegnato colui che è intenso nelle forze" (Cor. LIII-3 a 5)?. "Invero Allah è Colui che nutre – e la scienza è il nutrimento degli spiriti – il Forte, lo Stabile" (Cor. LI-58). **[655]**

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DI CHI DÀ A COLUI CHE DIGIUNA QUALCOSA CON CUI ROMPERE

È stata trasmessa la notificazione, riportata da at-Tirmiḏī, secondo la quale Zayd ibn Ḫālid al-Ǧuhanī ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Colui che dà a chi digiuna qualcosa con cui rompere avrà la sua stessa ricompensa,

senza che nulla venga tolto della ricompensa per colui che digiuna" ([424]), ed [at-Tirmiḏī] ha commentato al riguardo che si tratta di uno *ḥadīṯ* sano. Quindi colui che digiuna ha una ricompensa per la sua rottura, come ne ha una per il suo digiuno, mentre chi lo aiuta a rompere ha la ricompensa della sua rottura, non quella del suo digiuno. Comprendi dunque!

Da questa notificazione abbiamo appreso che la rottura fa parte del completamento del digiuno e che colui che aiuta una persona a compiere un'opera è accomunata con lui nel bene che quell'opera comporta, comunanza che non implica una diminuzione [come nel caso di una condivisione], bensì ognuno dei due [soci] ha la ricompensa completa, come è stato riferito nello *ḥadīṯ*: "Chi stabilisce una buona regola […]" ([425]). Il Legislatore ha quindi istituito la rottura come completamento del digiuno, ed essa ne è parte integrante.

Chiunque si addossa una parte della cosa le cui parti sono correlate, ottiene il bene di quella cosa, anche se non ha attualizzato o non è qualificato da quella cosa nella sua interezza, come invece ne è caratterizzato il suo possessore. Analogamente chi è caratterizzato da una delle parti della Profezia ha la ricompensa di colui a cui la Profezia è stata confermata in toto e ne ha ottenuto l'eccellenza, senza essersene rivestito completamente. Egli non è un Profeta e per questo è stato riferito che: "Nel Giorno della Resurrezione arriveranno degli uomini che non sono Profeti, ma che saranno invidiati dai Profeti" ([426]). I Profeti hanno ottenuto questa eccellenza mediante i carichi e le difficoltà che la Profezia comporta, mentre costoro ne sono rivestiti e caratterizzati in virtù di una sola o di più parti di essa; ora, è possibile che questa parte non comporti difficoltà e malgrado ciò, in virtù di essa, ottengono il rango di eccellenza di coloro che ne sono rivestiti completamente. Come nel caso del povero e del ricco, quando il primo desidera compiere un'opera di bene e vede che il ricco o il sapiente compie ciò che al povero non è possibile fare: essi saranno uguali nella ricompensa, anche se non sono accomunati che nell'intenzione *(niyya)*. [Peraltro] colui che ha solo

424 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-82, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

425 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XII-69, XLVII-15, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, ad-Dārimī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

426 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XXXIV-23, e da Ibn Ḥanbal.

l'intenzione [cioè il povero] ha in più, rispetto al ricco, la mancanza del calcolo e del problema [riguardo alla ricchezza]: come spenderla e come guadagnarla.

Costoro sono quelli che i Profeti invidieranno in quella stazione, ma ciò avverrà nella sosta della Resurrezione, non nel Paradiso, e corrisponde al Suo detto, l'Altissimo: "Il più grande terrore non li affliggerà" (Cor. XXI-103), poiché gli Inviati avranno timore per le loro genti, non per loro stessi, mentre i credenti avranno timore per loro stessi per gli atti di opposizione commessi. Costoro non hanno seguaci per cui temere [non essendo Profeti] e non hanno commesso atti di opposizione che comportino il timore, e quindi il più grande terrore non li affliggerà. Così sarà per i Profeti: ogni Profeta avrà la ricompensa della comunità a cui è stato inviato, sia che essi abbiano creduto o non abbiano creduto, poiché l'intenzione di ogni Profeta è che essi credano, e quindi saranno tutti uguali nella ricompensa per la loro aspettativa. Ognuno di loro si distinguerà dagli altri, nella sosta, per i suoi seguaci: il Profeta verrà insieme alla gran maggioranza [della sua comunità], e poi di meno, e meno ancora, finché verrà un Profeta con due soli uomini, poi con un solo uomo ed infine verrà il Profeta senza che nessuno sarà con lui. Tutti saranno uguali nella ricompensa della trasmissione [del messaggio] e delle loro aspirazioni.

Colui che dà qualcosa con cui rompere a chi digiuna è caratterizzato da un Attributo divino, che è il Suo Nome "Colui che fende (*al-fāṭir*)". Invero Allah fa rompere il digiuno a chi digiuna con il tramonto del Sole, sia che egli mangi, sia che non mangi, che beva o che non beva: il servitore comunque rompe il digiuno per Legge ed il tramonto del Sole gli fa togliere l'abito del digiuno ([427]). Costui invece lo fa rompere dandogli da mangiare e quando attualizza questo grado è caratterizzato da ciò che appartiene ad Allah, così come colui che digiuna è rivestito nel suo digiuno con ciò che appartiene ad Allah, cioè la trascendenza (*tanzīh*) dal cibo, dalla bevanda, dalla compagnia e da ogni caratteristica che invalida il digiuno.

427 Conformemente allo *ḥadīt*: "Quando il Sole tramonta da questo lato e la notte viene da quest'altro lato, colui che digiuna ha rotto", riportato da al-Buḫārī, XXX-33, 43-45, LXVIII-24, Muslim, XIII-52 a 54, Abū Dā'ūd, XIV-19, e da Ibn Ḥanbal. Cfr. pag. 135 della presente traduzione.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL DIGIUNO DELL'OSPITE

At-Tirmiḏī ha riferito che ʿĀ'iša ha riportato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi si ferma come ospite da una gente non digiuni per obbedienza volontaria senza la loro autorizzazione" (428). Noi sappiamo che i Sūfī sono gli ospiti di Allah, poiché essi viaggiano lontano dalle sorti (*ḥuzūz*) delle loro anime e di tutti gli esseri, preferendo il Lato divino e quindi prendono dimora presso di Lui e non compiono opera senza l'autorizzazione di Colui presso cui dimorano, cioè Allah. Essi non prendono un'iniziativa, non si fermano e non si muovono se non per un ordine divino. Chi non ha questa qualifica, cammina (*yamšī*) nella Via, passando attraverso le sorgenti (*manāhil*) della sua anima finché arriva al suo signore, ed allora diventa veramente un ospite. E se si ferma presso di Lui e non ritorna (429), fa parte della Gente [(*ahl*), anche: famiglia], poiché "la Gente del Corano – che è la riunione (*ǧamʿ*) con Lui, l'Altissimo – è la Gente di Allah e la Sua élite" (430).

Aneddoto. Il nostro Maestro Abū Madyan, in Occidente, aveva abbandonato la sua professione e sedeva con Allah, dipendendo da ciò che Allah avrebbe aperto per lui. Egli era su una strana via con Allah in questo sedersi (*ǧulūs*), poiché non rifiutava nulla di quanto gli veniva dato [tramite Lui], così come l'Imām ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlī. Sennonché ʿAbd al-Qādir era più energico (*anhaḍ*) nel dominio esteriore, a causa di ciò che gli conferiva la nobiltà (*šaraf*) [della sua funzione iniziatica] (431). Gli venne chiesto: "O Abū Madyan, perché non lavori, o perché non parli del lavoro?", ed egli rispose: "Ma io parlo di esso!", ed allora gli venne chiesto: "Perché non eserciti una professione?". Egli rispose: "Secondo voi, quando l'ospite arriva presso una gente e decide di restare, per quanto tempo è obbligatorio offrirgli ospitalità?", ed essi

428 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-70, e da Ibn Māǧa.

429 Cfr. la traduzione del Cap. 45, pubblicata nel N° 307, Aprile-Maggio 1953, di *Etudes Traditionnelles*.

430 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Ḥanbal.

431 Nel Cap. 177 [II 308.7], Ibn ʿArabī precisa che ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī aveva ricevuto il governo (*taḥakkum*) del mondo, cioè il Califfato, e lo esercitava effettivamente.

risposero: "Tre giorni" ([432]), al che egli proseguì: "E dopo i tre giorni?", ed essi risposero: "Si mette a lavorare e non rimane [ospite] presso di loro per non costringerli". Il Maestro disse allora: "Allah è più grande. Trattateci con giustizia! Noi [del gruppo dei Ṣūfī] siamo gli ospiti del nostro Signore, sia benedetto, l'Altissimo. Abbiamo preso dimora presso di Lui nella Sua Presenza con l'intenzione di restare presso di Lui per sempre. L'ospitalità è obbligatoria ed Egli, l'Altissimo, non ha indicato al Suo servitore un nobile tratto di carattere senza che Egli fosse più degno di esserne caratterizzato: [si o no?]". Essi risposero: "Certo che si!", ed egli continuò: "[Quanto a] i giorni del nostro Signore, come Egli ha detto: "Ogni giorno è come mille anni di quelli che voi computate" (Cor. XXII-47), e quindi la Sua ospitalità è commisurata ai Suoi giorni. Quindi se restassimo presso di Lui tremila anni ed essi passassero, noi non lavoreremmo: perché quindi **[656]** argomentate contro di noi? Noi moriremo e questo mondo finirà e rimarrà per noi un residuo presso di Lui, l'Altissimo, della ospitalità verso di noi". ([433]). L'obiettore ammirò

432 Cfr. lo *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXVIII-31 e 85, Ibn Māǧa, e da Mālik.

433 Nel Cap. 560 [IV 485.22] Ibn ʿArabī riporta lo stesso episodio precisando: "È tuo dovere trattare con riguardo l'ospite, poiché è stato tramandato che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi crede in Allah e nel Giorno del Giudizio tratti con riguardo il suo ospite". Se l'ospite è uno che rimane, allora tre giorni costituiscono il suo diritto su di te e ciò che oltrepassa questo periodo è un'elemosina (*ṣadaqa)*; se invece è un passante, allora ciò che gli è dovuto è la provvista (*ǧa'iza)* per un giorno ed una notte. A proposito di questa questione vi è un episodio della vita del nostro Maestro Abū Madyan che è sorprendente. Egli, Allah sia soddisfatto di lui, stava parlando della rinuncia ai mezzi di sussistenza per mezzo dei quali gli uomini vivono, rinuncia della quale era saldamente convinto, e stava esortando gli uomini alla sua stazione spirituale e ad occuparsi della cosa più importante (*ahamm*), e ciò che è più importante fa parte degli atti di adorazione di Allah. Gli venne obiettato a questo proposito, cioè riguardo alla rinuncia ai mezzi ed al mangiare di ciò che si guadagna, che quest'ultimo è meglio che mangiare senza esserselo guadagnato, ed egli, Allah sia soddisfatto di lui, rispose: "Non sapete che quando l'ospite si ferma da una gente è necessaria, come norma vincolante per loro, una permanenza, per il suo diritto, di tre giorni se si tratta di uno che resta?". Essi risposero affermativamente. "E se l'ospite in questi giorni mangiasse di ciò che si è guadagnato, ciò non costituirebbe un'ignominia per la gente da cui si è fermato?". Essi risposero: "Certamente!". "Ora, la Gente di Allah si allontana dalle creature ed essi prendono alloggio presso Allah come Suoi ospiti e sono ospiti di Allah per tre giorni; un giorno per il tuo Signore è come mille anni di quelli nostri e noi riceviamo la Sua ospitalità nella misura dei Suoi giorni e quindi si tratta per noi di tre giorni interi dei giorni di Colui presso cui prendiamo alloggio. Noi non esercitiamo un mestiere e non mangiamo di ciò che abbiamo guadagnato: è a questo riguardo che si rivolge il vostro

quella [risposta] da parte sua. Osserva in questo momento [(*nafas*), lett.: soffio] se tu sei uno di loro.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL COMPRENDERE (*ISTĪʿĀB*) NEL DIGIUNO [TUTTI] I SETTE GIORNI [DELLA SETTIMANA]

È stata riportata la notificazione che ha riferito at-Tirmiḏī da parte di ʿĀ'iša, secondo la quale ella ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, digiunava in un mese di Sabato, Domenica e Lunedì e nell'altro mese di Martedì, Mercoledì e Giovedì" ([434]), [da cui] apprendiamo che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, voleva che si indossasse l'abito dell'atto di adorazione del digiuno (*ṣawm*) in ogni giorno della settimana, o per mezzo del digiuno [(*ṣiyām*) obbligatorio] del giorno, o per riconoscenza da parte del servitore verso quel giorno [con un digiuno di obbedienza volontaria].

Invero i giorni si vantano (*yaftaḫiru*) l'uno con l'altro degli atti di avvicinamento ad Allah che il servitore fa accadere in essi, in quanto essi sono un contenitore (*ẓarf*) [temporale] per lui. Quindi il servitore pio desidera compiere in ognuno dei giorni della settimana, dei mesi e degli anni, tutte le opere di bene che è in grado di fare, in modo che ogni giorno lo lodi, lo abbellisca presso Allah e testimoni per lui. E se non riesce in un solo giorno a fare l'insieme di tutte le opere buone allora fa ciò che è in grado di fare e quando [quel giorno] si ripresenta a lui la settimana successiva, fa ciò che gli era mancato nella settimana precedente, sì da adempiere in esso tutte le opere di bene che è in grado di fare. E così per i giorni dei mesi e per i giorni degli anni.

Sappi che i giorni dei mesi si distribuiscono in ranghi di eccellenza (*tatafāḍalu*) conformemente a ciò che viene connesso con essi, così come le ore del giorno e della notte si distribuiscono in ranghi di eccellenza

rimprovero ed il portare un simile argomento contro di noi". Osserva, fratello mio, quanto è bella la considerazione di questo Maestro e quanto è grande la sua conformità alla Sunna: certo Allah ha illuminato il cuore di questo Maestro."

434 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-44.

in base a ciò che viene connesso con essi; e la notte prende delle ore del giorno ed il giorno prende delle ore della notte. Il calcolo del tempo (*tawqīt*) dipende dal movimento del giorno, che include la notte ed il dì. Analogamente i giorni dei mesi vengono determinati dal percorso degli [astri] brillanti (*ad-darārī*) nelle mansioni (*manāzil*) della Sfera suprema (*al-falak al-aqṣā*) ([435]), non nelle stelle fisse che si chiamano comunemente "mansioni" [cioè dal percorso dei segni, non delle costellazioni]. La Luna ha dei giorni noti, legati al percorso della sua sfera, Mercurio ha altri giorni, e così di seguito per Venere, per il Sole, per Marte, per Giove e per Saturno. È necessario che il servitore tenga in considerazione tutto questo nelle sue opere, perché la durata della vita che gli è assegnata è di norma tale da bastare a quello, in quanto il più grande di questi mesi [planetari] non è superiore a circa trent'anni, non di più.

Quanto ai mesi delle stelle fisse nel loro percorso nella Sfera dei segni zodiacali (*burūǧ*) ([436]), non c'è bisogno che il servitore se ne occupi, in

435 Nel Cap. 69 [I 387.35] Ibn ʿArabī precisa: "Quando Allah creò la sfera senza stelle (*al-falak al-aṭlas*) ed essa si mise a girare, non venne determinato il giorno (*yawm*), e non apparve in quella sfera alcuna determinazione (*ʿayn*). Essa era simile all'acqua del boccale quando non è ancora nel boccale, ma nel fiume [cioè la sua esistenza "separata" come acqua del boccale è solo virtuale e supposta]. Quando Allah la suddivise in dodici porzioni virtuali (*furūḍ*), e venne stabilito un tempo determinato, chiamò quelle porzioni "segni zodiacali" (*burūǧ*) di quella sfera. Ciò corrisponde al Suo detto: "Ed il Cielo", [chiamato così] per la sua altezza sopra di noi, "dotato di segni zodiacali" (Cor. LXVII-1) ed essi sono queste porzioni virtuali che determinano il tempo (*muwaqqita).* Una figura (*šaḫs*) [non umana] si pose, ferma, al centro intorno a cui girava questa sfera, ed a questa persona venne data una vista per mezzo della quale riconobbe quelle porzioni virtuali grazie a dei marchi distintivi (*ʿalāmāt*) che furono posti per lei in esse. Grazie a questi marchi distintivi, posti come segni di riconoscimento di esse, essa poté distinguere l'una dall'altra queste porzioni e pose il suo occhio su una di esse, cioè sul marchio distintivo che la individuava. Poi la sfera ruotò insieme a questo marchio, "inciso" (*mafrūḍ*) [sulla sfera], su cui questo osservatore aveva posto l'occhio, fino a che esso divenne nascosto per lui; ed egli continuò a stare fermo al suo posto, finché quel marchio divenne nuovamente visibile per lui. A quel punto l'osservatore seppe che la sfera aveva fatto una rotazione completa, relativamente a questo osservatore, non relativamente alla sfera, e noi chiamammo quel ciclo (*dawra)* "giorno" (*yawm*)."

436 Il termine "*burūǧ*" è il plurale del sostantivo "*burǧ*", che deriva dal verbo "*baraǧa*", essere apparente, elevato. Il significato originario di "*burǧ*" è torre, angolo di una fortezza, fortezza, ed anche forza; tale nome è stato poi applicato ai "segni" zodiacali, che sono come le fortezze o le torri del Cielo. Secondo quanto precisa Ibn ʿArabī [Capitoli 7 (I 122.16), 60 (I 293.27), 198, sez. XIX (II 437.28 e 438.29) e XX (II 440.3) e 371 (III 423, in figura)] la Sfera delle "torri" è una sfera senza stelle e pertanto le

quanto le durate della vita umana sono di gran lunga inferiori a quei periodi ciclici. Tuttavia questi mesi hanno giurisdizione (*ḥukm*) sulla Gente della Gehenna, così come i movimenti degli astri brillanti [cioè dei pianeti] hanno giurisdizione su coloro che si trovano nel grado più basso del Fuoco infernale, cioè in particolare gli ipocriti. Quanto agli esoteristi (*al-bāṭiniyya)* essi non dimorano nel grado più basso, bensì in quello più elevato della Gehenna. I miscredenti infine dimorano i tutti i posti della Gehenna. ([437])

Quanto alla Gente dei Paradisi, ciò che ruota intorno a loro è la Sfera dello Zodiaco [cioè la Sfera senza stelle (*al-falak al-aṭlas*)], che non passa attraverso nulla, e quindi il suo movimento è incessante per l'osservatore, poiché l'osservatore non lo coglie [non essendoci punti di riferimento]: esso è simile in tutte le sue parti e per questo la Felicità non ha fine. In questo modo si manifesta la perpetuità (*ḫulūd*) continua nella beatitudine permanente, senza fine. Il regime del Fuoco infernale non è uguale al regime della Gente della beatitudine, poiché ciò che ruota intorno a loro [ai dannati] è la Sfera delle mansioni e gli astri brillanti e queste sfere percorrono una Sfera di estensione indefinita. Per questo si spera per loro che il castigo non sia perpetuo, malgrado la dimora del Fuoco infernale sia una dimora di sofferenza. Il castigo è un regime aggiuntivo al fatto che esso sia una dimora; noi sappiamo che i suoi custodi sono in una beatitudine permanente fintanto che stanno lì per castigare, malgrado essi non escano dal Fuoco perché sono stati creati per esso, ed esso è duraturo e colui che vi dimora è duraturo essendo stato creato per esso.

Realizza ciò con cui abbiamo concluso questo [discorso sul] digiuno, riguardo alla precedenza della Misericordia ed alla Sua prevalenza

"torri" vanno identificate ai segni zodiacali, non alle costellazioni corrispondenti, che si situerebbero invece nel Cielo delle stelle fisse o Cielo delle mansioni (*manāzil*) lunari. A causa del fenomeno della precessione degli equinozi l'originaria corrispondenza tra segni e costellazioni viene gradualmente a mancare: attualmente il Sole si trova nel segno dell'Ariete quando è nella costellazione dei Pesci.

437 Va ricordato che per Ibn ʿArabī la Gehenna è posta sotto il Cielo delle stelle fisse, includendo quindi anche le sfere planetarie, mentre i Paradisi sono "situati" tra il Cielo senza stelle ed il Cielo delle stelle fisse, che costituisce così il "separatore" tra le due dimore.

sull'Attributo della Collera ([438]). Allah è troppo Maestoso ed Elevato perché non Si manifesti in ogni dimora. Ed Egli, l'Altissimo, è il Bene puro in cui non c'è alcun male, ed è l'Esistenza (*wuǧūd*) a cui non si contrappone alcuna non-esistenza. L'Esistenza è una misericordia assoluta nel Mondo (*kawn*), mentre il castigo è qualcosa di accidentale, conseguente a delle faccende che capitano e che sono accidentali, e quindi è qualcosa di accidentale per un accidente, e le realtà accidentali non sono caratterizzate dalla permanenza, poiché se lo fossero non sarebbero accidentali, e ciò che non è accidentale non accade. Per questo è debole l'affermazione della perpetuità del castigo. La Misericordia abbracciò Adamo nella sua integralità ed egli era portatore in potenza di tutti i suoi figli; quindi la misericordia comprende tutti, perché non c'è restrizione (*taḥǧīr*) e non è appropriato dire che Adamo ha ricevuto la Misericordia se in lui c'è chi non riceve la Misericordia. Il Vero ha detto: "È tornato su di lui [accettando il suo pentimento] e lo ha guidato" (Cor. II-122), cioè è tornato su di lui con la Misericordia, ed ha spiegato a lui che tornava su di lui con essa e quindi lo comprendeva [integralmente]. La lode spetta ad Allah, ed Allah è presso la buona opinione che ha di Lui il Suo servitore.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA VEGLIA (*QIYĀM*) IN RAMAḌĀN

Non c'è Nome divino che abbia autorità nel mese di Ramaḍān se non il Nome divino "Ramaḍān" ed il Nome "Colui che fende (*fāṭir*) i Cieli e la Terra" (Cor. VI-14, XII-101, XIV-10), e tale autorità riguarda ogni servitore, che si tratti di colui a cui si impone il digiuno di Ramaḍān oppure di colui a cui si impone solo "un numero di altri giorni [equivalenti]" (Cor. II-185), e ciò per ogni atto di adorazione che il servitore compia in esso. Tra l'insieme degli atti pii vi è la veglia della notte per il colloquio intimo (*munāǧa)* con "Ramaḍān", sia benedetto l'Altissimo, talvolta mediante lo svelamento (*kašf*), se fa il digiuno ininterrotto, e talvolta dietro il velo del Nome "Colui che fende". Invero

438 Conformemente allo *ḥadīṯ qudsī*: "La Mia Misericordia precede [o predomina sul] la Mia Collera", riportato da al-Buḫārī, LIX-1, XCVII-15, 22, 28, 55, Muslim, XLV-14 a 16, at-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

i Nomi divini si velano l'un l'altro, ed anche se ad ognuno di quelli che velano [(*al-ḥāǧibūn*): i Ciambellani] e di quelli che sono velati spetta l'autorità del momento, alcuni di essi sono più degni di altri di essere velati, e ciò vale in tutti gli stati della manifestazione.

