

**Pablo Beneito**

**L'ARCA DELLA CREAZIONE:  
IL MOTIVO DEL *MARKAB* NEL SUFISMO**  
Presentazione e traduzione di Alberto De Luca

***PREMESSA***

Ogni tradizione anela al proprio Centro, ma l'aggettivo "proprio" rischia di essere un velo per chi creda che esista, in assoluto, solo il suo Centro. Quest'ultimo, invece, è simile ad un Prisma ed in quanto tale è avulso da qualsiasi tentativo che tenda a definirLo solo da una certa angolatura, la sua. All'opposto di questo conato, si muove la via apofatica, che è bene ricordare essere sempre e solo un mezzo e mai il fine del sentiero verso il Centro («Non abbiamo mezzi per considerare che cosa è Dio, ma piuttosto cosa non è» - S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I.3.1).

Con queste premesse, meditate ed umilmente vissute, si ritiene che non sia obbligatorio "convertirsi" oppure "abbracciare" altre tradizioni per poter raggiungere il Centro-Prisma.