Abū Aḥmad ibn ʿAdī al-Ǧurǧānī ha riferito il racconto di ʿAmr ibn Abī ʿAmr, da parte di **[657]** al-Muṭṭalib, secondo il quale ʿĀ'iša ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando incominciava Ramaḍān stringeva il suo manto (*mi'zar*) e non tornava al suo giaciglio finché non finiva Ramaḍān" ([439]). Muslim ha riferito anche che ella ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando iniziavano i dieci – cioè gli ultimi dieci giorni di Ramaḍān – vegliava la notte e teneva sveglia la sua famiglia, si applicava con zelo [ai riti] e stringeva il suo manto" ([440]).

La veglia della notte sta a indicare la *ṣalāt* fatta durante essa e questo è ciò che si intende per veglia della notte nella lingua della Legge ([441]). Gli uomini sono in colloquio con il Vero [nelle notti di Ramaḍān] secondo due modalità:c'è chi è in colloquio con Lui per mezzo del Nome "Colui che trattiene (*al-mumsik*)", ed esso è anche uno dei Ciambellani del Nome "Ramaḍān", e chi è in colloquio con Lui per mezzo del Nome

439 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

440 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXXII-5, Muslim, XIV-7, Abū Dā'ūd, VI-1, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

441 Nel Cap. 69 [I 495.33] Ibn ʿArabī precisa: "È stabilito che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi veglia in Ramaḍān con fede e cercando la ricompensa [di Allah] verrà perdonato dei suoi peccati passati". Essa [cioè la veglia del mese di Ramaḍān] è raccomandata in esso, ed è chiamata "[la *ṣalāt* del] le ricreazioni (*tarāwīḥ*)" ed "il fare a coppie (*iṣfāʿ*)", poiché la sua *ṣalāt* è a due a due. Vi è divergenza riguardo al numero delle sue *rakaʿāt* che gli uomini fanno in Ramaḍān, e riguardo a quale di essi sia preferibile, in quanto non c'è un testo scritturale che lo affermi. Alcuni preferiscono fare 20 *rakʿat*, escluso il *witr*, altri prediligono 36 *rakʿat* con il *witr* di tre *rakʿat*, e questo è l'ordine antico a cui ci si atteneva nei primi tempi. Ciò che sostengo al riguardo è che non c'è un tempo definito (*tawqīt*), e se vi fosse sarebbe necessario seguire l'esempio, e l'esempio da seguire è quello dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la sua *ṣalāt* e la Pace. È stabilito che egli, che Allah faccia scendere su di lui la sua *ṣalāt* e la Pace, non faceva più di 13 *rakʿat*, incluso il *witr*, né in Ramaḍān, né in altri mesi, sennonché egli le prolungava e le abbelliva. Questo è ciò che prediligo, in modo da riunire la veglia di Ramaḍān con l'imitazione dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la sua *ṣalāt* e la Pace. L'Altissimo ha detto: "Voi avete nell'Inviato di Allah un esempio eccellente" (Cor. XXXIII-21)."

"Colui che fende", ed anch'esso è uno dei Suoi Ciambellani. Gli uomini si differenziano nei loro stati.

Se non fosse per la competizione (muzāḥama) *del Misericordioso con le mie opere,*

i miei modi di essere (akwān) *non avrebbero rivaleggiato con Lui nella generazione* (takwīn).

Egli dice: "Sii (kun)*!" e l'attualizzazione dell'essere* (kawn) *non ci appartiene,*

ed Egli non ha secondo nell'Esistenza dell'essere contingente (kawn).

Egli dice: "Digiuna!" e quando noi digiuniamo ci dice:

"Questo digiuno appartiene a Me! Dove sono dunque le Mie entità (aʿyān)*?"*

Se tu dici a Me: "Perché Mi sono rivolto a voi con ciò che appartiene a Me",

Io ho una testimonianza essenziale, nell'imposizione legale: le Mie orecchie (āḏānī).

Mi sono fatto sentire, poi dopo l'ascolto, Mi hai negato.

Il digiuno appartiene a Me e voi nella Legge avete due parti (qismān).

Se Mi hai negato da esso allora la vostra opera

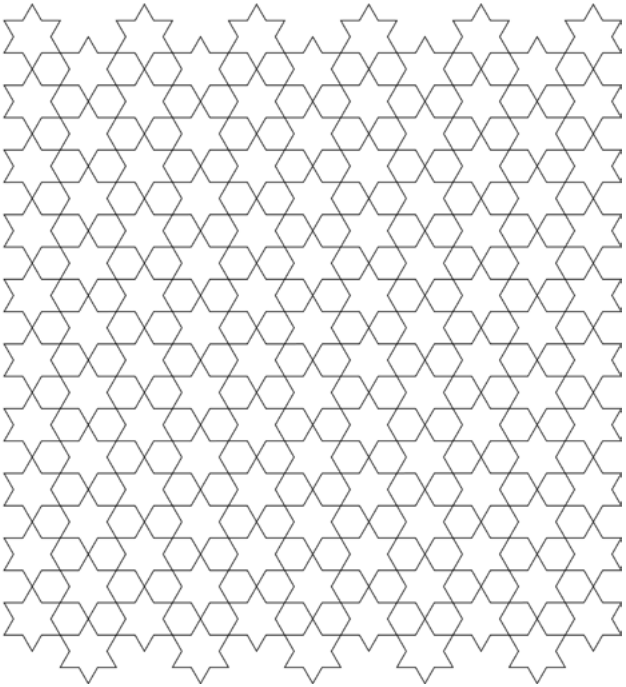
nel digiuno non fa parte, nella attuazione, della Mia opera (ša'n).

Il Nome "Colui che fende", secondo quanto sopra riportato, nella notte del mese di Ramaḍān ha un regime più forte su di noi rispetto al [Nome] "Colui che trattiene". Colui il cui stato spirituale nell'astenersi [dal mangiare] è che "il suo Signore lo nutre e lo abbevera" durante la notte, malgrado egli non mangi e non beva esteriormente, egli ha rotto [il digiuno] anche se sta digiunando. Questo l'ho gustato personalmente. Da ciò capisci che con il suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Io non sono fatto come voi: durante la notte il mio Signore mi nutre e mi abbevera" ([442]), egli negava solo di essere simile al gruppo di coloro a cui si rivolgeva, che non possedevano questo stato spirituale, poiché se avesse voluto intendere tutta la comunità, io non avrei potuto gustarlo, ed invero l'ho provato per gusto spirituale, sia lode ad Allah. Se [colui che digiuna] non fa parte di coloro che il loro Signore

442 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXX-20, 48 e 50, Muslim, XIII-55 e 61, Ibn Māǧa, e da Ibn Ḥanbal.

nutre ed abbevera mentre continuano il loro digiuno, egli è un intruso in mezzo a coloro che hanno questa caratteristica ed è come "colui che indossa falsamente due abiti" ([443]). Per questo è stato biasimato per lui il digiuno ininterrotto, poiché non possiede attualmente questo attributo, sì da contemplarlo per gusto in se stesso, e che il suo effetto si manifesti su di lui nella sua veglia (*yaqẓa)*. Allah ama la veridicità (*ṣidq*) nel luogo ad essa appropriato, come ama la menzogna nel luogo ad esso appropriato, e questa non è sede dell'amore della menzogna, poiché Allah l'ha biasimata in questa sede.

Si conclude la 60ª parte e segue la 61ª.



443 "Colui che millanta di aver ricevuto ciò che non gli è stato dato è come colui che indossa falsamente due abiti [in quanto cumula due menzogne: quella di possedere qualcosa e quella di averla ricevuta]". *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXVII-106, Muslim, XXXVII-126 e 127, Abū Dā'ūd, XL-83, e da at-Tirmiḏī,

Parte LXI

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

CONTINUAZIONE

Quando il servitore colloquia con Allah in questo specifico tempo [gli ultimi dieci giorni di Ramaḍān] nello specifico stato divino, è necessario che egli sia presente con Lui in modo completo, sì da non rivolgersi ad altri che Lui, con tutto il suo essere. Egli quindi colloquia con Lui, in ogni movimento e sosta da parte sua, in modo sensibile in quanto Egli è l'Interiore (*bāṭin*), ed in modo intellegibile in quanto Egli è l'Esteriore (*ẓāhir*), poiché la sensibilità è esteriore ed il significato intellegibile (*maʿnā*) è interiore. Quindi il significato non si erge ([444]) se non al cospetto dell'Esteriore, poiché se si ergesse al cospetto dell'Interiore – ed il significato è l'aspetto interiore della lettera (*ḥarf*), che è ciò che è percepito sensibilmente e la sensazione stessa – la cosa si ergerebbe al cospetto di se stessa. Ma la cosa non si erge al cospetto di se stessa, poiché la veglia (*qiyām*) è finalizzata ad un vantaggio (*istifāda)* ([445]) e la cosa non trae vantaggio da se stessa.

Non vedi che il Vero discende per darci scienza e conoscenza, essendo Colui che sa ogni cosa che era e che sarà? E malgrado ciò [ci] ha comunicato una realtà essenziale irrefutabile, insegnandoci come stanno realmente le cose e che il giudizio (*ḥukm*) dipende dagli stati (*aḥwāl*): Egli ha fatto scendere Se stesso al rango di colui che apprende (*al-mustafīd*) ed ha fatto di colui a cui Si rivolge colui che Lo informa,

444 Il verbo *qāma* significa "ergersi", "sussistere" e "vegliare", significati che per il lettore di lingua araba possono essere intercambiabili o compresenti.

445 Questo termine, come il verbo *istafāda* di cui è l'infinito, può riferirsi sia ad un vantaggio in senso generale, quanto ad un vantaggio specifico di ordine conoscitivo, per cui assume il significato di "apprendere", "venire a sapere", "essere informato". A seconda del contesto l'ho tradotto nell'uno o nell'altro modo.

dicendo: "Vi metteremo alla prova sì da sapere (*ḥattā naʿlama*) ([446]) chi

446 Questo versetto, ed in particolare l'espressione "sì da sapere", è riportato una cinquantina di volte nelle *Futūḥāt*, e nel Cap. 411 [IV 16.24] Ibn ʿArabī afferma che "se non vi fosse in questo libro nient'altro che questa questione, ciò sarebbe già sufficiente per ogni essere dotato d'intelletto sano". La questione sottesa da questa espressione è che, malgrado Allah sia possessore della Scienza eterna, Egli sembra acquisire la Sua Scienza dagli atti "temporali" dei Suoi servitori, come recita anche il versetto:"ed Allah vedrà la vostra opera" (Cor. IX-105). Riportare tutti i commenti di Ibn ʿArabī richiederebbe decine di pagine, mi limiterò pertanto a citare alcuni passi più attinenti a quanto egli riporta in questo Capitolo. Una prima precisazione che fa Ibn ʿArabī è che anche se l'espressione "*naʿlama*" significa "sapremo", questo sapere non è connesso con il Nome "il Sapiente", ma con il Nome "l'Informato"; come afferma nel seguito del testo, si tratta della "scienza della prova", non della "Scienza". Nel Cap. 299 [II 692.10] egli precisa: "Il Nome "l'Informato (*al-ḫabīr*)" ha uno dei significati (*aḥkām*) più strani tra i Nomi, poiché la prova (*ḫibra)* ha luogo per l'apprendimento della scienza da parte dell'investigatore (*muḫbir*) che mette alla prova (*muḫtabir*). Ora, nel caso del Lato divino la Scienza è certa (*muḥaqqa)* di ciò che avrà luogo da parte di chi è messo alla prova (*muḫtabar*) e quindi Colui che mette alla prova non acquisisce una scienza. Sembrerebbe dunque che questo Nome non abbia alcun significato: chi ne è più degno è il servitore, per la sua ignoranza di ciò che avverrà quando sarà messo alla prova […] quindi Allah, l'Altissimo, è stato denominato con un Nome che spetta al servitore. Il significato di questo Nome riferito al Vero è la comunicazione della scienza a colui che è messo alla prova riguardo a se stesso, per mezzo di questa prova, in modo da stabilire l'argomento (*ḥuǧǧa)* a suo scapito o a suo favore. Per questo [il Nome] "l'Informato" non è connesso con l'Attributo della Scienza, contrariamente a quanto ritengono Abū Ḥāmid [al-Gazālī] e al-Isfarāynī e la maggior parte degli uomini: se fosse come essi suppongono si tratterebbe di un difetto [divino]. Ciò che li induce in questo errore è la parola dell'Altissimo: "sì da sapere" […] La prova è un mezzo per ottenere la Scienza, non la Scienza stessa: per via della prova Egli si chiama "l'Informato" e quando ottiene la Scienza si chiama "il Sapiente" riguardo a quello stato (*ḥāl)*". Poco oltre Ibn ʿArabī afferma che il loro errore consiste nell'avere assoggettato Allah al tempo, senza accorgersene". Analogamente nel Cap. 335 [III 134.21] aggiunge: "Egli ha detto: "sì da sapere" ed ha fatto della prova (*ibtilāʾ)* la causa occasionale dell'ottenimento di questa scienza, ma invero non si tratta della causa dell'ottenimento di questa scienza, bensì è la causa occasionale per stabilire l'argomento (*ḥuǧǧa)*, affinché sia decisivo". Una seconda precisazione, su cui Ibn ʿArabī insiste molto, è che la scienza segue [logicamente] l'oggetto della scienza e questo vale anche per la Scienza divina; nel Cap. 508 [IV 147.25] egli precisa: "[Nel detto: "Chi conosce se stesso conosce il suo Signore"] egli ha menzionato la scienza che tu hai di te stesso prima della scienza che hai di Lui, affinché tu sappia qual è l'origine della tua scienza e com'è la Scienza che Egli ha di te. Egli ha detto in effetti: "E vi metteremo alla prova, sì da sapere". In una delle nostre opere […] abbiamo menzionato diversi significati del detto [ispirato]: "tu sei la radice ed Io sono il ramo". Uno di questi significati è che la Scienza che Egli ha di noi procede da noi stessi e non da Lui" e nel Cap. 411 [IV 16.16] aggiunge: "Se qualcuno potesse argomentare con Allah e dirGli: "La Tua Scienza aveva previsto al mio riguardo che sarei stato così: non punirmi dunque", il Vero risponderebbe: "Ti ho forse conosciuto diversamente

di voi sono quelli che combattono e quelli che hanno pazienza" (Cor. XLVII-21), malgrado Egli sia Sapiente di ciò che accade da parte loro. Ma lo stato (*ḥāl*) Gli impedisce, Gloria a Lui, di sostenere l'argomento decisivo contro di noi ([447]), ed ha detto: "Ad Allah spetta l'argomento decisivo" (Cor. VI-149), e con la prova nessuno può più argomentare con Allah. Con quella messa alla prova Egli toglie loro la possibilità di dire, se Egli li giudicasse in base alla Sua [sola] Scienza: "Se ci avessi messo alla prova ci avresti trovato conformi ai Tuoi ordini". Questa si chiama "scienza della prova *(ʿilm al-ḫibra)*" e ciò corrisponde al Nome "l'Informato (*al-ḫabīr*)" nel detto dell'Altissimo: "Sapiente, Informato" (Cor. IV-35). Questa è una brezza divina riguardo al [Suo] apprendere della cosa da altri che Lui, non da Se stesso, e noi siamo titolati a questa modalità di apprendimento.

Per questo abbiamo detto che il lato esteriore del servitore colloquia con il Nome l'Interiore ed il suo lato interiore colloquia con il nome l'Esteriore. Egli quindi veglia al Suo cospetto in modo da apprendere, ed Egli gli dona ciò che vuole donargli. Quando vedi colui che apprende apprendere nella sua veglia la rottura del corso abituale degli avvenimenti percepito dai sensi, chiamata "carisma degli Intimi (*karamat al-awliyāʾ*)" dalla maggior parte degli uomini, e "segni dei Profeti Inviati", su di loro la Pace, quello è un dono del Nome l'Esteriore. Quando invece lo vedi apprendere scienze e saggezze riguardo alle quali le intelligenze restano sconcertate, talora rifiutandole, talora accettandole, in quanto non le comprendono con la facoltà razionale, tutto quello è un dono del Nome l'Interiore [o il Nascosto]. Poni attenzione a ciò su cui ti ho informato e consigliato, affinché tu sappia con Chi stai colloquiando, e non confondere, sì che Egli [non] ti confonda, poiché Allah ha detto: "Noi confondiamo per loro ciò che essi confondono" (Cor. VI-9), ed ha detto: "Ed essi ingannano ed Allah inganna" (Cor. III-54), poi ha negato loro l'inganno, aggiungendo: "anzi, tutto l'inganno appartiene

da quello che sei? Se tu fossi stato altro, non ti avrei forse conosciuto ugualmente?". È per questo che ha detto: "sì da sapere" […] È la scienza che segue il suo oggetto, non il contrario: comprendi dunque, poiché si tratta di una questione sottile".

447 Come aveva affermato poche righe prima: "il giudizio (*ḥukm*) dipende dagli stati (*aḥwāl*)" e finché il servitore non ha attualizzato nell'esistenza contingente le possibilità contenute nella sua essenza permanente il Vero non può stabilire contro di lui, o per lui, l'argomento decisivo, solo sulla base della Sua Scienza delle essenze permanenti.

ad Allah" (Cor. XIII-42). **[658]**, cioè l'inganno attribuito ai Suoi servitori e l'inganno attribuito a Lui, Gloria a Lui.

Allah, Gloria a Lui, ci ha ordinato tramite la lingua del Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la sua *ṣalāt* e la Pace, di "dare il buon consiglio (*naṣīḥa)*, al servizio di Allah, del Suo Inviato, degli Imām dei musulmani e della loro comunità" ([448]), in un discorso generale. Poi si è rivolto specificamente a noi senza intermediari, diverse volte alla Mecca ed a Damasco, e mi ha detto: "Consiglia i Miei servitori (*inṣaḥ ʿibādī*)", in una visione (*mubaššira)* che ho avuto ([449]). Questo obbligo si impone dunque a me più che a tutti gli altri, ed Allah ha fatto quello per me come atto di sollecitudine da parte di Allah e di nobilitazione, non come una prova o una verifica.

448 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, II-42, e da Muslim, I-95.

449 Ibn ʿArabī cita più volte questa visione in diverse sue opere; all'inizio dell'*Epistola dello Spirito di Santità*, redatta alla Mecca nell'anno 600 dall'Egira, riferendosi a sé stesso, egli scrive: "colui a cui è stato ordinato di consigliare i suoi fratelli, ed a cui ciò è stato ingiunto con veemenza più che alla gente del suo tempo"; nel Cap. 68 delle *Futūḥāt* [I 334.19] egli precisa: "e non mi ha indotto a farti conoscere il suo rango [si riferisce alla sua opera "*Kitāb mawāqiʿ an-nuǧūm*" ed al fatto che essa possa sostituire l'istruttore spirituale (*ustāḏ*)] se non il fatto che ho visto il Vero in sogno due volte ed Egli mi ha detto: "Consiglia i Miei servitori"; nel Cap. 167 [II 273.28] aggiunge: "Se non fosse che mi è stato ordinato di dare il buon consiglio a questa comunità, anzi ai servitori di Allah, non lo avrei menzionato"; nel *Kitāb al-mubašširāt* scrive: "Ho visto in sogno, mentre mi trovavo nel recinto sacro della Mecca, che la Resurrezione aveva già avuto luogo e che io stavo al cospetto del mio Signore, con la testa bassa, temendo che Egli mi punisse per la mia negligenza. Ma Egli, quanto è Magnificente, mi disse: "O Mio servitore, non temere! Non ti chiedo altro che di consigliare i Miei servitori. Consiglia dunque i Miei servitori". Io guidavo allora gli uomini alla retta Via, ma avendo constatato che sono rari coloro che entrano [veramente] nella Via, mi ero scoraggiato ed avevo deciso quella notte di occuparmi solo di me stesso e di lasciare gli uomini alla loro sorte. Ebbi allora questa visione e dal mattino dopo mi misi ad insegnare agli uomini, indicando loro il cammino evidente ed i pericoli da temere, rivolgendomi a tutti: dottori della Legge, *fuqarāʾ*, Ṣūfī e semplici credenti"; infine, nel suoi *Dīwān*, redatto a Damasco nell'anno 634 dall'Egira, Ibn ʿArabī afferma [pagg. 352 e 353 dell'edizione litografata del Cairo] di aver ricevuto l'ordine "Consiglia i Miei servitori" alla Mecca ed a Damasco.

Colui che si erge di fronte ad Allah, l'Altissimo, con questa conoscenza è colui che veglia, anche quando dorme ([450]), poiché non dorme se non per Lui, mentre chi non si erge dinanzi a lui con questa conoscenza è colui che dorme, anche quando veglia. Sii attento (*raqīb*) a Lui nel tuo cuore, poiché esso Lo contiene, così come Egli è attento a te, e tu non sai i temi ed i luoghi in chi si esercitano i Suoi effetti su di te e sugli altri se non per mezzo della vigilanza (*murāqaba)*.

Sappi che coloro che vegliano nel mese di Ramaḍān hanno due propositi (*ḫātir*) [diversi] nella loro veglia: vi è chi veglia per Ramaḍān e chi veglia per la Notte del Qadr, che è "meglio di mille mesi" (Cor. XCVII-3), e le loro condizioni sono differenti. Colui che veglia [negli ultimi dieci giorni] per Ramaḍān, il suo stato spirituale non è soggetto a crescita o a diminuzione, mentre colui che veglia per la Notte del Qadr, il suo stato cambia, conformemente alla sua conoscenza dottrinale riguardo ad essa ([451]).

450 È riferito dalla tradizione che gli occhi del Profeta dormivano, ma che il suo cuore era sveglio. Cfr. gli *aḥādīṯ* riportati da al-Buḫārī, IV-5, X-161, XIX-16, XXXI-1, LXI-24, XCVII-37, Muslim, VI-125 e 186, e da Abū Dāʾūd, I-79, V-26.

451 Nel Cap. 69 [I 496.6] Ibn ʿArabī precisa: "Ramaḍān è uno dei Nomi di Allah, l'Altissimo, e la veglia in questo mese è a causa di questo Nome, poiché quando arriva è obbligatoria la veglia per esso. L'Altissimo ha detto: "Il Giorno in cui gli uomini si ergeranno di fronte al Signore dei Mondi" (Cor. LXXXIII-6), e Ramaḍān è il Suo Nome, Gloria a Lui. Il conoscitore veglia magnificando questo Nome da cui è caratterizzato questo nobile mese: questo è ciò che il conoscitore ha presente nella sua veglia. Tra gli attributi di relazione (*nuʿūt*) del Vero che appartengono a questo mese vi è una proprietà (*ḥukm*) che gli altri non hanno: l'obbligo di istituzione divina del digiuno per i servitori di Allah. Si tratta di un Attributo *ṣamadānī* in cui l'uomo fa a meno del cibo, delle bevande, dei rapporti sessuali e della maldicenza (*gība)*. Tutti questi sono Attributi di relazione divini, da cui l'uomo è caratterizzato nello stato del suo digiuno; quando arriva la notte, il servitore sta (*qāma*) di fronte al Vero con gli attributi che lo caratterizzano durante il suo giorno (*nahār*). È obbligatoria per lui la veglia (*qiyām*) al momento della rottura, affinché sappia che egli è un servitore bisognoso, che si nutre, e che quel fare a meno (*tanazzuh*) non gli appartiene realmente, ma è un fatto accidentale per lui, che gli rammenta di aver assunto dei tratti di carattere di Allah per mezzo della trascendenza rispetto al regime della Natura. Per questo l'Altissimo ci ha notificato, nello *ḥadīṯ* da parte Sua, che il digiuno appartiene a Lui e che ogni opera del figlio di Adamo appartiene al figlio di Adamo. Egli dice: "Invero il fare a meno del cibo, della bevanda e del rapporto sessuale appartiene a Me, non a te, o Mio servitore! Sono Io che sussisto per Me stesso, non avendo bisogno nella Mia esistenza (*wuǧūd*) di un custode che Mi preservi, mentre tu hai bisogno nella tua esistenza di un Custode che ti preservi e quello sono Io. Ho creato per te il cibo e ti ho reso bisognoso di esso. Ciò ti rammenta

CONTINUAZIONE

Vi è divergenza tra gli uomini riguardo alla Notte del Qadr, cioè riguardo alla sua data. Secondo alcuni essa è mobile lungo tutto l'anno, e questo è ciò che sostengo anch'io, poiché l'ho vista sia in Šaʿbān, che nel mese di Rabīʿ([452]) e nel mese di Ramaḍān. Il più delle volte l'ho vista nel mese di Ramaḍān, nell'ultima decade in una notte dispari, ma l'ho vista anche nella decade di mezzo in una notte pari. Io ho quindi la certezza che essa si muove lungo l'anno, sia nelle notti dispari che in quelle pari del mese in cui si vede. ([453])

che sono Io che custodisco per te la tua esistenza, affinché si attualizzi presso di te la tua dipendenza (*iftiqār*). E malgrado questa dipendenza hai prevaricato, sei superbo, orgoglioso e ti vanti di te stesso, ed hai detto ai tuoi simili: "Io sono il vostro signore altissimo" (cfr. Cor. LXXIX-24) e "non conosco altro Dio per voi al di fuori di me" (cfr. Cor. XXVIII-38), e io, io, io! E non ti sei vergognato nel fare quello della tua ignominia per la tua fame, la tua sete, la tua urina, i tuoi escrementi, la tua sofferenza per il caldo ed il freddo e per i malanni accidentali? O figlio di Adamo, ti ho assestato tre colpi (*wahasāt*): la povertà, la malattia e la morte, e malgrado quello sei impetuoso (*waṯāb*)". La veglia di Ramaḍān è una veglia in Allah. Per colui per il quale il Vero è un contenente (*ẓarf*) – poiché "Allah comprende ogni cosa" (cfr. Cor. IV-126 e XLI-54) e questo è il significato della nozione di contenente (*ẓarfiyya)* – non vi è uscita da Lui. La Sua comprensione (*iḥāṭa)* di te in Ramaḍān è una comprensione di nobilitazione (*taśrīf*) e di incomparabilità (*tanzīh*), poiché ti ha prescritto come obbligo nella tua servitù incontrovertibile di essere caratterizzato da ciò che si addice a Lui, non a te, e cioè il fare a meno del nutrimento e del contatto con le donne per la durata del giorno, che è la metà della durata della tua esistenza. Poi incontri la notte ed esci dalla tua signoria (*rububiyya)*, che fa a meno del cibo e del rapporto sessuale, per [ri]entrare nella tua servitù con la rottura, e tutto ciò è Ramaḍān."

452 Nel *Dīwān* di Ibn ʿArabī, a pag. 280, è riportato: "Avendo [Ibn ʿArabī] visto la Notte del Qadr la notte di Venerdì 19 Rabīʿu-l-awwal dell'anno 631, poiché questa Notte si muove lungo l'anno così come sostenne l'Imām Abū Hanīfa, disse:

La Notte del Qadr non è altro che l'essenza della sua "rā'"
che è l'indicazione del bene che si trova in essa.
Essa contiene tutto il bene che Tu ci hai destinato,
per mille mesi, e questa misura è sufficiente

Poiché nella prima redazione delle *Futūḥāt* non è menzionato il mese di Rabīʿu-l-awwal, è probabile che l'occasione citata nel *Dīwān* sia stata la prima di questo genere [e forse anche l'ultima]

453 La prima redazione delle *al-Futūḥāt al-Makkiyya,* iniziata alla Mecca nell'anno 598 e completata a Damasco nell'anno 629 dall'Egira, riportava: "Vi è divergenza tra gli uomini riguardo alla Notte del Qadr, cioè riguardo alla sua data. Secondo alcuni essa è mobile lungo tutto l'anno, e questo è ciò che sostengo anch'io, poiché l'ho vista sia in Šaʿbān, nella notte di metà mese e nella sua 19ª notte, a Gerusalemme [ove Ibn ʿArabī

Colui che veglia a causa della Notte del Qadr veglia per se stesso, anche se la sua veglia dipende dall'incitazione del Vero a cercarla. Quanto a chi veglia a causa del Nome che lo fa vegliare in Ramaḍān, o un altro Nome, la sua veglia è per Allah, non per se stesso, ed egli è più completo. Tutto ciò è [prescritto dalla] Legge (*šarʿ*).

Tra gli uomini vi sono schiavi (*ʿabīd*) e salariati (*uǧrāʾ*). È per via del salario che sono stati rivelati i Libri divini, per mezzo dei quali è chiarita la distinzione tra il salariato ed il datore di lavoro. Se fossero schiavi Allah non avrebbe imposto a Se stesso un Libro per loro. Lo schiavo non lavora a tempo determinato per il suo padrone, poiché lavora in quanto sua proprietà e prende ciò di cui ha bisogno. Quelli [i salariati] hanno la loro ricompensa, mentre gli schiavi hanno la loro Luce, cioè il loro Padrone, poiché Egli è la Luce dei Cieli e della Terra. L'Altissimo ha detto: "Quelli sono i veridici ed i martiri presso il loro Signore: essi avranno la loro ricompensa" (Cor. LVII-19), cioè i salariati, coloro a cui il Vero ha comperato le loro anime, "e la loro Luce" (Cor. *ibidem*), ed essi sono gli schiavi e le schiave. Che Allah ponga noi e voi tra i più elevati di loro per stazione spirituale, ed i più amati da Lui, poiché Egli è l'Amico, Colui che fa bene (*muḥsān*).

Sappi che la Notte del Qadr, quando l'uomo la incontra, è "meglio" per lui, per ciò che Allah gli elargisce in essa, "di mille mesi" (Cor. XCVII-3), se essa ci fosse una sola volta in mille mesi, ma come è possibile visto che cade ogni dodici mesi in ogni anno? ([454]) Questo è un significato stupefacente che colpisce le vostre orecchie solo in questo testo. Ma esso racchiude un altro significato e cioè che essa è "meglio di mille mesi" senza limitazione, e se ciò che è più di mille mesi non è

fu negli anni 598, 601 e 602 dall'Egira], come pure l'ho vista in due notti della decade di mezzo di Ramaḍān, nella 13ª e nella 18ª notte per un fatto che era intervenuto nella visione della luna nuova, mentre la realtà era diversa dalla visione; ma talvolta essa cade anche in una notte pari del mese. Io l'ho vista in tutte le notti dispari dell'ultima decade del mese di Ramaḍān e sono certo che essa è mobile nell'anno e che, in base a ciò che ho visto, cade più spesso in Ramaḍān. Ed Allah è più Sapiente."

454 Nel Cap. 32 [I 208.32] Ibn ʿArabī precisa: "[La Notte del Qadr] "è meglio di mille mesi" (Cor. XCVII-3): in essi vi è il tempo di Ramaḍān, del giorno di Venerdì, del giorno di ʿAšūrāʾ, del giorno di ʿArafa e della Notte del Qadr. È come se Egli dicesse: "ed il suo bene è moltiplicato 83 volte e 1/3", in quanto [mille mesi] equivalgono a 83 anni e 4 mesi [cioè un terzo di anno], ed i quattro mesi sono quelli in cui cade la Notte del Qadr, e l'essere moltiplicato, in ogni Notte del Qadr, è di 84 volte…"

limitato, non si comprende dove finisca. Allah non l'ha contrapposta a mille mesi, ma l'ha posta come migliore di ciò, cioè più eccellente, senza determinazione temporale. Quando la incontra, il servitore è come colui che vive nel servizio esclusivo del suo Signore per più di mille mesi ([455]), senza determinazione temporale, così come colui che oltrepassa i limiti dell'età naturale cade nell'età ignorata, e anche se per lui la morte è inevitabile, non sa se dopo il superamento dell'età naturale vivrà un solo respiro o migliaia di anni. E così è la Notte del Qadr quando non viene delimitata nel tempo, come abbiamo spiegato prima.

Sappi che qui il mese (*šahr*) ([456]), secondo la trasposizione più profonda, è il servitore perfetto. Allah ha posto la Luna come "luce" [cfr. Cor. X-5 e LXXI-16] ([457]) e le ha attribuito uno dei Suoi Nomi affinché fosse inteso Lui, l'Altissimo, e non il corpo della Luna; e la Luna, in quanto corpo, non è che uno dei supporti di manifestazione del Suo Nome "la Luce". La Luna si muove ed Egli si muove nelle mansioni del Suo servitore, che sono in numero di 28, e quando ha finito si chiama "mese", secondo la realtà essenziale, in quanto ha completato il percorso ed inizia un altro percorso. Così è sempre, dal punto di vista del significato (*maʿnā*): in effetti l'Atto del Vero negli esseri contingenti non finisce, ma continua perché Allah, l'Altissimo, lo fa persistere. Così il servitore marcia nelle dimore dei Nomi divini, che sono 99 ed il novantanovesimo è il luogo di intercessione (*wasīla)*, che appartiene solo a Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, mentre le altre 98 sono per noi, così come le 28 mansioni appartengono alla Luna. Alcuni

455 I commentatori del Corano riportano che il Profeta "menzionò un giorno un uomo dei figli di Israele che aveva indossato le armi nella via di Allah per mille mesi ed i credenti si meravigliarono di lui e le loro opere apparvero loro insignificanti rispetto alle sue. Allora venne accordata loro una Notte che era migliore del lungo periodo vissuto da quel campione [al servizio di Allah], sì che se avessero trascorso [quella Notte] senza dormire [dedicandosi ad atti di devozione] sarebbero stati più degni di essere chiamati servitori di quanto lo erano quelli [di cui era stato citato loro un esempio]".

456 Il termine "*šahr*" deriva da un verbo che significa "rendere noto, apparente". Il significato originario del nome si applica alla Luna nuova, quando essa diventa apparente, e per estensione al mese lunare. "*Šahr*" è anche impiegato in arabo per in indicare un uomo notabile.

457 A proposito di questi due versetti, nel Cap. 330 [III 111.27] Ibn ʿArabī fa notare che il Sole è stato assimilato ad una lampada (*sirāǧ*) mentre la Luna è stata assimilata alla luce ed osserva che la luce della lampada è condizionata, in quanto dipende dall'olio che l'alimenta, mentre la luce della Luna è assoluta (*muṭlaq*).

chiamano [il servitore perfetto] l'Uomo Singolare (*mufrad*). Venti è un quinto di cento: in principio i Nomi divini erano 100, ma il Vero ha nascosto l'Uno per la sua singolarità, dicendo: "Allah è senza pari ed ama il dispari" ([458]). Quello che ha nascosto è dispari e ciò che ha manifestato è anche dispari.

Riguardo alle mansioni lunari abbiamo indicato in 28 il loro numero, in quanto esso è il prodotto di quattro per sette. La costituzione naturale dell'uomo si fonda su quattro umori (*aḫlāṭ*), moltiplicati per sette Attributi: la Vita, la Scienza, la Volontà, la Potenza, il Discorso, l'Udito e la Vista. L'uomo è costituito dal prodotto di questi fattori, ciascuno moltiplicato per gli altri, ma si manifesta solo per Allah, dal Suo Nome la Luce, in quanto è la luce che fa apparire le cose ed essa è apparente per se stessa, e la sua proprietà (*ḥukm*) nelle cose è una proprietà essenziale. Così il mese non si manifesta se non per il percorso della Luna, in quanto luce, lungo le sue mansioni – l'Altissimo ha detto: "Alla Luna abbiamo assegnato delle mansioni" (Cor. XXXVI-39) ([459]) – e quando ha completato il suo percorso in esse diventa il mese realizzato ([460]). Le altre cose che vengono denominate "mese" lo sono solo per convenienza e non possono competere in rango con esso.

458 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXX-69, Muslim, XLVIII-5 e 6, Abū Dā'ūd, VIII-1, at-Tirmiḏī, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa e da Ibn Ḥanbal.

459 Nel Cap. 330 [III 111.2] Ibn ʿArabī precisa: "L'Altissimo ha detto: "Abbiamo assegnato alla Luna (*qamar*) delle mansioni" (Cor. XXXVI-39) e non l'ha chiamata Luna piena (*badr*), né falce lunare (*hilāl*), perché in questa condizione non c'è che una mansione, anzi due [per la falce, crescente e calante] e quindi l'affermazione delle mansioni è valida solo per la Luna. Quindi è alla Luna [in quanto *qamar*] che appartiene la via graduale (*daraǧ*) dell'avvicinamento (*tadānī*) e dell'abbassamento (*taḏallī*) ed è essa che è passibile di accrescimento e di diminuzione nel suo ingresso (*duḫūl*) verso la Presenza dell'Invisibile (*gayb*) e nell'uscita (*ḫurūǧ*) verso la Presenza del Visibile (*šahāda)*". Il simbolismo della Luna nell'opera di Ibn ʿArabī richiederebbe uno studio a sé; per il contesto della traduzione può essere utile riportare che per Ibn ʿArabī la Luna piena (*badr*) è il simbolo del Califfo [Cap. 256 (II 556.6] o dell'Uomo Universale (*al insān al-kāmil*), creato secondo la "Forma" del Vero, simboleggiato a sua volta dal Sole.

460 Nel Cap. 390 [III 548.27] Ibn ʿArabī precisa che il mese divino è di 28 giorni; si tratta quindi del mese siderale, cioè del percorso della luna rispetto ad un punto determinato della sfera delle stelle fisse. Questo mese inizia e termina con la luna nuova, mentre il mese usato per la determinazione dei tempi corretti di esecuzione delle prescrizioni rituali inizia e termina con la visione del crescente lunare e, trattandosi di un mese sinodico, dura 29 o 30 giorni.

Allah, l'Altissimo, in ogni mansione del servitore [perfetto] in cui dimora il Nome "la Luce", ha una proprietà speciale che abbiamo già menzionato in questo **[659]** libro, nel descrivere il viaggiatore (*sālik*) che entra (*dāḫil*) ed il viaggiatore che esce (*ḫāriǧ*) ([461]). Ciò che separa i due percorsi (*sulūk*) è da un lato la notte della Luna piena, che è la notte di mezzo delle 28, la quattordicesima notte del mese realizzato (*muḥaqqaq*), e dall'altro la notte della fine del mese. Nel servitore perfetto la luce è sempre perfetta: egli ha due facce e l'irraggiamento (*taǧallī*) è inevitabile per lui, egli non se ne può separare, o in un'unica faccia o nelle due

461 Queste due espressioni non si ritrovano in realtà in nessun altro punto delle *Futūḥāt*, come pure l'espressione "i due percorsi", riportata all'inizio del paragrafo successivo. In molte occasioni Ibn ʿArabī parla del viaggiatore che entra in una stazione spirituale (*maqām*) per poi uscirne e passare ad un'altra, ma egli distingue essenzialmente quattro tipi di viaggiatori e di percorsi [Cap. 189 (II 381.6)]. Va notato che subito dopo, nel testo che stiamo traducendo, egli precisa che i "due percorsi" corrispondono alla semi-lunazione crescente ed a quella decrescente, per cui l'entrata e l'uscita sono sotto questo aspetto le due fasi o le due metà di un unico percorso [cioè l'uscita non è il cammino a ritroso dell'entrata], a cui sembra riferirsi l'estratto del Cap. 330 riportato nella penultima nota.
René Guénon, nell'articolo dedicato alle Porte solstiziali (Cap. XXXV dei "*Symboles de la Science sacrée*") riferendosi a "à la division du cycle annuel en deux moitiés, l'une ascendante et l'autre descendante: la première est la période de la marche du soleil vers le nord (*uttarâyana*), allant du solstice d'hiver au solstice d'été; la seconde est celle de la marche du soleil vers le sud (*dakshinâyana*), allant du solstice d'été au solstice d'hiver. Dans la tradition hindoue, la phase ascendante est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase descendante avec le *pitri-yâna*", precisa in nota: "Une correspondance analogue se retrouve dans le cycle mensuel, la période de la lune croissante étant de même en rapport avec le *dêva-yâna*, et celle de la lune décroissante avec le *pitri-yâna*".
Ora, nella tradizione islamica solo il solstizio giornaliero è oggetto di interpretazione simbolica – ed un esempio si può trovare all'inizio di questo Capitolo – non quelli annuali, perché l'anno tradizionale è lunare, non solare: di conseguenza certe corrispondenze vanno cercate nel ciclo mensile lunare. Nell'opera di Ibn ʿArabī non si trovano riferimenti a percorsi corrispondenti al *pitri-yâna,* tanto più che nella tradizione islamica alla morte segue la permanenza nel *barzaḫ* fino alla Resurrezione, e dopo il Giudizio la dimora nel Paradiso o nell'Inferno. Nel Cap. 45, la cui traduzione è stata pubblicata nel N° 307 di *Études Traditionnelles* [Avril-Mai 1953] si trova invece un preciso riferimento ad un percorso ascendente ed a un percorso discendente, corrispondenti alla realizzazione ascendente ed a quella discendente. Inoltre, nel Cap. 311 [III 45.32] si fa riferimento alla "scienza del rivolgimento [(*taqallub*): "retournement"] dell'uomo nel Mondo del Mistero tra ingresso ed uscita". Va infine osservato che nel ciclo annuale lunare la salita e la discesa corrispondono rispettivamente alla Notte del *miʿrāǧ* ed alla Notte del Qadr, come ha precisato René Guénon alla fine del suo articolo su "Le due notti".

facce, con accrescimento e diminuzione in ogni faccia ([462]). La perfezione gli compete necessariamente per la sua essenza, l'accrescimento e la diminuzione per l'avere due facce, ed ogni volta che si accresce in una faccia diminuisce nell'altra. Ed egli è così (*huwa huwa*) per una saggezza che ha determinato il Potente, il Saggio.

Nei due piatti della nostra bilancia vi è per te un avvertimento,
*e tu sei un ago (*lisān*) in essa, se capisci*
Se uno dei due si inclina [per il peso], l'altro diventa più leggero
e tu, per ciò che è in esso ti inclini e discendi.

L'Altissimo ha collegato la notte e non il giorno con la determinazione (*qadr*) in quanto la notte è un simbolo di ciò che è nascosto e la determinazione delle misure [o ranghi] (*taqdīr*) è sempre nascosta, in quanto [ciò che è nascosto] è nell'anima dell'uomo ed il giorno lo fa apparire. Se la determinazione delle misure avesse luogo nel giorno, la proprietà non si manifesterebbe nella sua sede propria, né nella sua relazione corretta. L'atto, esteriormente, non si manifesta se non secondo la forma che è nell'anima, e quindi esce dall'invisibile al visibile, rispetto ad Allah, e dalla non-esistenza all'esistenza, rispetto alle creature. La Notte del Qadr è la notte in cui viene determinato ogni comando saggio e quindi il comando (*amr*) discende verso di essa come essenza unica, poi viene distinto in essa in conformità ai dettagli che esso comporta. Analogamente dici, riguardo al discorso (*kalām*) che è unico in quanto discorso, poi si differenzia in colui che lo proferisce, in conformità agli stati di colui a cui viene rivolto, in enunciazione, interrogazione, affermazione, minaccia, ordine, divieto e le altre suddivisioni del discorso, malgrado la sua unicità. Essa è la Notte della determinazione delle misure delle cose e le misure non cercano che noi: per questo ci è stato ordinato di cercare la Notte del Qadr, con il suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Cercatela (*iltamisū-hā*)" ([463]), affinché noi si possa andarle incontro nel modo in cui viene accolto

462 Nel Cap. 330 [III 110.35] Ibn ʿArabī precisa: "In realtà la Luna non cessa mai di essere piena [da un lato] e nuova [dall'altro], e ciò per un segreto che Allah ha voluto insegnare ai conoscitori per Allah".

463 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXXII-2 e 3, XXXIII-1 e 9, Muslim, XIII, 208, 210, 212, 213, 215, 217, 219, Abū Dāʾūd, VI-2 e 3, e da Ibn Ḥanbal.

chi arriva di ritorno da un viaggio. A colui che viaggia, quando ritorna e possiede qualche ricchezza, si impone di fare un dono alla sua gente che gli viene incontro, e quando essi lo accolgono e si riuniscono con lui, egli dà loro ciò che aveva preparato per loro: quelle sono le misure determinate al loro riguardo. ".. e per quello gioite": tra di loro vi è colui il cui dono è l'incontro con il suo Signore e colui il cui dono è l'assistenza divina e l'impeccabilità (*ʿiṣma)*. E tutto in proporzione a ciò che Colui che misura vuole dare e donare, non c'è inclinazione per Lui in quello.

Il segno di riconoscimento (*ʿalāma)* [della Notte del Qadr] è la cancellazione delle luci per mezzo della sua luce ([464]). Egli [l'Altissimo] l'ha resa mobile ciclicamente nei mesi e nei giorni della settimana affinché ogni mese possa prendere la sua quota di essa e parimenti ogni giorno della settimana, così come ha reso mobile il [mese di] Ramaḍān nei mesi solari, affinché ogni mese solare possa partecipare della virtù del Ramaḍān e la grazia di Ramaḍān possa estendersi a tutte le parti dell'anno. Se il nostro digiuno fosse stato reso obbligatorio in uno dei mesi solari [e non di quelli lunari], tale effusione di grazia non sarebbe stata universale. Ciò vale anche per il pellegrinaggio ed anche per la *zakāt*: il suo periodo legale (*ḥawl*) non è determinato [se non come durata], poiché comincia dal momento in cui chi è sottoposto all'obbligo legale acquisisce una ricchezza (*māl*). Non c'è quindi giorno dell'anno che non possa essere l'inizio del periodo legale per il possessore della ricchezza e l'anno non trascorre senza che tutti i suoi giorni siano occasione per la *zakāt*, che è la purificazione e la benedizione (*baraka)*. In questo modo tutti gli uomini sono ogni giorno nella benedizione di una *zakāt*, estendendosi essa sia a chi ha fatto la *zakāt*, sia a chi non l'ha fatta.

La cancellazione della luce del Sole dal corpo del Sole al mattino della sua Notte sta ad indicare che la notte è il tempo della sua venuta ed il giorno il tempo dell'apparizione delle sue proprietà. Per questo devi andarle incontro di notte magnificandola, e chi non riesce a riconoscerla di notte osservi il Sole e quando vede il segno di riconoscimento preghi come avrebbe pregato nella notte se l'avesse riconosciuta. La cancellazione della luce del Sole per mezzo della sua luce è come la luce degli astri quando appare il Sole: ad essi non resta alcuna luce propria.

464 Secondo uno *ḥadīṯ* riportato da Muslim, VI-179, e da Ibn Ḥanbal.

Questo rafforza la dottrina di chi considera l'alba come il rossore del crepuscolo (*šafaq*), per il Suo detto, l'Altissimo: "fino al levar dell'alba" (Cor.XCVII-5), e questa misura è quella con cui si distingue il limite della notte dal giorno.

L'alba (*fağr*) [alla fine] della Notte del Qadr non dipende dalla luce del Sole: è la luce della Notte del Qadr che si manifesta nel corpo del Sole, così come per la luce della Luna è la luce del Sole che appare nel corpo della Luna. Se la luce della Luna fosse propria, essa emetterebbe raggi di luce come fa il Sole, ma poiché essa è presa in prestito al Sole non emette raggi di luce. Così il Sole splende di luce propria ed emette raggi di luce, ma quando la Notte del Qadr cancella i raggi del sole, il Sole resta come la Luna, splendendo sulle cose ed illuminando senza raggi, malgrado risplenda. Quello splendore è la luce della Notte del Qadr, finché [il Sole] non si leva dell'altezza di una lancia o poco meno, ed allora gli ritorna la sua luce. Vedrai dunque il Sole levarsi al mattino dopo la Notte del Qadr come se fosse un disco privo di raggi, malgrado sussista lo splendore, simile al sorgere della Luna che non ha raggi di luce. Ti ho menzionato ciò affinché tu sappia da quale luce sei illuminato al mattino della Notte del Qadr, e sappia che la proprietà (*ḥukm*), in tutte le luci, appartiene a Colui che ha illuminato i Cieli e la Terra ed ha fatto discendere le luci, Lui che non ha bisogno di una materia (*mādda)* e che è [stato denominato] la Lampada (*miṣbāḥ*). Il Vero ha rivelato la Sua Luce con la comparazione di una lampada, che è una luce che dipende da una materia che la alimenti, che è l'olio, e quindi la Luce più elevata tra le luci è [quella] più prossima nella comparabilità (*tašbīh*) e [quella] più elevata nella trascendenza (*tanzīh*). Il Vero ci ha insegnato ciò usando il "come" (*kā*) attributivo nel **[660]** Suo detto: "… come una nicchia" (Cor.XXIV-35) fino alla fine del versetto, insegnandoci che Egli è la Luce di ogni luce, anzi Egli è ogni luce. E ci ha prescritto di cercare questo attributo, ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, diceva: "Fai di me una luce" ([465]), e così lui era, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace.

465 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXX-9, Muslim, VI-181, 187, 189, Abū Dāʾūd, V-26, at-Tirmiḏī e da Ibn Ḥanbal.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA SUA RICERCA PER TIMORE DI PERDERLA

At-Tirmiḏī ha riferito che Abū Ḏarr ([466]) ha detto: "Digiunammo con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed egli non vegliò con noi finché non restarono sette giorni alla fine del mese. Egli vegliò con noi finché passò un terzo della notte, poi non vegliò con noi durante la sest'[ultima notte] e invece vegliò con noi durante la quint'[ultima notte (cioè la 25ª)], finché metà della notte fu trascorsa. Gli dicemmo allora: O Inviato di Allah, se facessi con noi i riti supererogatori per il resto di questa notte. Ed egli rispose: Colui che veglia con l'Imām finché egli non ha finito, gli viene ascritta la veglia di tutta la notte. Poi non fece le *ṣalāt* con noi finché non restarono tre giorni alla fine del mese e fece con noi le *ṣalāt* nella terz'[ultima notte (cioè la 27ª)], e chiamò la sua famiglia e le sue mogli e vegliò con noi tanto che temevamo di perdere il successo". Venne chiesto: "Cos'è il successo (*falāḥ*)?" ed egli [Abū Ḏarr] rispose: "Il pasto prima dell'alba (*suḥūr*)" ([467]). [At-Tirmiḏī] ha detto che questo è uno *ḥadīṯ* buono e sano.

Osserva quanto è mirabile il discorso di questo Compagno quando ha chiamato "successo" il pasto prima dell'alba: il successo è la permanenza (*baqā'*) ([468]). Egli ha fatto notare che l'uomo è nello stato di digiuno in modo accidentale, poiché per lui il digiuno non ha permanenza, in quanto appartiene ad Allah. Non vedi che il suo regime cessa per coloro che digiunano con il cessare di questo mondo? E [colui che digiuna] nell'aldilà mangerà e berrà per ciò che ha fatto precedentemente nei giorni del digiuno, ed essi sono i giorni trascorsi, cioè passati. L'Altissimo ha detto: "Mangiate e bevete! Gioite per ciò che avete fatto in precedenza nei giorni trascorsi!" (Cor. LXIX-24), cioè i giorni di

466 Abū Ḏarr al-Gifārī, pastore di umile condizione, fu uno dei primi ad entrare nell'Islām, ma essendogli stato ordinato di restare presso la sua gente raggiunse il Profeta a Medina solo dopo cinque anni dall'Egira. Secondo una tradizione riportata da at-Tirmiḏī [XLVI-35], Abū Ḏarr era uno dei quattro che Allah aveva ordinato al Profeta di amare, informandolo che Lui li amava. Morì nell'anno 32 dall'Egira, ultra novantenne.

467 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, VI-80, Abū Dā'ūd, VI-1, an-Nasā'ī, Ibn Māǧa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

468 Il termine "*falāḥ*" significa prosperità, successo, ottenimento di ciò che si desidera, continuità o permanenza in uno stato di prosperità, e anche permanenza *tout-court*.

digiuno in questo mondo; l'aldilà è una dimora di permanenza e "in esso il mangiare e l'ombra sono continui" (cfr. Cor. XIII-35).

Il "*suḥūr*" è un pasto (*akla)* di cibo; il discorso di questo Compagno ha posto l'attenzione sul fatto che l'uomo nella sua permanenza [nell'aldilà] mangerà e non digiunerà: quindi egli per l'essenza si nutre e per l'accidente digiuna, ed il nutrimento è permanente e lo ha chiamato successo, cioè permanenza.

Il nome "*suḥūr*" deriva dal nome dell'aurora (*saḥar*), e l'aurora ha due aspetti, come abbiamo menzionato: un lato verso la notte ed un lato verso il giorno, ed esso è il momento tra le due albe (*fağrān*) ([469]). Analogamente l'uomo ha la permanenza, che è il successo, ed esso è il pasto preso prima dell'alba nella stazione in cui si trova. Egli ha un aspetto verso Colui la Cui Esistenza è necessaria, ed un aspetto verso la non-esistenza (*ʿadam*): egli non sfugge a quello in qualsiasi stato sia, di esistenza o di non-esistenza, e per questo è chiamato possibile (*mumkin*) e rientra nell'insieme delle possibilità, e questo attributo (*ṣifa)* è per lui permanente. Anche se in un momento si manifesta con un attributo di relazione (*naʿt*) divino, non vi è per lui permanenza [in quello], poiché la sua permanenza è in ciò che abbiamo menzionato. Per questo il Compagno, quando venne caratterizzato durante la sua Notte dal [Nome] "Colui che sussiste per Se stesso (*al-qayyūm*)", disse che: "temevamo di perdere il successo", cioè [temevamo] che il tempo della notte finisse e noi non conoscevamo le nostre anime [o noi stessi], poiché nella nostra conoscenza di esse sta la conoscenza del nostro Signore. Ma essi non persero il successo, sia lode ad Allah, anzi Allah fece loro conoscere (*ašhada-hum*) loro stessi per mezzo del nutrimento, affinché testimoniassero che la sussistenza (*qayyūmiyya)* per Lui è di natura essenziale, mentre la sussistenza del servitore è per mezzo del sostegno (*imdād*) di ciò di cui egli si nutre. Per questo egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Al figlio di Adamo bastano alcuni bocconi per tener dritta la sua spina dorsale" ([470]), attribuendo così la sussistenza [o lo stare eretto] al nutrimento, anche se è lui che sussiste per mezzo di esso.

469 A questo proposito cfr. le pagg. 96-97 della presente traduzione.

470 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Māğa, XXIX-50.

È come se [il Compagno] avesse detto: "Anche se abbiamo assunto l'abito di cercare questa Notte da parte del Nome "l'Impari (*witr*)", l'Altissimo, quella ricerca non ci dispensa dalle sorti (*ḥuẓūẓ*) delle nostre anime, per le quali è la nostra permanenza, e cioè il nutrirci. Invero la nostra ricerca di questa Notte è per il bene che otteniamo da essa nella dimora della permanenza, e quindi la nostra ricerca di essa per mezzo dell'atto di adorazione non è se non per la parte dell'anima per cui resteremo nella dimora dell'aldilà. Il pasto preso prima dell'alba è il signore (*rabb*) del momento nello stato presente (*ḥāl*), ed esso è una causa seconda della permanenza della vita di questo basso mondo per l'opera pia. Per cui temevamo di perdere il suo regime (*ḥukm*), perché quel regime è l'oggetto stesso della nostra ricerca, anche se la dimora è diversa.

Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha posto la Notte del Qadr tra le notti dispari ad esclusione delle pari, in quanto in questo modo ha designato la notte ad esclusione del giorno (*nahār*), perché essa è una parte dispari del giorno (*yawm*), che è invece pari, essendo costituito da notte (*layl*) e giorno (*nahār*). Ma ciò si applica a quell'anno, perché così venne testualmente comunicato. Invero la Notte del Qadr talvolta cade nelle notti pari, a differenza di quanto successe in quell'anno, in cui venne comunicato di cercarla tra le notti dispari degli ultimi dieci giorni. Ma vi è anche un altro motivo [per cui egli ha posto la Notte del Qadr tra le notti dispari], che è il seguente: se la ricerca ha luogo tra le notti dispari del mese, il dispari preserva per questo servitore le benedizioni ed il bene che gli accorda questa Notte, in quanto nella disparità del tempo gli fa ricordare la Singolarità del Vero. Il servitore connette così quel bene ad Allah, non alla Notte, anche se essa è la causa seconda (*sabab*) del suo ottenimento; ma la contemplazione diretta (*šuhūd*) del dispari preserva il servitore dall'attribuire il bene ad altri che Allah, malgrado l'affermazione della causa seconda da parte Sua. Se [la Notte del Qadr] cadesse in una notte pari – ed essa fosse una causa seconda – questo servitore non troverebbe nessuno ad avvertirlo della situazione al momento della sua ricerca di essa, o nella sua contemplazione di essa, se capita su di essa, e sarebbe come chi raccoglie il bene da una mano che non è degna, e diventerebbe possessore di ignoranza e velo nel prendere quel bene. Ciò che egli ottiene di bene non reggerebbe il confronto con ciò che ottiene di male e di ignoranza per l'essere velato da Chi gli accorda il bene: anche per questo la Notte del Qadr è stata posta tra le notti dispari. Comprendi dunque!

La Notte del Qadr è stata posta negli ultimi dieci giorni in quanto essa è luce e la luce è visione e manifestazione. La luce ha il posto del giorno (*nahār*), in quanto il giorno è stato chiamato così per l'estensione della luce in esso. Il giorno segue la notte perché questa viene tolta (*maslūḫ*) da lui ([471]) e gli ultimi dieci giorni seguono la decade di mezzo e la prima. L'apparizione e la ricerca della Notte del Qadr nel suo correlativo più vicino è più forte della sua ricerca nel correlativo più remoto. Non ho incontrato nessuno che l'avesse vista nella prima decade, né ci è stato riferito, ed invero essa cade nella decade di mezzo e nell'ultima. Muslim ha tramandato che Abū Saʿīd ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, faceva il ritiro nella decade di mezzo di Ramaḍān per cercare la Notte del Qadr" ([472]). Analogamente, riguardo all'epifania divina, non è riportato in alcuna tradizione profetica autentica, né sospetta, che Allah Si sia manifestato nel primo terzo della notte, mentre è tramandato che Egli Si manifesta nel terzo medio e nell'ultimo della notte ([473]). La Notte del Qadr è una proprietà dell'epifania **[661]** divina ed ha luogo nel terzo medio e nell'ultimo del mese, ma non cade mai nel primo. Il primo sei necessariamente tu e la priorità ti compete nella tua conoscenza del tuo Signore. Tu ed Egli non si riuniscono, così come non si riuniscono l'indicazione (*dalīl*) e ciò che viene indicato (*madlūl*). "Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore", ed ha anteposto te e tu sei l'indicazione. La priorità ti compete nella conoscenza legata alla riflessione ed in quella legata allo svelamento, in quanto la conoscenza dello svelamento non ha luogo se non dopo un esercizio spirituale (*riyāḍa)* ed un combattimento interiore (*muǧāhada)*. È quindi inevitabile la tua anteriorità, sia per riflessione che per svelamento. Analogamente la Sua Scienza di te deriva dalla Sua Scienza di Lui e se Egli non si fosse descritto come Colui che conosce Se stesso non verrebbe conosciuto. Comprendi da dove viene la Scienza che Allah ha di te. Questa è una questione molto sottile, che abbiamo menzionato nel libro intitolato "Il nodo del sagace" ([474]) ed in questo libro.

471 Cfr. la nota 42 a pag. 118 della presente traduzione.

472 *Ḥadīṯ* riportato Muslim, XIII-217, e da Ibn Ḥanbal.

473 Cfr. gli *ahādīṯ* riportati da al-Buḫārī, LXXX-14, XCVII-35, Muslim, VI-168 a 170, 172, XXXIX-124, e da Abū Dāʾūd, XXXIX-19.

474 Il punto a cui si riferisce Ibn ʿArabī si trova a pag. 38 dell'edizione di Nyberg, in "*Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*", E.J. Brill 1919, ed a pag. 126 della traduzione di Carmela Crescenti, "*Il nodo del sagace*", Mimesis, 2000.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA SUA RICERCA IN RIUNIONE, MEDIANTE LA VEGLIA NEL MESE DI RAMAḌĀN

Abū Dā'ūd ha tramandato da Muslim ibn Ḫālid, al-'Alā e da suo padre, che Abū Hurayra ha detto: "L'Inviato di Allah uscì mentre in Ramaḍān degli uomini facevano la *ṣalāt* al lato della Moschea e disse: "Chi sono costoro?" e gli venne risposto: "Costoro sono uomini che non hanno appreso il Corano e Ubayy ibn Ka'b fa la *ṣalāt* con loro ed essi la fanno dietro di lui". Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: "Essi hanno fatto giusto ed è un bene ciò che essi hanno fatto"."(475)

Il riunirsi (*ǧam'iyya)* in essa [Notte del Qadr] è più meritevole per la corrispondenza, perché il suo valore è più grande "di mille mesi", con le loro notti ed i loro giorni. Alla Notte del Qadr appartiene la stazione spirituale di questa riunione. Allah ha fatto discendere in essa il Corano in quanto *qur'ān*, cioè riunito, e lo ha fatto discendere usando il Noi del plurale e della Maestà. Ed ha riunito, nel farlo discendere in essa, tutti i Nomi, dicendo: "Invero Noi l'abbiamo fatto discendere nella Notte del Qadr" (Cor.XCVII-1). In essa "discendono gli Angeli", non uno solo, "e lo Spirito", che tiene il posto di Ubayy nella riunione in cui dirige la *ṣalāt* con loro, "con ogni comando", ove "ogni" comporta l'insieme dei comandi che il Vero vuole trasmettere riguardo alle Sue creature, e "fino al levarsi dell'alba" è l'estremità del fine, poiché "fino" (*ḥattā*) include la particella "a" (*ilā*) che appartiene al termine e non c'è termine se non da un inizio, ed è quello insieme.

Questa Notte è una notte di riunione e per questo l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Essi hanno fatto giusto ed è un bene ciò che essi hanno fatto", incitando alla loro emulazione per ciò che abbiamo menzionato. La causa per cui la Notte del Qadr va ricercata sono le realtà che essa comporta ed esse sono quelle che incitano a ricercarla. Esse sono la grandezza del suo valore, la grandezza di Colui che l'ha fatta scendere e la piccolezza di chi la cerca, poiché egli è testimone a se stesso, nella ricerca di questo bene di immenso valore, della grande povertà che lo caratterizza. Il

475 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, VI-1.

servitore, ogni volta che aspira a realizzare la sua servitù, disprezza il suo valore al punto da collegare se stesso con la non-esistenza che è alla sua origine; e non c'è nulla di più basso della non-esistenza e nulla di più vile dell'anima della creatura.

Essa è stata chiamata la Notte del Qadr anche per la conoscenza che la gente della presenza spirituale ottiene in essa del loro rango, cioè della loro bassezza, malgrado il bene che essi ottengono partecipi, insieme a coloro che la cercano, nella possibilità (*imkān*) e nella dipendenza (*iftiqār*) ed il più povero degli esseri è quello che dipende da un bisognoso. E non c'è più povero essere dell'uomo, poiché non c'è chi conosca più di lui Allah, per la sua onnicomprensività (*ǧamʿiyya)* [anche: il suo riunirsi], il suo intelletto e la sua conoscenza di se stesso.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA PARTECIPAZIONE DI CHI VEGLIA IN ESSA AL PERDONO ACCORDATO ALL'INVIATO DI ALLAH, CHE ALLAH FACCIA SCENDERE SU DI LUI LA SUA *ṢALĀT* E LA PACE

Allah, l'Altissimo, ha detto rivolgendosi a Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Affinché Allah ti perdoni i tuoi peccati passati e futuri" (Cor.XLVIII-2). Muslim e an-Nasā'ī hanno riferito sull'autorità di Abū Hurayra che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi veglia la Notte del Qadr", e Muslim ha aggiunto: "e la incontra con fede e considerazione", "verrà perdonato dei suoi peccati passati e futuri" ([476]), cioè gli verrà nascosto il suo peccato tanto da non vergognarsene, come se fosse di coloro a cui è stato detto: "Fai quello che vuoi, poiché ti ho perdonato" ([477]) come è riportato nel *Ṣaḥīḥ*.

A chi veglia la Notte del Qadr e la incontra viene occultata l'allocuzione del dichiarare illecito (*taḥrīm*) e gli viene dichiarato [tutto] lecito per Legge, ma egli non dispone se non del lecito, perché "Allah non ordina le turpitudini" (Cor.VII-28). Se non fosse per la grandezza del suo valore

476 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXXII-1, Muslim, VI-175, e da an-Nasā'ī, XXII-39 e 40, XLVII-22.

477 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XLIX-29, e da Ibn Ḥanbal.

Allah non l'avrebbe connessa con l'Attributo della Scienza che è il più nobile degli Attributi. Per questo l'Altissimo ha ordinato al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, di chiedere il suo accrescimento. La mia affermazione che Allah le fa annettere [a coloro che vegliano in essa, il perdono accordato all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace] è giustificata da ciò che è stato riportato nel *Ṣaḥīḥ*. Al servitore che commette un peccato ma sa che egli ha un Signore che perdona il peccato e che lo sanziona, alla terza volta Allah dice: "Fai ciò che vuoi, poiché ti ho perdonato". Non c'è quindi motivo all'affermazione di liceità di ciò che è stato proibito di fare, se non la scienza. Ed Egli ha connesso la grazia della Notte del Qadr con il rango della scienza, in ciò che abbiamo menzionato. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Chi fallisce nell'ottenimento del suo bene, fallisce", come ha ricordato an-Nasā'ī ([478]). E quale bene è più grande dell'abolizione della dichiarazione di interdizione (*taḥrīm*), e quello è un Paradiso accelerato (*mu'ağğala)*.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL RITIRO (*I'TIKĀF*)

Da un punto di vista linguistico il termine "*i'tikāf*" significa stare (*iqāma)* in un posto specifico; secondo la Legge [si aggiunge a questa definizione] il fatto di dedicarsi ad un'opera specifica, in uno stato specifico, con l'intenzione di avvicinarsi ad Allah, quanto è Magnificente ([479]). Dal

478 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, XXII-5 e 14.

479 Il ritiro di cui si tratta e che trova la sua base scritturale in Cor. II-187, è un rito di natura exoterica, che può essere fatto anche in comune e che non va confuso con il ritiro spirituale (*ḫalwa)*, che è invece un rito iniziatico, il quale ha il suo prototipo nell'isolamento del Profeta nella caverna di al-Ḥirā'. Come precisa René Guénon, gli iniziati possono fare un uso iniziatico dei riti exoterici, in quanto: "partout où il existe des initiations relevant spécialement d'une forme traditionnelle déterminée et prenant pour base l'exotérisme même de celle-ci, les rites exotériques peuvent, pour ceux qui ont reçu une telle initiation, être transposés en quelque sorte dans un autre ordre, en ce sens qu'ils s'en serviront comme d'un support pour le travail initiatique lui-même, et que par conséquent, pour eux, les effets n'en seront plus limités au seul ordre exotérique comme ils le sont pour la généralité des adhérents de la même forme traditionnelle" [«*Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*», pag.23] ed è per questo che Ibn 'Arabī, nelle sue trasposizioni,

punto di vista della Legge tradizionale [il ritiro] è raccomandato, mentre nel caso di voto è obbligatorio.

Nella trasposizione esso significa stare con Allah, nel modo che si addice ad Allah, preferendo il Lato di Allah [ad ogni altra cosa]. Chi veglia per Allah è più completo di chi veglia per se stesso.

Quanto all'opera che lo caratterizza [vi sono punti di vista diversi]: c'è chi sostiene che essa è la *ṣalāt*, lo *ḏikr* di Allah e la lettura del Corano, e niente altro delle opere di pietà e di avvicinamento, e chi sostiene invece che si tratta di tutte le opere di pietà specifiche per l'aldilà. Il mio punto di vista è che [chi è in ritiro] compia tutti gli atti di pietà che non lo distolgono dallo stare nel posto in cui si trova: se egli esce non è più in ritiro e in questo non è rispettata, secondo me, la condizione richiesta. È stato confermato che ʿĀ'iša ha detto che è buona norma *(sunna)* per chi è in ritiro di non assistere ad un funerale e di non visitare un malato ([480]).

Sappi che quando lo stare con Allah è per mezzo di Allah, allora [chi è in ritiro] può disporre di tutte le opere di pietà specifiche per il posto **[662]** in cui si è ritirato, ed anche quelle che esulano da esso e la cui esecuzione lo fanno uscire dal suo posto, poiché Allah ha detto: "Egli è con voi dovunque siate" (Cor. LVII-4).

Se invece lo stare è per Allah per mezzo di te stesso, allora hai destinato un posto per quello e sei obbligato a restarci finché [il Vero] non Si manifesta a te in altro da ciò in cui ti sei vincolato di stare. Comprendi dunque!

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL LUOGO IN CUI SI PRATICA IL RITIRO

C'è chi sostiene [Ḥuḏayfa ibn al-Yamān al-ʿAbsī] che il ritiro non è permesso se non nelle tre moschee verso le quali è lecito partire [in pellegrinaggio] ([481]); c'è chi sostiene [Mālik, aš-Šāfiʿī] che il ritiro può essere

attribuisce al ritiro dei contenuti che rilevano esclusivamente del *Taṣawwuf.*

480 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-80.

481 Si tratta delle moschee della Mecca, di Medina e di Gerusalemme, conformemente allo *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XX-1 e 6, XXVIII-26, XXX-67, Muslim, XV-415,

fatto in ogni moschea e chi sostiene [Ibn Ḥanbal, Abū Ḥanīfa] che non può essere fatto se non nella moschea in cui si fa la *ṣalāt* del Venerdì. C'è chi sostiene [Abū Ḥanīfa] che la donna può ritirarsi nel luogo di culto (*masǧid*) della sua casa e chi sostiene che il ritiro è lecito ovunque si voglia, sennonché quando si fa il ritiro in un posto diverso dalla moschea è lecito avere rapporti con le donne, mentre se si fa in una moschea non si può avere rapporti con le donne. Questo è ciò che sostengo anch'io, ma aggiungo che se si intende fare il ritiro in giorni che includono il Venerdì non lo si può fare se non in un luogo che consenta, oltre a ritirarsi in esso, di fare la *ṣalāt* del Venerdì, che si tratti di una moschea o di un luogo vicino alla moschea, in cui sia lecito fare la *ṣalāt* del Venerdì.

Sappi che le moschee (*masāǧid*) sono le Case di Allah, che sono attribuite a Lui [cfr. Cor. LXXII-18] ([482]). Chi trova obbligatorio stare in esse non deve distogliere il suo volto verso altri che il Signore della Casa, poiché ciò sarebbe un cattivo comportamento (*adab*). Non c'è vantaggio a caratterizzarle in modo speciale per la loro correlazione con Allah se poi si mescolano in esse cose che fanno parte delle sorti della Natura. Chi sta con Allah in una casa diversa da quella che Egli ha correlato a Se stesso, gli è permesso avere rapporti con sua moglie, a meno che non stia digiunando o durante il suo ritiro se sta digiunando.

Il rapporto con la donna è il ritorno dell'intelligenza (*'aql*) da Allah alla contemplazione dell'anima, che [il servitore] faccia di essa una indica-

511 a 513, e da Abū Dā'ūd, II-94.

482 Il termine "*masāǧid*", plurale di "*masǧid*", significa letteralmente luogo ove ci si prosterna. Nel Cap. 369 [III 376.23], Ibn 'Arabī precisa: "Chi si prosterna ad altro che Allah per ordine di Allah, avvicinandosi ad Allah ed obbedendo ad Allah, sarà beato e salvo, e chi si prosterna ad altro che Allah non per ordine di Allah, per avvicinarsi ad Allah, sarà dannato. Allah, quanto è Potente e Magnificente, ha detto: "Le moschee sono di Allah, quindi non invocate nessuno con Allah" (Cor. LXXII-18). È Allah che è con le creature, non sono le creature ad essere con Allah, in quanto Egli le conosce ed è con esse dovunque siano, estendendo l'avverbio ai loro luoghi, tempi e stati: non sono le creature ad essere con Lui, l'Altissimo, quanto è Magnificente. Le creature non Lo [ri] conoscono quando sono con Lui e chi invoca Allah insieme alle creature non è come chi invoca le creature insieme ad Allah, "quindi non invocate nessuno con Allah"; la prosternazione non è valida verso altri che Allah se non perché Allah è con le creature ovunque siano, e noi non Lo conosciamo e non Lo troviamo se non per mezzo delle creature. Quindi in realtà la prosternazione è ad Allah in quanto qualificato dall'essere insieme alle creature".

zione (*dalīl*) [di Allah] o non ne faccia una indicazione. Se egli fa di essa [la moglie o l'anima] una indicazione, l'indicazione e l'indicato non si riuniscono e quindi non è possibile stare con Allah ed essere in stretto contatto (*mulābasa)* con l'anima. Il grado più elevato di ritorno verso l'anima e di stretto rapporto con essa consiste nel collegare ad essa una indicazione. Se invece non è connessa ad essa alcuna indicazione non resta che un appetito (*šahwa)* della Natura: quindi non si addice a chi è in ritiro di avere rapporti con le mogli, che sia in una moschea o altrove.

Per colui che contempla la penetrazione del Vero in tutte le cose esistenti e che Egli è Colui che si manifesta nei supporti delle entità (*aʿyān*) e che è per il Suo Potere e per le loro predisposizioni che l'Esistenza (*wuǧūd*) si attualizza nelle entità, considera che quella è una ierogamia (*nikāḥ*) e ritiene lecito il rapporto di chi è in ritiro con la moglie, quando non è in una moschea. In questo grado di contemplazione non è possibile che la moschea abbia un'entità esistente, poiché egli – cioè chi ha questo stato spirituale – non vede nelle entità se non Allah, e non c'è quindi moschea, cioè un luogo in cui abbassare e chinare il capo. Comprendi dunque!

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL RECUPERO (*QADĀʾ*) DEL RITIRO

Muslim ha riportato, sull'autorità di Ubayy ibn Kaʿb, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, fece il ritiro negli ultimi dieci giorni di Ramaḍān, poi viaggiò per un anno senza fare alcun ritiro e quando fu l'anno seguente fece un ritiro di venti notti. ([483])

Restare continuamente con Allah è la Via della Gente di Allah, e ciò è oggetto di lode generale. Analogamente la recitazione continua (*hiǧǧīr*) del possessore di questo stato è "Sia lode ad Allah in ogni stato" ([484]), e questo è lo *ḏikr* dell'avversità (*ḍarrāʾ*), che è quello più universale e completo. Se il servitore Lo loda nell'avversità, che altro può fare nella prosperità (*sarrāʾ*)?

483 Nelle edizioni attuali questo *ḥadīṯ* non è riportato da Muslim, ma si trova nella raccolta di Ibn Māǧa, VII-58.

484 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāʾūd, XL-91, at-Tirmiḏī, XL-2 e 3, XLV-128, an-Nasāʾī, e da Ibn Māǧa.

La prosperità fa parte dell'insieme degli stati del servitore e rientra nella generalità del suo detto "[in] ogni stato", che include i due estremi e ciò che sta in mezzo ad essi. La lode della prosperità è determinata, poiché il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, diceva nella prosperità: "Sia lode ad Allah, il Munifico (*munʿim*), il Magnanimo (*mufḍil*)" ([485]), e quindi Lo ha determinato [con dei Nomi]. Anche questa è una lode, più generale della prima anche se in essa compare la determinazione, ma non tutti se ne rendono conto. Invero fa parte dei Favori (*niʿam*) di Allah al Suo servitore e del Suo elargire il fatto che Egli lo assista nel dire nell'avversità: "Sia lode ad Allah in ogni stato", e ciò fa parte del Suo Nome "il Munifico", che lo favorisce con questa frase.

Se accade che Allah trasferisca chi è caratterizzato dallo stare con Lui in ogni stato a chi vede Allah dopo ogni cosa, e questo stato lo separa dallo stare continuamente con Allah, allora il servitore è come il viaggiatore, il cui stato è incompatibile con il ritiro, e gli si impone il recupero quando ritorna al suo stato precedente. La forma del suo recupero è lo stare con Allah, come confermato dall'indicazione tradizionale. Essi sono "altri giorni" ed essi sono i dieci giorni intermedi tra le due decine, l'ultima e la prima.

La stessa cosa succede per le attribuzioni (*nuʿūt*) che la Legge ha riportato riguardo agli Attributi di Similitudine (*tašbīh*): esse si situano tra la ragione ed i sensi, nella Presenza dell'immaginazione (*ḫayāl*). Ed in questa Presenza il servitore recupera il ritiro, mentre nell'ultima decina dedicata ad esso [ritiro] il servitore si ritira secondo la sua abitudine per mezzo degli attributi della Trascendenza (*tanzīh*), razionalmente e per Legge, di "non c'è cosa simile a Lui" (Cor. XLII-11).

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DELLA SPECIFICAZIONE DEL MOMENTO IN CUI CHI VUOLE RITIRARSI ENTRA NEL LUOGO IN CUI STARÀ

Muslim ha riportato nel suo *Ṣaḥīḥ*, sull'autorità di ʿĀ'iša, Allah sia soddisfatto di lei, che: "Quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su

485 *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche.

di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, voleva fare il ritiro, faceva la *ṣalāt* del *fağr*, poi entrava nel suo luogo di ritiro" (486).

Sappi che colui che fa il ritiro, cioè colui che sta con Allah costantemente sotto l'aspetto dell'avvicinamento, non può fare quello se non per un aspetto specifico, e cioè che Lo contempli in ogni cosa. Questo è il ritiro generale incondizionato. Vi è poi un altro ritiro, condizionato, in cui il servitore si ritira con uno dei Nomi divini, che Si manifesta a lui con la Sua autorità e lo chiama a restare con Lui. La trasposizione del luogo (*makān*) del ritiro nel dominio intellegibile è il rango (*makāna)*.

Non vi è Nome divino che **[663]** non sia tra due Nomi divini, poiché l'Ordine (*amr*) divino è circolare (*dawrī*) e per questo l'Ordine di Allah riguardo alle cose non ha fine: la circonferenza non ha inizio né fine, se non in modo ipotetico. Per questo il Mondo è emerso circolare nella forma dell'Ordine secondo il quale Egli è in Se stesso, persino nelle forme (*aškāl*) (487): la prima forma che accolse il Corpo Universale fu la forma circolare, cioè la Sfera (*falak*). Poiché le cose vengono ad essere da Allah con i movimenti di queste Sfere, per ciò che ha decretato il Potente, il Sapiente [cfr. Cor. VI-96], la Saggezza ha fatto sì che esse fossero sulla Sua Forma (*ṣūra)* nella forma (*šakl*) o prossima ad essa. Non c'è dunque animale, albero, foglia, pietra o corpo in cui non vi sia una tendenza (*mayl*) alla circolarità (*istidāra)*, inevitabilmente. Essa in alcune cose è impercettibile, mentre in altre si manifesta chiaramente; rivolgi la tua attenzione ad ogni cosa che Allah, l'Altissimo, ha creato, sia essa una montagna, un albero o un corpo: vedrai in essa una inclinazione (*inʿitāf*) alla circolarità, e per questo la forma sferica è la più eccellente delle forme (488).

486 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XIV-6, Abū Dāʾūd, XIV-77, at-Tirmiḏī, VI-70, an-Nasāʾī, Ibn Māğa, e da Ibn Ḥanbal.

487 Il termine «*aškāl*», plurale di «*šakl*» ha il significato di «forma» come «figura», non della forma intesa in senso scolastico. In una nota dell'articolo "*Nâma Rûpa*" [«*Etudes sur l'Hindouisme*», pag. 95], René Guénon precisava: «En anglais, on pourrait jusqu'à un certain point éviter l'équivoque en convenant de rendre la «forme» scolastique par *form* et la «forme», au sens ordinaire par *shape*; mais, en français, il est impossible de trouver deux mots permettant de faire une semblable distinction».

488 René Guénon, nel Cap. VI de "*Le symbolisme de la Croix*", pag. 44, precisava: «Il est à remarquer, d'autre part, qu'à cet «Androgyne» est en général attribuée symboliquement la forme sphérique, qui est la moins différenciée de toutes, puisqu'elle s'étend également

Poiché la massima Teofania universale è simile al sorgere del Sole, e con la teofania del Sole ha luogo il ritiro universale, viene detto a colui che si ritira, tramite l'interprete di un Nome divino: "Entra nel tuo ritiro nel momento dell'apparizione della massima Teofania, cioè al sorgere dell'alba (*faǧr*) e dopo la *ṣalāt* del mattino (*ṣubḥ*), affinché si avvicini a te l'Apertura [o la Vittoria (*fatḥ*)], e non ti limiti questo Nome divino con il quale tu stai, o con il quale vuoi restare, dalla massima Teofania, che è a guisa del sorgere del Sole. In questo modo riunirai nel tuo ritiro la limitazione (*taqyīd*) e l'assenza di limitazione (*iṭlāq*)". Se colui che fa il ritiro vi entrasse all'inizio della notte, l'intervallo temporale si allontanerebbe per lui e la distanza si allungherebbe, e potrebbe dimenticare ciò che sta facendo. L'uomo (*insān*) in effetti è connaturato a dimenticare (*nisyān*); l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "[…] Adamo dimenticò e la sua discendenza dimenticò; Adamo rifiutò e la sua discendenza rifiutò" ([489]). Questo *ḥadīṯ* profetico è una buona novella da parte del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, per gli uomini nel loro insieme, poiché Allah ebbe Misericordia di Adamo e così la sua discendenza sarà oggetto di Misericordia, dovunque si troverà. Allah ha assegnato loro una Misericordia che è specifica per loro in qualsiasi dimora Allah, l'Altissimo, li farà stare. L'Ordine è relativo ma le radici (*uṣūl*) esercitano la loro proprietà sui rami (*furūʿ*).

Questo ti dimostra che queste anime umane sono una risultante (*natīǧa)* di questi corpi elementari, e sono generate da essi. Esse in effetti non si manifestano se non dopo che questi corpi vennero proporzionati ed i loro umori furono bilanciati. In rapporto alle anime insufflate in essi dallo Spirito attribuito a Lui, l'Altissimo, questi corpi sono come i luoghi su cui il Sole getta i suoi raggi, ed i cui effetti sono diversi a seconda della diversità dei ricettacoli. Dov'è lo splendore della luce del Sole nei corpi opachi rispetto a quello che ha nei corpi lucidi? Per questo le anime sono ordinate in modo gerarchico in base alla gerarchia delle loro complessioni; vedrai un'anima che accetta velocemente le qualità eccellenti e le scienze, ed un'altra anima che fa il contrario, e tra esse altre che si comportano in modo intermedio. Così è la realtà se comprendi.

dans toutes les directions, et que les Pythagoriciens regardaient comme la forme la plus parfaite et comme la figure de la totalité universelle».

489 *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XLIV, *ad Sūra* VII, 2 e 3, e da Ibn Ḥanbal.

L'Altissimo ha detto: "E quando lo ebbi proporzionato", cioè il corpo dell'uomo, "e insufflai in esso del Mio Spirito" (Cor. XXXVIII-72); per questo abbiamo detto che la dimenticanza nell'uomo è una faccenda naturale, richiesta dalla sua complessione, così come anche il ricordare è una faccenda naturale in questa complessione specifica, e così per tutte le facoltà che sono attribuite all'uomo. Non vedi che l'attività di queste facoltà è poca in alcuni individui e tanta in altri?

Il Legislatore, riguardo all'ingresso di colui che fa il ritiro nel luogo del suo ritiro ha richiamato l'attenzione sul farlo dopo la *ṣalāt* dell'alba, prima del sorgere del Sole.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE: IN COSA CONSISTE LO STARE CON ALLAH DA PARTE DI CHI PRATICA IL RITIRO?

Sappi che lo stare con Allah è una faccenda interiore [o intellettuale], non una questione sensibile, quindi non si sta con Allah se non per mezzo del cuore, così come non ci si volge nella *ṣalāt* ad Allah se non per mezzo del cuore. E come tu rivolgi il tuo volto verso quella che è chiamata *qibla*, cioè la Kaʿba, così si sta [con Allah] per mezzo dei sensi, insieme agli atti di pietà. Talvolta fa parte degli atti di pietà l'attenzione verso l'anima, per farle avere ciò che le spetta di diritto secondo la Legge, poiché "la tua anima ha un diritto su di te" ([490]). Talvolta preferisce la sua anima ad altro, facendole pervenire il bene, e quello è ciò che Allah ci ha prescritto: noi non abbiamo Via verso Allah se non ciò che ci ha prescritto. Per questo l'uomo impone alla sua anima una parte dei suoi interessi affinché il bene di quello ritorni su di essa: come l'uscita di chi è in ritiro per un bisogno dell'uomo ed il suo dirigersi verso una delle sue donne o uno della sua famiglia per sistemare una delle sue occupazioni nello stato del suo stare [con Allah] e del suo ritiro.

Muslim ha riferito che ʿĀ'iša ha detto: "Quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, era in ritiro, avvici-

490 *Ḥadīṯ* recensito in tutte le raccolte canoniche, prevalentemente nelle sezioni dedicate al digiuno, come ad esempio al-Buḫārī, XXX-51, 54 e 55, Muslim, XIII-182 e 187, Abū Dā'ūd, XIV-56, e an-Nasā'ī, XXII-76.

nava a me il suo capo ed io lo pettinavo; e non entrava nella casa se non per il bisogno dell'uomo" (491). An-Nasā'ī ha riferito che ella ha detto: "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, veniva da me mentre era in ritiro nella moschea, si appoggiava alla porta della mia stanza ed io gli lavavo la testa, ed io ero nella mia stanza ed il resto di lui nella moschea" (492). Questa è una prova per chi sostiene che lo statuto giuridico (*ḥukm*) dipende da ciò che prevale: il fatto che la sua testa non fosse nella moschea non lo ha fatto uscire dal suo ritiro, poiché la maggior parte di lui era nella moschea. Quindi ha osservato lo statuto giuridico della maggioranza nel volume corporeo (*ǧirmiyya)*.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SU CIÒ CHE È TENUTO A FARE DI GIORNO CHI È IN RITIRO

Abū Aḥmad [ibn ʿAdī al-Ǧurǧānī] ha menzionato, sulla base di uno *ḥadīṯ* di ʿAbdallāh ibn Budayl ibn Warqā' al-Makkī, trasmesso da ʿAmr ibn Dīnār, da parte di Ibn ʿUmar, che ʿUmar "fece il voto di ritirarsi nella moschea sacra [della Mecca] e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli disse: ritirati e digiuna" (493).

Continuazione: la trasposizione di quello. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha ordinato a chi vuole stare con Allah di stare con Lui con un Attributo che appartiene ad Allah, cioè il digiuno, affinché egli sia con Allah per mezzo di Allah e per Allah, sì che non si veda di lui altra cosa **[664]** che Allah. Questa è la condizione della Gente di Allah. Venne chiesto all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Chi sono gli Intimi di Allah?", ed egli rispose: "Coloro alla cui vista viene menzionato Allah" (494), cioè per la loro realizzazione per Allah essi scompaiono

491 *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, III-6, Abū Dā'ūd, XIV-79, at-Tirmiḏī, VI-79, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

492 *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, III-20 e 21.

493 *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dā'ūd, XIV-80.

494 *Ḥadīṯ* riportato da Ibn Māǧa, XXXVII-4.

in Lui da loro stessi e dalla vista delle creature, e quando gli uomini li vedono non vedono altro che Allah, e la loro vista fa ricordare ad essi Allah, come nel caso dei versetti di avvertimento.

Questa è la stazione spirituale che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, chiese nella sua preghiera: "[…] fammi diventare Luce" ([495]), ed Allah esaudì la sua preghiera e ci ha notificato che Egli lo ha inviato agli uomini come "nunzio ed ammonitore" (Cor. II-119, XXXIV-28, XXXV-24, XLI-4), "che chiama ad Allah con la Sua autorizzazione e come lampada che illumina" (Cor. XXXIII-46), e lo ha fatto diventare Luce come lui aveva chiesto. Invero il suo detto al suo Signore: "fammi diventare Luce" [significa] "affinché io sia per la mia essenza identico al Nome divino la Luce". Colui di cui il Vero "è il suo udito, la sua vista, la sua lingua, la sua mano ed il suo piede" ([496]) "non parla per passione" (Cor. LIII-3).

Quindi lui non è lui (*mā huwa huwa*) ([497]) e chi lo vede non può che vedere

495 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXX-9, Muslim, VI-181, 187, 189, Abū Dāʾūd, V-26, at-Tirmiḏī e da Ibn Ḥanbal.

496 *Ḥadīṯ qudsī* riportato da al-Buḫārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal.

497 Nell'arabo classico non si usano maiuscole, ma l'espressione "*mā huwa huwa*" non può certamente applicarsi ad Allah, perché nel Corano ricorre ripetutamente l'espressione "*huwa Allah*", Egli [o Lui] è Allah; viceversa l'espressione "lui non è lui" si addice bene a colui che si è estinto dalla sua individualità, come nel caso degli esseri di cui è qui questione. Analogamente l'espressione affermativa "*huwa huwa*", Lui è Lui [o lui è lui] si addice soprattutto e sempre ad Allah. Ibn ʿArabī ricorre ancor più frequentemente ad una terza espressione, "*huwa lā huwa*", che si può tradurre come Lui/non Lui o lui/non lui, e che si applica a tutto ciò che è "altro" che Allah. Riporto qui di seguito alcuni estratti delle *Futūḥāt* che chiariscono questo punto ed il testo che stiamo traducendo: [Cap. 90 (II 168.20)] "Quando il servitore porta a compimento il suo obbligo, egli ha adempiuto a ciò che la Signoria (*rubūbiyya)* ha legittimamente preteso da lui quanto a servitù (*ʿubūda)*. Per il compimento dell'atto obbligatorio risulta al servitore una cosa che è superiore al fatto che "il Vero è il suo udito" [che è il frutto dell'atto supererogatorio]. Il fatto che il Vero sia l'udito del servitore rappresenta uno stato (*ḥāl*) per il servitore; la proprietà (*ḥukm*) dell'atto obbligatorio si frappone tra lui e questo stato ed essa consiste nel fatto che egli diventa l'udito del Vero ed il Vero sente per mezzo del servitore. A ciò si riferisce il Suo detto: "Avevo fame e non Mi hai nutrito" Questa soluzione di continuità (*ḥaylūla)*, che viene conferita dall'atto obbligatorio, rispetto allo stato (*ḥāl*) in cui il Vero è l'udito del servitore, è una stazione spirituale (*maqām*) verificata e certa, così come è nella realtà delle cose. In questa stazione [in cui il servitore è l'udito del Vero] il servitore conosce che il Vero è lui, non lui (*huwa lā huwa*), mentre il possessore dello stato [in cui il Vero è l'udito del servitore] dice: Io"; [Cap. 177 (II 316.10)] "Al

Allah, che sappia quello o non lo sappia: così lo contempla la Gente della Scienza per Allah.

Tra i credenti vi sono i Califfi (*ḫulafā'*) che si manifestano nel mondo ed al volgo (*sūqa)* con gli Attributi di Colui di Cui sono Vicari. Bilqīs disse riguardo al suo trono: "È come se fosse lui (*ka-anna-hu huwa*)" (Cor. XXVII-42), e non era altro che lui, ma la velarono la lontananza spaziale, il regime ordinario delle cose e la sua ignoranza del valore [o potere (*qadr*)] di Salomone, su di lui la Pace, presso il suo Signore. Questo la velò al punto che non disse: "Si tratta di lui (*huwa huwa*)", ma disse: "È come se fosse lui" ([498]). Quale distanza è più lontana da Colui "a Cui nessuna

Ǧunayd, interrogato riguardo alla conoscenza *(maʿrifa)* ed al conoscitore, rispose: "Il colore dell'acqua è il colore del suo recipiente", cioè [il conoscitore] è caratterizzato dai tratti di carattere di Allah, al punto che è come se fosse Lui (*ka-anna-hu huwa*) e lui non è lui (*mā huwa huwa*) e Lui è Lui (*huwa huwa*)"; [Cap. 188 (II 379.7)] "Tu non dubiti nello stato di sogno che la forma che tu vedi è proprio ciò che ti viene detto che sia, né dubiti nell'interpretazione, quando ti sei svegliato, che essa non era quello. Tu non hai dubbi, grazie ad una considerazione razionale valida, che la faccenda è Lui/non Lui. Venne chiesto ad Abū Saʿīd al-Ḫarrāz come avesse conosciuto Allah, ed egli rispose: "Per mezzo della Sua riunione (*ǧamʿi-hi*) degli opposti". Ogni entità qualificata dall'esistenza è lei/non lei (*hiya lā hiya*) e tutto il Mondo è lui/non lui (*huwa lā huwa*) [o Lui/non Lui]. Il Vero che Si manifesta per mezzo della forma è Lui/non Lui: Egli è il limitato che non ha limiti, ed il visto che non si vede"; [Cap. 198 (II 438.20)] "Il Mondo è opera Sua e si manifesta per mezzo degli Attributi del Vero. Se dici riguardo ad esso che è Vero (*ḥaqq*), dici il vero poiché Allah ha detto: "… ma è Allah che lancia" (Cor. VIII-17), e se dici riguardo ad esso che è creazione (*ḫalq*), dici il vero, poiché Egli ha detto "… quando lanci" (Cor. *ibidem*). Dunque Egli ha vestito e spogliato, ha affermato ed ha negato, ed è Lui/non Lui (*huwa lā huwa*), ed è l'ignorato/il conosciuto"; [Cap. 213 (II 501.4)] "In realtà l'altro (*al-ǧayr*) è affermato/non affermato, Lui/ non Lui (*huwa lā huwa*)".

498 Nel Cap. 209 [II 495.4], Ibn ʿArabī precisa: "Disse Bilqīs [vedendo il suo trono]: "è come se fosse lui" (Cor.XXVII-42), ed in effetti era lui e non altro. Ci siamo chiesti il motivo essenziale per cui essa ignorava questa realtà allorquando disse: "è come se fosse lui", ed abbiamo capito che ciò dipendeva dal suo limitarsi a considerare il movimento necessario a percorrere la lunga distanza [dalla sua reggia a quella di Salomone]; inoltre la frase che ha proferito, secondo me, sta ad indicare che lei, al contrario di ciò che si dice, non era stata generata dall'unione tra un essere umano ed uno dei Ǧinn, in quanto se lo fosse stata non le sarebbe parsa inverosimile una cosa del genere, conformemente alla scienza che avrebbe avuto da parte di suo padre ed alla capacità di fare ciò che avrebbe trovato in se stessa, poiché suo padre si dice fosse dei *Ǧinn*. In questo caso vi fu quindi visione diretta (*šuhūd*) ed una entità (*ʿayn*) che veniva vista, ma venne a mancare la scienza che era qui richiesta e che implicava l'attribuzione *(nisba)* a lei stessa [come suo] del trono che le venne fatto vedere, così come era in realtà; ma questo Bilqīs non lo sapeva". Nel Cap. 69 [I 496.28] aggiunge: "Quindi noi, nel

cosa è simile" (Cor. XLII-11) rispetto a colui che è simile alle cose? Il Perfetto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: "Invero io sono un uomo come voi" (Cor. XVIII-110, XLI-6), per ordine di Allah. Gli venne detto: "Dì!" ed egli disse: "Dì: io sono un uomo come voi". Da questo sappiamo che ciò è per Ordine di Allah, poiché ci ha riferito l'ordine a noi, così come ha riferito ciò che è stato ordinato.

Questo discorso è il rimedio alla malattia che affligge chi adora Gesù, su di lui la Pace, tra coloro che fanno parte della sua comunità. Essi dicono: "Invero Allah è l'Unto, figlio di Maria", e manca loro una grande scienza, poiché dicono "figlio di Maria" e non se ne rendono conto. Per questo Allah, l'Altissimo, nello stabilire l'argomento contro chi ha questa caratteristica ha detto: "Dì: nominateli!" (Cor. XIII-33), ed essi non lo nominano se non con il nome con cui lo riconoscono, affinché si capisca ciò che vogliono dire. E quando essi li nominarono fu evidente, nel nome stesso, che non si trattava di ciò che il Messaggero loro inviato voleva che essi adorassero.

Invero abbiamo detto: "Lui è Lui (*huwa huwa*)" per ciò che conferiscono lo svelamento autentico riguardo all'élite e la fede piana riguardo alla maggioranza. Come ha riportato la notificazione profetica divina che: "Quando Allah ama il Suo servitore, Egli è il suo udito e la sua vista" ([499]) ed ha menzionato le sue facoltà e le sue membra: l'uomo non è altro che queste cose menzionate, che il Vero ha reso identiche alla Sua Personalità (*huwiyya)*. Se sei credente conosci Colui in Cui credi? Se sei dotato di una contemplazione diretta autentica conosci Chi contempli. La maggior parte delle spiegazioni profetiche da parte di Allah non rientra nella facoltà dell'uomo, finché il credente non diventa possessore di uno stato spirituale di visione e conosce a quel momento Chi è l'Essenza di questi esseri e di queste entità.

---

digiuno, siamo con il Vero come disse Bilqīs riguardo al suo trono: "È come se fosse lui" (Cor. XXVII-42) ed in realtà era lui. Invero la sua ignoranza ha introdotto il "come se (*ka*)" della comparazione. Analogamente l'ignoranza dell'uomo gli fa dire: "Sono io che digiuno", ma come può colui che dipende dal cibo digiunare? Mai e poi mai! Allah gli ha detto: "Il digiuno appartiene a Me", cioè non a te, e gli ha fatto cessare la pretesa di digiunare come ha fatto cessare a Bilqīs l'assimilazione del trono con il suo trono ed ella seppe, dopo quello, che si trattava di lui, non di altro"

499 *Ḥadīṯ qudsī* riportato da al-Buḫārī, LXXXI-38, e da Ibn Ḥanbal.

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE SULLA VISITA A COLUI CHE È IN RITIRO, NEL SUO LUOGO DI RITIRO

Al-Buḫārī ha riportato che Ṣafiyya, la moglie del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "venne a visitare l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nel suo ritiro nella moschea negli ultimi dieci giorni di Ramaḍān, parlò con lui per un momento [o: un'ora (*sā'a)*], poi si alzò per andarsene, ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, si alzò insieme a lei e l'accompagnò finché raggiunse la porta di Umm Salama […]". *Ḥadīṯ* (500).

È un Nome divino che spinse Ṣafiyya a visitarlo affinché andasse da lui ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, stesse per mezzo di lei con il Nome divino che l'aveva fatta venire. Quindi l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, stette con questo Nome per la durata del suo colloquio con lei, poi [questo Nome] lo fece uscire dal luogo in cui era seduto finché la congedò. Questo è una specie di viaggio (*safar*), anzi è un viaggio: l'uomo fu benevolo verso sua moglie magnificando[la] per la sua sacralità (*ḥurma)* e la sua intenzione. Invero il viaggio è uno spostamento, ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non si è spostato dal suo posto se non per il potere efficace (*ḥukm*) di quel Nome su di lui. Quando colui che è in ritiro si sposta per il bisogno dell'uomo, di tratti di una abluzione o di ciò di cui ha bisogno, tutto ciò deriva dal potere efficace del Nome con il quale egli sta durante il suo ritiro; non c'è movimento che l'uomo compia nel suo ritiro o in altre circostanze che non dipenda dall'arrivo (*wurūd*) di un Nome divino su di lui. Secondo noi tutto ciò si risolve nelle Realtà divine, ed i Nomi di Allah sono innumerevoli.

Accompagnare il visitatore non fa parte dell'occupazione di chi è in ritiro, ed egli non è mosso a quello se non dal potere efficace del Nome divino che ha mosso il visitatore da lui. L'occhio non riconosce se non che ella lo ha visitato per soddisfare il suo desiderio di vederlo e di par-

500 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, XXXIII-8, Muslim, XXXIX-25, Abū Dā'ūd, XIV-79, e da ad-Dārimī.

largli, ma il conoscitore contempla i Nomi divini: "Non ho visto nulla senza aver visto Allah prima di quello" (501). Il Nome divino è quello che ha mosso Ṣafiyya dietro il suo velo (*ḥiǧāb)* e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha agito secondo *adab* nei riguardi di quel Nome ed è per Lui che si è alzato ed è Lui che ha accompagnato. Lo scopo di quel Nome era di manifestare la Sua autorità (*sulṭān*) su di lui ed invero l'ha manifestata. Abbiamo spiegato queste cose parlando del concorso (*muǧārā*) dei Nomi divini all'inizio di questo Libro (502) e nella "Fenice stupefacente (*ʿanqāʾ mugrib*)" (503).

CONTINUAZIONE RIGUARDO ALLA SEZIONE DEL RITIRO NELLA MOSCHEA DELLA DONNA CHE HA DELLE PERDITE (*AL-MUSTAḤĀḌA)*

La menzogna dell'anima per un motivo legittimo non è una mestruazione (*ḥayḍ*) (504): per questo la donna che ha delle perdite fa le *ṣalāt*, mentre la donna che ha le mestruazioni non fa le *ṣalāt*. È stato tramandato da ʿĀ'išah, secondo quanto ha riportato al-Buḫārī: "che una delle sue mogli, che aveva delle perdite, aveva fatto il ritiro con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace". *Ḥadīṯ* (505).

Colui che pone le cose **[665]** al loro posto ha dato loro ciò che spetta loro di diritto da parte sua: egli è il saggio del suo momento, in quanto

501 Celebre affermazione di Abū Bakr il confessore (*ṣiddīq*) mentre ad ʿUmar è attribuita la frase: "Non ho visto nulla senza aver visto Allah insieme (*maʿa*) a quello". Cfr. Cap. 369 [III 378.30].

502 Il Cap. 4 è interamente dedicato a questo argomento, che poi è ripreso anche nella prima parte del Cap. 66.

503 La "Fenice stupefacente" è un'opera redatta in Spagna nell'anno 595 dall'Egira, quando Ibn ʿArabī aveva 35 anni. Il testo a cui egli si riferisce è la quarta sezione della seconda parte dell'opera, pagg. 353-368 della traduzione di Gerald T. Elmore, intitolata "*Islamic Saintood in te fullness of Time*", Brill, Leiden, 1999. Un riassunto di questa sezione si trova alle pagg. 39-41 dell'edizione-traduzione di "*Inšāʾ ad-dawāʾir*" di Ibn ʿArabī a cura di Paul Fenton e Maurice Gloton, intitolata "*La production des cercles*", Editions de l'éclat, 1996.

504 Cfr. la nota 96 a pag. 42 della traduzione di questo capitolo.

505 *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, VI-10, XXXIII-10, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

la Saggezza esige di mettere ogni cosa al suo posto, "ed Allah è Saggio, Sapiente" (Cor. IV-26).

Non c'è cosa che sia indeterminata (*muṭlaq*), poiché la possibilità (*imkān*) non comporta quello, né ciò è dato dalle realtà essenziali: dopo tutto l'indeterminazione (*iṭlāq*) è in se stessa una limitazione (*taqyīd*).

Non c'è realtà che non abbia una sede (*mawṭin*) che la accetta ed una sede che la rifiuta e non l'accetta – non c'è scampo a questo. Considera, per esempio, i nutrimenti naturali per il corpo naturale: non c'è nulla che funge da nutrimento che non comporti in sé un danno ed un beneficio. Questo è noto a colui che conosce la Natura in quanto essa governa il corpo, cioè a colui che è chiamato "medico"; anche il naturalista sa qualcosa di ciò, ma il medico ne conosce la spiegazione dettagliata.

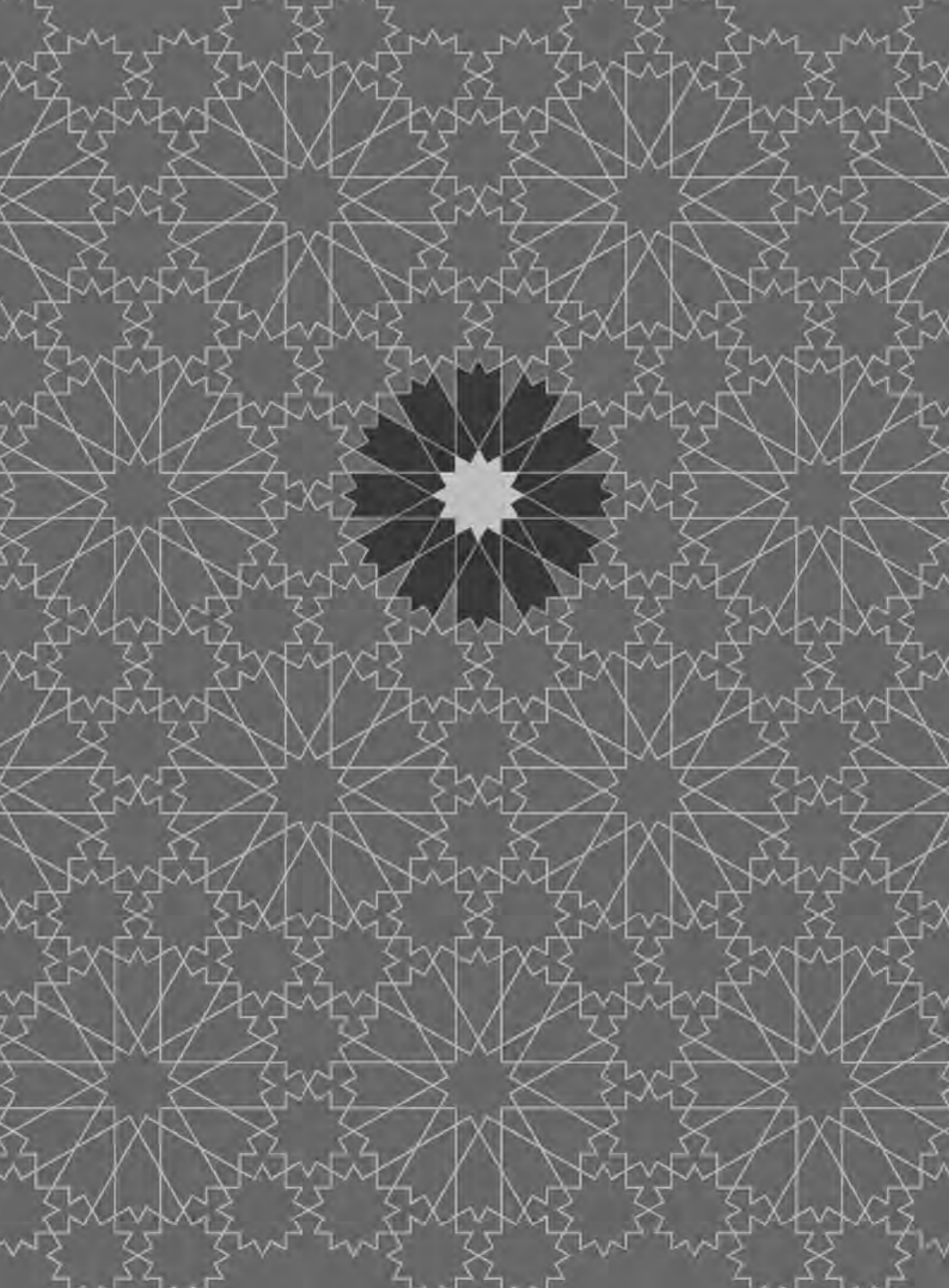
Non c'è lingua di lode assoluta (*muṭlaq*) nel Mondo, né lingua di biasimo assoluto. ([506]) La radice (*aṣl*) di ciò sono i contrapposti Nomi divini, con i quali Allah ha denominato Se stesso per noi in quanto Egli è Colui che parla (*mutakallim*). Nello stesso modo Egli ha affermato la trascendenza (*tanzīh*) [o incomparabilità] ed ha affermato l'immanenza (*tašbīh*) [o comparabilità], ha dichiarato la Sua Unità (*waḥḥada*) ed ha associato (*šarraka*) [altri a Lui], ed ha fatto parlare i Suoi servitori di entrambi gli Attributi ([507]). Poi ha detto: "Sia Gloria al tuo Signore, il Signore della Potenza, al di sopra di ciò che essi descrivono. E sia Pace sugli Inviati e la lode sia ad Allah, il Signore dei Mondi" (Cor. XXXVII-180 a 182).

Si conclude la 61ª parte e segue la 62ª, [cioè la prima parte del Capitolo sui segreti del Pellegrinaggio].

* * * * *

506 Nel Cap. 375 [III 472.23] Ibn ʿArabī precisa: "Non c'è nel Mondo realtà che sia biasimata in modo assoluto, né lodata in modo assoluto, perché gli aspetti ed i contesti delimitano ogni cosa. La radice (*aṣl*) è la limitazione (*taqyīd*), non l'indeterminazione, in quanto l'esistenza è necessariamente limitata, e per questo l'indicazione dimostra che tutto ciò che entra nell'esistenza è limitato.

507 Nella prima edizione questo paragrafo recita: "La radice di questo è nella Scienza divina, poiché Egli è Colui che è caratterizzato (*manʿūt*), per la Sua descrizione di Se stesso e per il Suo discorso, dall'Attributo della Trascendenza, e nessuno è più trascendente di Lui, e dall'Attributo dell'Immanenza; poi l'Altissimo ha fatto parlare di Se stesso le lingue dei Suoi servitori mediante entrambi gli Attributi ed ha biasimato per ciò un gruppo e ne ha lodato un altro".



INDICE DELLE SEZIONI DEL CAPITOLO 71

Pagina	Titolo
35	citazione di uno *ḥadīṯ* profetico divino
41	la classificazione del digiuno
42	il digiuno obbligatorio rappresentato dal mese di Ramaḍān, per colui che ne è testimone
51	se la visione del crescente lunare ci è impedita dalle nubi
53	la trasposizione del momento della visione
57	la divergenza riguardo all'ottenimento della scienza per mezzo della visione con la vista
60	il tempo dell'astensione (*imsāk*)
64	ciò da cui si astiene colui che digiuna
66	ciò che entra nel ventre (*ǧawf*), senza essere nutrimento
67	il bacio (*qubla)* per chi digiuna
71	l'applicazione di ventose (*ḥiǧāma)* a colui che digiuna
72	il vomito (*qayʾ*) ed il costringersi a vomitare (*istiqyāʾ*)
74	l'intenzione (*niyya)*
75	la determinazione dell'intenzione sufficiente allo scopo
77	il momento dell'intenzione di digiunare
79	la purificazione (*ṭahāra)* dallo stato di impurità maggiore (*ǧanāba)* per colui che digiuna
80	il digiuno del malato e del viaggiatore durante il mese di Ramaḍān

82	se è concesso al malato ed al viaggiatore digiunare nel mese di Ramaḍān, è preferibile per loro digiunare o rompere il digiuno?
83	se sia o no definito (*maḥdūd*) il tipo di viaggio in cui si è autorizzati a rompere il digiuno
84	la malattia che consente di rompere il digiuno
87	quando il viaggiatore rompe il digiuno e quando si astiene
87	il viaggiatore che raggiunge la sua destinazione dopo che è passata una parte della giornata
90	chi ha digiunato parte del mese di Ramaḍān può iniziare il suo viaggio e non digiunare in esso?
91	chi perde coscienza e chi è colpito da follia (*ǧunūn*)
93	la modalità di recupero per chi interrompe il digiuno in Ramaḍān
95	chi non recupera i digiuni di Ramaḍān finché non arriva il Ramaḍān successivo
96	chi muore dovendo fare ancora dei digiuni
102	ciò che è richiesto alla donna gravida (*ḥāmil*) ed alla nutrice (*murḍi*¶) quando rompono il digiuno
103	il vecchio e l'incapace
105	colui che ha deliberatamente rapporti sessuali durante Ramaḍān
110	chi mangia o beve deliberatamente
111	chi ha rapporti sessuali avendo dimenticato che sta digiunando
113	se le forme di espiazione siano da applicare secondo l'ordine di enunciazione, come nel caso del giuramento solenne di astinenza (*ẓihār*), o se vi sia possibilità di scelta

116	l'espiazione per la donna che obbedisce al marito quando egli vuole accoppiarsi con lei
116	la ripetizione dell'espiazione per la ripetizione della rottura del digiuno
118	se [il servitore] è tenuto a dar da mangiare quando vive nell'agiatezza (*aysara*) ed era in difficoltà finanziaria (*muʿsir*) al momento dell'obbligatorietà
119	colui che fa qualcosa durante il digiuno che è oggetto di controversia, come farsi applicare ventose, costringersi a vomitare, deglutire dei sassolini e il viaggiatore che rompe il digiuno all'inizio del giorno in cui parte, secondo chi sostiene che non debba rompere il digiuno
123	chi rompe intenzionalmente un recupero di Ramaḍān
125	il digiuno raccomandato
126	il digiuno per la causa di Allah (*fī sabīl Allah*)
129	il fatto che la donna gravida e quella che allatta possono scegliere di digiunare o non digiunare nel mese di Ramaḍān, se sono in condizioni di poter digiunare
133	la decisione presa durante la notte (*tabyīt*) di fare il digiuno prescritto e quello raccomandato
135	il momento della rottura per chi digiuna
140	il digiuno dell'ultimo (*sirr*) del mese
146	la saggezza insita nella regola secondo cui la gente di ogni paese compie il digiuno in base alla propria visione [del crescente lunare]
162	il pasto consumato prima dell'alba (*saḥūr*)
174	il digiuno nel giorno del dubbio
176	la rottura del digiuno di obbedienza volontaria

177	colui che, digiunando volontariamente, rompe per dimenticanza
178	il digiuno del giorno di ʿĀšūrāʾ
179	l'eccellenza del digiuno del giorno di ʿĀšūrāʾ
181	chi digiuna in quel giorno senza averne formulato l'intenzione di notte
186	il digiuno del giorno di ʿArafa
194	il digiuno dei sei [giorni] di Šawwāl
204	[il digiuno] degli inizi (*gurar*) del mese, cioè dei primi tre giorni
213	chi fa corrispondere i tre giorni di ogni mese con il digiuno dei tre giorni bianchi
219	il digiuno di Lunedì e di Giovedì
229	il digiuno di Venerdì
235	il digiuno di Sabato
237	il digiuno di Domenica
239	la teofania rappresentativa di Ramaḍān (*at-taǧallī al-miṯālī ar-Ramaḍānī*) e di un altro periodo: quando c'è, essa appartiene al suo momento
2411	la testimonianza riguardo alla sua visione [del crescente lunare]
243	colui che digiuna passando la maggior parte del suo giorno a vedere se stesso ad esclusione del suo Signore
245	il regime del digiuno del sedicesimo giorno del mese di Šaʿbān
248	il digiuno dei tre giorni successivi alla Festa del sacrificio
253	il digiuno della Festa della rottura e della Festa del sacrificio
254	chi viene invitato a mangiare mentre digiuna
258	il digiuno perpetuo (*ṣiyām ad-dahr*)

258	il digiuno di Davide, di Maria e di Gesù, su di loro la Pace
261	il digiuno di obbedienza volontaria di una donna mentre suo marito è presente
262	il digiuno di chi è in viaggio
263	il numero di giorni in cui è obbligatorio il digiuno
264	l'uso del nettadenti (*siwāk*) per chi digiuna
269	chi dà a colui che digiuna qualcosa con cui rompere
272	il digiuno dell'ospite
274	il comprendere (*istīʿāb*) nel digiuno [tutti] i sette giorni [della settimana]
277	la veglia (*qiyām*) in Ramaḍān
286	la Notte del Qadr
294	la sua ricerca per timore di perderla
298	la sua ricerca in riunione, mediante la veglia nel mese di Ramaḍān
299	la partecipazione di chi veglia in essa al perdono accordato all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace
300	il ritiro (*iʿtikāf*)
301	il luogo in cui si pratica il ritiro
303	il recupero (*qaḍāʾ*) del ritiro
304	la specificazione del momento in cui chi vuole ritirarsi entra nel luogo in cui starà
307	in cosa consiste lo stare con Allah da parte di chi pratica il ritiro?

308	ciò che è tenuto a fare di giorno chi è in ritiro
312	la visita a colui che è in ritiro, nel suo luogo di ritiro
313	il ritiro nella moschea della donna che ha delle perdite

INDICE DEI VERSETTI CORANICI RIPORTATI NEL TESTO

Sura e versetto	**Testo citato**	**Pagina**
I-5	È a Te che chiediamo aiuto!	84, 104
II-40	Rispettate il Mio patto, Io rispetterò il vostro patto	256
II-45	Cercate aiuto nella pazienza e nella *ṣalāt*	84
II-48	Nessun'anima darà soddisfazione per un [altra] anima.	148
II-60	[…] e sgorgarono da essa dodici sorgenti	222
II-60	[…] ogni tribù conobbe la fonte a cui abbeverarsi	223
II-105	Allah è Colui che possiede la Grazia immensa	97
II-122	È tornato su di lui [accettando il suo pentimento] e lo ha guidato	277
II-183	O voi che credete, vi è stato prescritto il digiuno come è stato prescritto a coloro che erano prima di voi: forse sarete timorati	148

II-184	In giorni contati. Quanto a chi di voi è malato o in viaggio, [che digiuni] un numero di altri giorni e per coloro che sono in grado di digiunare vi è una compensazione: il nutrimento di un povero. Colui che volontariamente compie un bene, quello è bene per lui, e che voi digiuniate è un bene per voi se voi sapeste	102, 124, 129, 130, 150
II-185	Il mese di Ramaḍān in cui fu fatto scendere il Corano, come una guida per gli uomini e delle indicazioni evidenti tratte dalla Guida come pure dalla Discriminazione	41, 44, 152
II-185	Chi di voi vede il crescente lunare [di Ramaḍān], digiuni in esso.	44, 129, 142, 153
II-185	Colui che è malato o in viaggio digiuni un numero [equivalente] di altri giorni. Allah vuole per voi la facilità e non vuole per voi la difficoltà	153, 277
II-185	[…] e completate il numero prescritto e magnificate Allah per avervi guidato forse sarete riconoscenti	154
II-186	E se i Miei servitori ti chiedono al Mio riguardo in verità Io sono vicino. Io rispondo all'appello di chi chiama quando Mi chiama; che essi dunque rispondano a Me e che abbiano fede in Me, forse essi saranno guidati	155-158
II-187	Egli vi ha reso lecito nella notte del digiuno il coito con le vostre donne; esse sono un indumento per voi e voi siete un indumento per loro. Allah sapeva che voi avreste fatto torto a voi stessi. Egli vi ha tuttavia concesso la Sua Grazia ed ha avuto indulgenza	158-160

II-187	Ora potete avere rapporti con esse, mangiare e bere, finché non è distinguibile per voi il filo bianco dal filo nero [dell'alba]. Poi completate il digiuno fino alla notte e non avvicinate le vostre donne mentre siete in ritiro nelle moschee. Tali sono i limiti fissati da Allah, non avvicinatevi ad essi. In questo modo Allah espone chiaramente i Suoi segni agli uomini, forse essi saranno timorati	61-64, 160, 161
II-189	Ti chiederanno dei crescenti lunari. Dì: essi sono tempi stabiliti per gli uomini e per il pellegrinaggio	240
II-200	E quando avete compiuto i riti [del pellegrinaggio], menzionate Allah così come menzionate i vostri padri, o più ancora	249
II-255	[…] che né stanchezza né sonno colpiscono	260
II-255	La preservazione di essi non Lo affatica	277
II-285	L'Inviato di Allah ha fede in ciò che è stato fatto discendere su di lui dal suo Signore, ed i credenti tutti hanno fede in Allah, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Inviati, e non fanno distinzione tra uno dei Suoi Inviati	183
II-286	Signor nostro, non punirci! […] Signor nostro, non imporci ciò che non siamo in grado di fare. […] Perdonaci, abbi Misericordia di noi	113
III-26	Dì: *Allahumma*, Padrone del Regno	106
III-31	Seguitemi, Allah vi amerà	191
III-53	Nostro Signore, abbiamo fede in ciò che Tu hai rivelato	86
III-54	Ed essi ingannano ed Allah inganna	284
III-68	Allah è Colui che è vicino ai credenti	97

III-97	Ed Allah è indipendente dai Mondi	135
III-181	"Allah è povero, e noi siamo ricchi"	80
IV-12	[…] dopo un lascito che fa o un debito	104
IV-26	Ed Allah è Saggio, Sapiente	314
IV-80	Chi obbedisce all'Inviato, invero obbedisce ad Allah	143
IV-100	[…] e poi lo colpisce la morte, la sua ricompensa spetta ad Allah	101
IV-147	Allah è Riconoscente e Sapiente	155
IV-171	Invero Allah è un Dio Unico	189
V-66	Se la Gente del Libro avesse agito conformemente a ciò che era stato rivelato loro ed avesse seguito la Tora e il Vangelo, essi avrebbero mangiato da sopra di loro e da sotto i loro piedi	165
V-72	"Certo, Allah, Egli è l'Unto, il Figlio di Maria"	260
V-72	L'Unto ha detto: O figli di Israele, adorate Allah, il mio Signore ed il vostro Signore. Certo Allah ha vietato il Paradiso a chiunque Gli attribuisca dei soci	262
V-73	"Allah è uno di tre"	80
VI-9	Noi confondiamo per loro ciò che essi confondono	283
VI-14	Colui che fende i Cieli e la Terra	52, 62, 277
VI-14	Egli nutre e non è nutrito	104
VI-90	Costoro sono coloro che Allah ha guidato, quindi seguite la loro guida	183

VI-97	[…] affinché fossimo guidati nelle tenebre della terra e del mare	136
VI-149	Ad Allah spetta l'argomento decisivo	283
VI-160	Chi compie un'opera buona avrà dieci volte tanto	199, 205
VII-17	Poi li sorprenderemo da davanti loro e da dietro di loro e dalla loro destra e dalla loro sinistra	225, 226
VII-28	Allah non ordina le turpitudini	299
VIII-17	Non sei tu che hai lanciato quando hai lanciato, ma è Allah che ha lanciato	54, 112, 151
VIII-60	[…] voi non li conoscete, Allah li conosce	187
IX-6	Dagli protezione affinché possa ascoltare il discorso di Allah	215
IX-102	Forse Allah ritornerà a voi [con il perdono]	180
XI-17	[…] e chi si basa su una prova evidente da parte del suo Signore	58
XI-57	Egli è Custode di ogni cosa	227
XII-33	O Signore. La prigione mi è più cara di ciò che esse mi chiedono	138
XII-50	Torna dal tuo signore e chiedigli che ne pensa delle donne che si tagliarono le mani	138
XII-75	Colui nel cui sacco esso sarà trovato, sarà lui stesso il suo riscatto	36, 206, 244
XII-108	Io chiamo ad Allah secondo una visione interiore, e chi mi segue	215
XIII-2	Egli governa la faccenda e spiega in dettaglio i segni	144

XIII-15	Si prosternano ad Allah coloro che sono nei Cieli e sulla Terra, volenti e nolenti	157
XIII-17	Per quanto riguarda la schiuma essa se ne va priva di utilità, quanto a ciò che è di vantaggio per gli uomini, esso rimane	167
XIII-33	Dì: nominateli!	311
XIII-42	[…] anzi, tutto l'inganno appartiene ad Allah	284
XIV-7	E se sarete riconoscenti, vi darò un sovrappiù	155
XVI-111	Ogni anima argomenterà per se stessa	146
XVII-12	Abbiamo spiegato ogni cosa in dettaglio	146
XVII-13	Ad ogni uomo abbiamo attaccato il suo destino al suo collo	146
XVII-44	Non c'è cosa che non glorifichi con la Sua lode	190
XVII-62	Vedi questa creatura che Tu hai onorato più di me.... io sottometterò la sua posterità, ad eccezione di pochi	225
XVII-64	[…] e attira [dunque con la tua voce quelli fra di essi che potrai] e piomba loro addosso [con i tuoi cavalieri e i tuoi fanti] e associati a loro [nelle ricchezze e nei figli] e fa loro promesse	226
XVII-67	Se il male vi colpisce in mare, colui che invocate all'infuori di Lui scompare	86
XVII-110	Dì: invocate Allah o invocate il Misericordioso. Chiunque invochiate, Egli possiede i Nomi più belli	76
XVIII-23	Non dite di una cosa, certo farò quello domani se non [aggiungendo] se Allah vuole	181

XVIII-110	Invero io sono un uomo come voi	311
XX-50	Il nostro Signore è Colui che dà ad ogni cosa la sua creazione	80
XX-114	Dì: Signore accrescimi in scienza	217
XXI-103	Il più grande terrore non li affliggerà	271
XXI-107	E non ti abbiamo inviato se non come Misericordia per i mondi	192
XXII-47	Ogni giorno è come mille anni di quelli che voi computate	272
XXII-65	[…] che trattiene il Cielo dal cadere sulla Terra	71
XXII-78	Egli non ha messo della difficoltà a vostro carico nella religione	113, 154
XXV-47	Ed Allah ha fatto per lui il sonno come un ristoro	232
XXVI-79	[Colui] che mi nutre	104
XXVII-42	È come se fosse lui	310
XXIX-45	La *ṣalāt* allontana la turpitudine e ciò che è biasimevole; tuttavia lo *ḏikr* di Allah è più grande	250
XXX-4	L'Ordine appartiene ad Allah prima e dopo	191
XXX-7	[…] hanno una scienza esteriore della vita di questo mondo	252
XXX-27	[…] e quello Gli è molto facile	154
XXXI-14	Sii riconoscente a Me ed ai tuoi genitori	250
XXXIII-6	Il Profeta è più vicino ai credenti delle loro anime	97

XXXIII-21	Voi avete nell'Inviato di Allah un esempio eccellente	139, 191
XXXIII-46	[…] che chiama ad Allah con la Sua autorizzazione e come lampada che illumina	214, 215, 309
XXXIII-57	Coloro che cercano di danneggiare Allah ed il Suo Inviato, Allah li ha maledetti	79
XXXIII-72	In verità è molto ingiusto ed ignorante	159
XXXV-41	[…] che impedisce ai Cieli ed alla Terra di svanire	71
XXXVI-39	Abbiamo assegnato alla Luna delle mansioni	239
XXXVI-55 e 56	I compagni del Paradiso, quel giorno, saranno lieti in una occupazione, essi e le loro mogli saranno reclinati all'ombra su letti elevati	211
XXXVII-107	E lo abbiamo esonerato mediante una vittima sublime	152
XXXVII-180 a 182	Sia Gloria al tuo Signore, il Signore della Potenza, al di sopra di ciò che essi descrivono. E sia Pace sugli Inviati e la lode sia ad Allah, il Signore dei Mondi	314
XXXVIII-29	[…] affinché essi possano riflettere sui suoi versetti e coloro che sono dotati di visione interiore possano ricordare	107
XXXVIII-68	Essi non hanno scelta	131
XXXVIII-72	E quando lo ebbi proporzionato e insufflai in esso del Mio Spirito	307
XXXIX-30	Tu morirai ed essi moriranno	180
XXXIX-56	Che rimpianto per ciò che ho trascurato!	212

XL-15	Colui che innalza per gradi, il Possessore del Trono	62
XL-16	A chi appartiene oggi il Regno?	141
XLI-12	[…] ha rivelato in ogni Cielo il suo ordine	236
XLI-45	Allah comprende ogni cosa	159
XLII-11	Non c'è cosa simile a Lui	34, 35, 143, 304, 311
XLII-13	Egli ha prescritto per voi della religione ciò che ha ordinato a Noé	183
XLII-40	Chiunque perdona e fa il bene, la sua ricompensa spetta ad Allah	99
XLII-51	Non è dato che Allah parli ad un uomo se non per ispirazione o dietro un velo	53, 70, 251
XLIII-3 e 4	[...] non parla per passione: esso è una rivelazione che ha ricevuto	249
XLVII-21	Vi metteremo alla prova sì da sapere chi di voi sono quelli che combattono e quelli che hanno pazienza	283
XLVII-33	Non vanificate le vostre opere!	256
XLVIII-2	Affinché Allah ti perdoni i tuoi peccati passati e futuri	122, 186, 299
XLIX-9	Aggiustate le cose tra loro con giustizia e siate equi	171
XLIX-13	Vi abbiamo fatti popoli e tribù	144
L-29	Presso di Me la parola non cambia	257
L-37	In quello vi è un monito per chi ha cuore o ha prestato ascolto ed è testimone	145

L-38	[…] ha creato i Cieli e la Terra e ciò che sta in mezzo ad essi in sei giorni	200
L-38	[…] non Lo colpisce la stanchezza	201
LI-56	Non ho creato i *ǧinn* e gli uomini se non perché Mi adorassero [o servissero]	156
LI-58	Invero Allah è Colui che nutre, il Forte, lo Stabile	269
LIII-3	[…] non parla per passione	269, 309
LIII-4 e 5	si tratta solo di una rivelazione che ha ricevuto, che gli ha insegnato colui che è intenso nelle forze	269
LIII-30	Quello è il loro limite nella scienza	203
LV-54 e 55	ed il frutto da cogliere dei due Paradisi sarà vicino. E quale dei benefici del vostro Signore negherete?	211
LV-60	La ricompensa del fare il bene è forse diversa dal fare il bene?	99
LVII-4	Egli è con voi dovunque voi siate	87, 143, 301
LVII-19	Quelli sono i veridici ed i martiri presso il loro Signore: essi avranno la loro ricompensa e la loro luce	287
LXIV-14	Invero tra le vostre mogli ed i vostri figli vi sono dei nemici per voi, diffidate quindi di loro	213
LXV-12	Quello affinché sappiate che Allah è Potente sovra ogni cosa e che Allah comprende in Scienza ogni cosa	146
LXVI-6	Essi non disobbediscono all'Ordine di Allah e fanno ciò che è stato loro ordinato	3

LXIX-24	Mangiate e bevete! Gioite per ciò che avete fatto in precedenza nei giorni trascorsi!	206, 294
LXX-19 a 22	[…] è stato creato avido, quando lo tocca il male è afflitto e quando lo tocca il bene lesina, salvo coloro che fanno la *ṣalāt*, coloro che sono costantemente impegnati nella loro *ṣalāt*	210
LXXI-16	Ed ha posto la Luna in esse come luce ed ha fatto del Sole una lampada	214
LXXI-22	Ed essi tramarono una astuzia molto grande	198
LXXIV-38	Ogni anima è pegno per ciò che ha acquisito	146
LXXIX-40	Ed ha proibito all'anima la passione	241
LXXXIII-6	Il Giorno in cui gli uomini saranno in piedi di fronte al Signore dei Mondi	38
XCIV-5	In verità con la difficoltà vi è una facilità	113, 154
XCIV-7	Poi quando avrai finito stabilisci	154
XCIV-8	E dirigiti ardentemente verso il tuo Signore	154
XCVI-14	Non sa che Allah vede?	143, 251
XCVII-1	Invero Noi l'abbiamo fatto discendere nella Notte del Qadr	298
XCVII-3	La Notte del Qadr è meglio di mille mesi	285, 287
XCVII-5	Essa [è Pace], fino al sorgere dell'alba	293
CXII-1 e 2	Dì: Egli, Allah è Uno, Allah è Colui che è indipendente	143
CXIV-1 e 2	Dì: mi rifugio nel Signore degli uomini, il Re degli uomini	106

INDICE DELLE TRADIZIONI (1)

A.D. XIV	Buḫ. XXX	Musl. XIII	Nas. XXII	Testo riportato	Pag.
	5	1-2, 4-5		Quando arriva Ramaḍān, si aprono le porte del Paradiso e si chiudono le porte del Fuoco infernale e gli Šaytān sono incatenati	42
6,7	5, 11	6-9, 17	9-13	L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, menzionò Ramaḍān e facendo segno [tre volte] con le mani disse: «il mese è così, così e così», e ritrasse il pollice alla terza volta, «digiunate a partire dal momento in cui vedete il crescente lunare e rompete il digiuno quando vedete quello [del mese successivo]: se esso vi è nascosto dalle nubi contate fino a trenta	52
4	13	15	17	Noi siamo una gente illetterata, non scriviamo e non facciamo conti: il mese è così, così e così, ritraendo il pollice [alla terza volta] ed il mese è così, così e così	52, 150

1) Sono citati solo gli *ḥadīṯ* riportati da Abū Dāʾūd (A.D.), al-Buḫārī (Buḫ.) Muslim (Musl.) e an-Nasāʾī (Nas.) nella sezione della loro raccolta dedicata al digiuno. I numeri in grassetto indicano la versione citata da Ibn ʿArabī, quando ne indica espressamente la fonte.

9		28	7	Arrivai in Siria ed assolsi l'incarico che lei mi aveva assegnato, e mentre ero in Siria cominciò il mese di Ramaḍān, e vidi il crescente nella notte di Venerdì. Poi ritornai a Medina alla fine del mese e ʿAbdallāh ibn ʿAbbās mi interrogò [sul mio viaggio], ed avendo io menzionato il crescente lunare, mi chiese: "Quando hai visto il crescente lunare?". Io risposi: "Lo abbiamo visto la notte di Venerdì", ed egli chiese: "Tu l'hai visto?" ed io risposi: "Sì! E la gente l'ha visto ed abbiamo tutti digiunato e con noi Muʿāwiya". Egli allora disse: "Ma noi l'abbiamo visto la notte di Sabato, e continuiamo a digiunare finché completiamo i trenta giorni o lo vediamo di nuovo". Dissi: "Non ti basta la visione di Muʿāwiya ed il suo digiuno?", ed egli rispose: "No! Così ci ha ordinato l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace"	146
		29		Incontrammo Ibn ʿAbbās e gli dicemmo: "Abbiamo visto il crescente lunare ed alcuni dicono che è [vecchio] di tre [notti], ed altri che è [vecchio] di due notti". Egli chiese: "In che notte l'avete visto?" e noi rispondemmo: "La notte di tal giorno", ed egli aggiunse: "Invero l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto: Invero Allah ne ha procrastinato la visione, ed esso appartiene alla notte in cui lo vedete	239

		36-39	30	L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, aveva due muezzin, Bilāl e Ibn Umm Maktūm, il cieco. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto: Bilāl fa l'appello di notte, quindi mangiate e bevete finché fa l'appello Ibn Umm Maktūm. Tra i due appelli non c'era se non il tempo necessario perché il primo scendesse [dal minareto] ed il secondo salisse	163
17	17	39, 41, 43		Non fatevi distogliere dal vostro pasto prima dell'alba dall'appello di Bilāl, né dal biancore dell'aurora che si diffonde verticalmente così, finché non si diffonde orizzontalmente così	164
	20	45	18,19	Consumate il pasto prima dell'alba, poiché nel [fare] ciò vi è una baraka	162
15		46	27	L'eccellenza del nostro digiuno rispetto al digiuno della Gente del Libro sta nel fare il pasto prima dell'alba	162
	19	47	21,22	Prendemmo il pasto prima dell'alba insieme all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, poi facemmo la ṣalāt". Chiesi: "Quanto tempo intercorreva tra le due cose?", ed egli rispose: "[il tempo di recitare] cinquanta versetti	164
	45	48		Gli uomini non cessano di fare bene fintanto che si affrettano a rompere	137

21		49-50	23	O madre dei credenti! Due uomini tra i Compagni di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, uno di essi si affretta a rompere e si affretta a fare la ṣalāt, l'altro ritarda la rottura e ritarda la ṣalāt" Ella chiese: "Quale dei due è colui che si affretta alla rottura e si affretta alla ṣalāt?" Noi rispondemmo: "'Abdallāh ibn Masʿūd" ed ella commentò: "Così faceva l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace	139
19	33, 43-45	52-54		Eravamo in viaggio con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, nel mese di Ramaḍān. Quando tramontò il sole egli disse: "O tale! Smonta e preparaci il sawīq". Egli disse: "O Inviato di Allah! C'è ancora la luce del giorno" ed egli ripeté: "Smonta e preparaci il sawīq" Egli discese, preparò il sawīq e glielo portò, ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, lo bevve e disse: "Quando il sole tramonta da questo lato e la notte viene da quest'altro lato, colui che digiuna ha rotto"	135, 271
	20, 48, 50	55, 61		Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, proibì loro il digiuno ininterrotto per misericordia verso di loro. Essi dissero: Ma tu fai il digiuno ininterrotto! Ed egli rispose: Io non sono come siete voi; di notte il mio Signore mi nutre e mi dà da bere	197, 279

		59-60		L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, digiunò ininterrottamente alla fine del mese di Ramaḍān ed alcuni musulmani digiunarono anche loro ininterrottamente. Quando venne a sapere di ciò disse: "Se il mese fosse continuato per noi avremmo digiunato ininterrottamente sì che coloro che hanno ecceduto nel loro sforzo avrebbero abbandonato il loro eccesso. Chi è capace di digiunare ininterrottamente tutti i giorni, digiuni ininterrottamente ogni giorno fino all'aurora	196
37	30, 31	81		Devo darli ad uno più povero di me? Non c'è nessuno tra i suoi due suoli di rocce nere [cioè a Medina] più povero di me	109
74		84		La donna non deve digiunare quando è presente il suo signore, se non con la sua autorizzazione	261
43	36	92	46-49	Non fa parte della pietà che voi digiuniate in viaggio	81, 262
62	65	110, 112		La gente esprimeva a lei il suo dubbio riguardo al digiuno dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace. Alcuni di loro dicevano: "Egli è in stato di digiuno", mentre altri affermavano il contrario. Allora lei gli fece portare una ciotola di latte, mentre faceva il wuqūf sulla sua cammella, ed egli ne bevve	192

14	69	113, 127, 128, 133, 216		Gli uomini cercavano di vedere il crescente ed io informai l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, che l'avevo visto ed egli digiunò ed ordinò agli uomini di digiunare	242
		127-128		Noi siamo più degni di Mosè di voi	183
64		132		Arrivai da Ibn ʿAbbās che riposava con la testa reclinata sul suo mantello presso Zemzem e gli dissi: "Informami sul digiuno del giorno di ʿĀšūrā'", ed egli rispose: "Quando tu vedi il crescente di Muharram conta otto [giorni] poi alla mattina del nono digiuna". Chiesi: "È così che digiunava Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace?", ed egli rispose di sì	184
		132		Quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, digiunò il giorno di ʿĀšūrā'. E ci ordinò di digiunare in esso, gli dicemmo: "O Inviato di Allah, questo è un giorno a cui gli Ebrei ed i Cristiani danno grande importanza", e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, disse: "Quando saremo nell'anno a venire, se Allah vuole, digiuneremo il nono giorno". [Ibn ʿAbbās] disse: "E non arrivò [per lui] l'anno seguente, perché l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, morì	184

	21	133		L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ordinò ad un uomo di Aslam di annunciare alla gente: Chi ha mangiato completi il resto del giorno [astenendosi dal mangiare] e chi non ha mangiato digiuni, poiché oggi è il giorno di 'Āšūrā'	181
48		139, 141		L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha vietato di digiunare in due giorni: il giorno del sacrificio ed il giorno della rottura	253
		140		Il digiuno non è valido in due giorni: il giorno della rottura di Ramaḍān ed il giorno del sacrificio	253
		144-145		[…] essi sono giorni in cui si mangia, si beve e si menziona Allah	193
50	63	146		L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto: Nessuno di voi digiuni di Venerdì, a meno che non digiuni il giorno prima o non digiuni il giorno dopo	229
2	38	150	63	Al tempo dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, durante il mese di Ramaḍān chi voleva digiunava e chi non voleva non digiunava e si riscattava dando da mangiare a un povero. Fu così finché venne rivelato questo versetto: "Chiunque di voi sia testimone del crescente lunare deve digiunare" (Cor. II-185)	129

	42	154-156		Pensi che se ella avesse un debito lo salderesti?" ed egli rispose: "Certamente" ed [il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace] commentò: "Il diritto [o: il debito] di Allah ha più diritto di essere soddisfatto	102, 139
	2, 9	162-164	41-43	[...] l'eccellenza presso Allah dell'alito cattivo della bocca di chi digiuna	267
	2	163	42	L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, disse: "Allah, quanto è Potente e Magnificente, ha detto: "Ogni atto del figlio di Adamo gli appartiene ad eccezione del digiuno, poiché esso appartiene a Me e sono Io a pagarne la ricompensa. Il digiuno è uno scudo. Se uno di voi digiuna un giorno, si astenga in quel giorno dal profferire oscenità e dal gridare. Se qualcuno lo insulta o lo attacca, gli dica: "Io sono un uomo che digiuna, io sto digiunando"	35, 36, 153, 216, 244
	4	166	43	L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto: "Nel Paradiso vi è una porta chiamata ar-Rayyān, da cui, nel Giorno della Resurrezione, entreranno coloro che hanno digiunato. Nessun altro entrerà per quella porta.	40
		167, 168		Non c'è servitore che digiuni un giorno per la causa di Allah senza che Allah non allontani il suo volto di 70 anni dal fuoco per quel giorno	126

53	55, 59	181, 196	75, 76, 78, 82, 83	Il digiuno di tre giorni di ogni mese è il digiuno perpetuo [o il digiuno del Tempo]	213
56	51, 54, 55	182, 187	76	La tua anima ha un diritto su di te	210, 307
70		194		È vero che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, digiunava ogni mese tre giorni?", ed ella rispose: "Sì!". Le chiesi allora: "In quali giorni del mese digiunava?" ed ella rispose: "Non gli importava quali fossero i giorni in cui digiunava	204
53		196		Mi aspetto da Allah che gli venga perdonato per l'anno precedente	179
53		196		Mi aspetto da Allah che gli venga perdonato per l'anno precedente e per l'anno seguente	186
	62	199-200		L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, chiese ad un uomo: "Hai fatto un digiuno alla fine di questo mese?" ed egli rispose: "No!", e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, disse: "Quando hai finito il digiuno di Ramaḍān, digiuna due giorni al posto suo	145
		202-203		Rağab è il mese sacro di Allah	44
58		204		[Colui che osserva il digiuno di Ramaḍān, poi] lo fa seguire da sei [giorni] di Šawwāl [è come se praticasse il digiuno perpetuo]	195

		208, 210, 212-213, 215, 217, 219		Cercatela [la Notte del Qadr]	291
		217		L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, faceva il ritiro nella decade di mezzo di Ramaḍān per cercare la Notte del Qadr	297
3				È stato affermato per la donna gravida e quella che allatta	130
8				Digiunate all'inizio del mese ed alla sua fine	140
10	11		37, 38	Chi digiuna nel giorno del dubbio ha disobbedito ad Abū-l-Qāsim	174
12				Quando Ša'bān è arrivato a metà, non digiunate	247
13				L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ci ha incaricato di fare i riti del pellegrinaggio in base alla visione [del crescente lunare] e se non lo vediamo direttamente e due testimoni validi testimoniano [di averlo visto] noi intraprendiamo i riti del pellegrinaggio per la loro testimonianza". Poi disse: "Invero tra di voi vi è chi è più sapiente di me riguardo ad Allah ed al Suo Inviato, ed ha testimoniato questo da parte dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace	242

18				Quando uno di voi sente l'appello e tiene in mano una coppa, non la deponga finché non ha terminato [di prendere] da essa ciò di cui ha bisogno	164
21				L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, soleva rompere con dei datteri freschi prima di fare la ṣalāt, e se non c'erano datteri freschi con dei datteri secchi, e se non c'erano datteri secchi con dei sorsi d'acqua	139
24	48, 50			Chi pratica il digiuno ininterrotto, continui fino al primo barlume del giorno	133, 134, 160
24	48			Chi di voi vuole digiunare ininterrottamente, digiuni ininterrottamente fino all'aurora	197
33				Chi non può fare a meno di vomitare mentre digiuna non deve recuperare, ma se si sforza di farlo allora è tenuto al recupero	74
48			6	Nessuno di voi dica: ho vegliato per tutto il Ramaḍān ed ho digiunato	462
49				L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto: Il giorno di ʿArafa, il giorno del sacrificio ed i [tre] giorni dopo di esso sono la nostra festa, o gente dell'Islām, ed essi sono giorni in cui si mangia e si beve	193

51				Non digiunate di Sabato se non vi è [altrimenti] prescritto e se uno di voi non trova [da mangiare] se non un ramo di vite o una corteccia d'albero, che mastichi quello	235
52	63			il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, entrò da lei di Venerdì mentre ella digiunava e le disse: "Hai digiunato ieri?" ed ella rispose di no. Le chiese allora: "Intendi digiunare domani" ed ella rispose di no. Egli disse: "Allora rompi"	229
63				L'inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha proibito di digiunare il giorno di ʿArafa ad ʿArafa	193
65			65	Aslam si recò dal Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, e disse: "Avete digiunato oggi?", ed essi risposero di no, al che aggiunse: "Completate il resto del vostro giorno e recuperate	181
67			70	L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, digiunava i tre giorni iniziali di ogni mese	204
67	60		84	Il digiuno dei giorni bianchi è il digiuno del Tempo	215
74, 75				… e se sta digiunando faccia una ṣalāt	258

77				Quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, voleva fare il ritiro, faceva la ṣalāt del faǧr, poi entrava nel suo luogo di ritiro	305
78				Satana circola nei figli di Adamo come circola il sangue: impeditene la circolazione con la fame e la sete	43
79				Quando l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, era in ritiro, avvicinava a me il suo capo ed io lo pettinavo; e non entrava nella casa se non per il bisogno dell'uomo	307
79				Ṣafiyya venne a visitare l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, nel suo ritiro nella moschea negli ultimi dieci giorni di Ramaḍān, parlò con lui per un momento [o: un'ora (sāʿa)], poi si alzò per andarsene, ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, si alzò insieme a lei e l'accompagnò finché raggiunse la porta di Umm Salama	312
80				È buona norma per chi è in ritiro di non assistere ad un funerale e di non visitare un malato	301
80				ʿUmar fece il voto di ritirarsi nella moschea sacra [della Mecca] e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, gli disse: ritirati e digiuna	308

			5	Ed ogni notte un invocatore grida: "O tu che cerchi il bene affrettati; o tu che cerchi il male astieniti	42
			5, 14	Chi fallisce nell'ottenimento del suo bene, fallisce	300
			8	Digiunate alla sua visione e rompete alla sua visione	51
			20	Chiedemmo a Ḥuḏayfa: A che ora prendevi il pasto prima dell'alba con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace? ed egli rispose: Era giorno, ma il Sole non era ancora sorto	164, 169
			24	Visitai il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, mentre stava consumando il pasto prima dell'alba, ed egli disse: Esso è una baraka che Allah ci ha concesso, quindi non tralasciatelo	163
			25	Ho sentito l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, invitare nel mese di Ramaḍān a consumare il pasto prima dell'alba dicendo: Venite al pasto benedetto	163
			43	Mi avvicinai all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, e gli chiesi: "Dammi un ordine, che prenderò direttamente da te", ed egli rispose: "È tuo dovere digiunare, poiché non c'è simile a ciò	34
			68	Chi non decide di fare il digiuno a partire dalla notte non ha digiunato	133

			70	Dissi: O Inviato di Allah, tu digiuni tanto che quasi non rompi e rompi tanto che quasi non digiuni se non in due giorni, se essi rientrano nel tuo digiuno, e altrimenti digiuni comunque in essi". Egli chiese: Quali giorni? ed io risposi: Lunedì e Giovedì, ed egli commentò: In quei due giorni le opere vengono presentate al Signore dei Mondi ed io desidero che la mia opera venga presentata mentre digiuno	219
	1			No! A meno che non sia un atto di obbedienza volontaria	256
	17			L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, aveva due muezzin, Bilāl e Ibn Umm Maktūm, il cieco. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, ha detto: Bilāl fa l'appello di notte, quindi mangiate e bevete finché fa l'appello Ibn Umm Maktūm. Ed egli non fa l'appello finché non sorge l'alba (fağr)	164
	27			Il nettadenti purifica la bocca ed è gradito al Signore	264

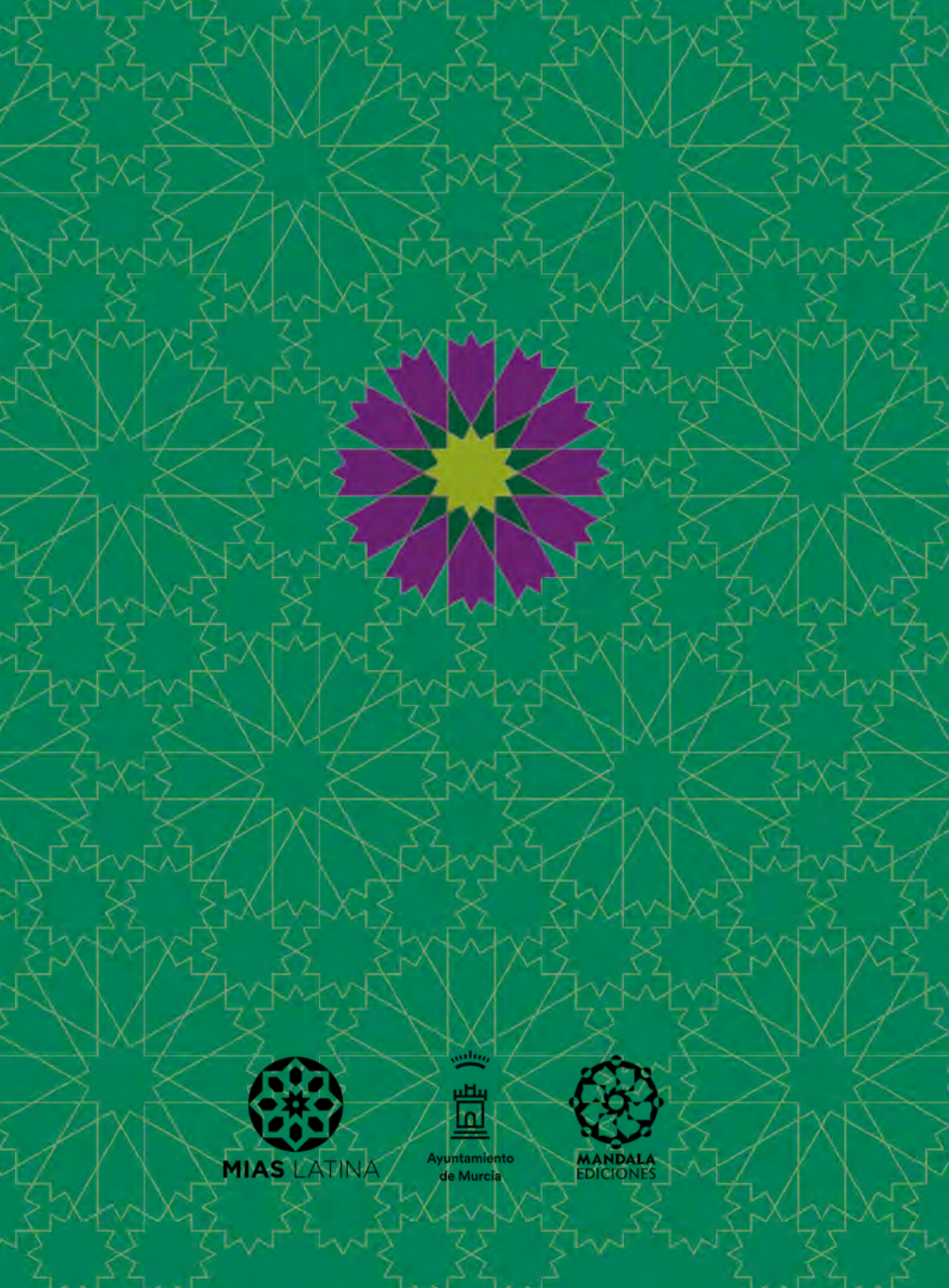
INDICE DELLE PERSONE (2)

Persone	Pagine
ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qušayrī	252
ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlī	272
ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAwf	180
Abū ʿAbdallah Qaḍīb al-Bān	117
Abū Bakr	56
Abū Ḏarr al-Gifārī	294
Abū Ḥāmid al-Gazālī	217, 218
Abū Hurayra	247, 255
Abū Isḥāq Ibrahīm ibn Aḥmad ibn Ṭārif	100
Abū-l-ʿAbbās Aḥmad as-Sabtī	200
Abū-l-ʿAbbās as-Sayyārī	70, 252
Abū-l-ʿAtāhiya	190
Abū-l-Qāsim al-Ǧunayd	57 ,60, 165
Abū Madyan	154, 269, 272
Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq	244
Abū Muḥammad ibn Ḥazm	246, 247, 248
Abū Rabāḥ	57
Abū Ṭālib al-Makkī	36
Abū Yaʿqūb Yūsuf ibn Yaḫlaf al-Kūmī	97
Abū Yazīd al-Bisṭāmī	59, 99, 106

2 In questo elenco sono riportati solo i nomi citati nel testo, ad esclusione di quelli più frequentemente ripetuti, come Muhammad e gli autori delle raccolte canoniche, ed i nomi inclusi nelle catene di trasmissione degli *ḥadīṯ*.

Adamo	220, 226, 229, 277, 306
ʿĀ'iša	139, 150, 204, 301
Anas ibn Mālik	255
an-Nağīb as-Suhrawārdī	251
Bilāl	163, 164, 165
Bilqīs	310
Davide	126, 258, 259
Ḏū-n-Nūn al-Misrī	117
Faraone	80, 237
Gesù	259, 260, 311
Giuseppe	138
Harūn ar-Rašīd	200
Ḥuḏayfa	61, 63, 164, 169
Ibn aš-Šiḫḫīr	51
Ibn Masʿūd	61, 139
Ibn Umm Maktūm	163, 164, 169
Ibn Zinğawayh	236
Imru-l-Qays	32
Ğaʿfar ibn az-Zubayr	255
Ḫidr	162, 165
Maria	258, 259
Mosé	67, 69, 106, 183, 184, 220, 221, 223, 226
Muʿāwiya	140, 146
Muʿawiya ibn Yazīd	121
Muḥammad ibn ʿAbd al-Ğabbār an-Niffarī	85

Muǧāhid ibn Ǧabr Abū-l-Haǧǧāǧ al-Maḫzūmī	255
Mūsā ibn Muḥammad al-Qabbāb	38
Nubayl ibn Ḫazr ibn Ḫazrūn as-Sabtī	202
Qatāda	124
Rabīʿa [ibn Abī ʿAbd ar-Rahmān]	72, 84
Ṣafiyya	312, 313
Salomone	310
Šihābuddīn ʿUmar al-Suhrawardī	68, 251, 252
Simāk ibn Ḥarb	255
Šurayk	255
Suwayd ibn ʿUqalāʾ	90
Ṭalḥa ibn Yaḥyā	255
Ṭāwūs ibn Raysān al-Yamānī	73
Ubayy ibn Kaʿb	298
ʿUmar ibn Ḫattāb	95, 308
Umm Hānī	255
ʿUṯmān ibn ʿAffān	56
ʿUzayr	260


MIAS LATINA
Ayuntamiento
de Murcia
MANDALA
EDICIONES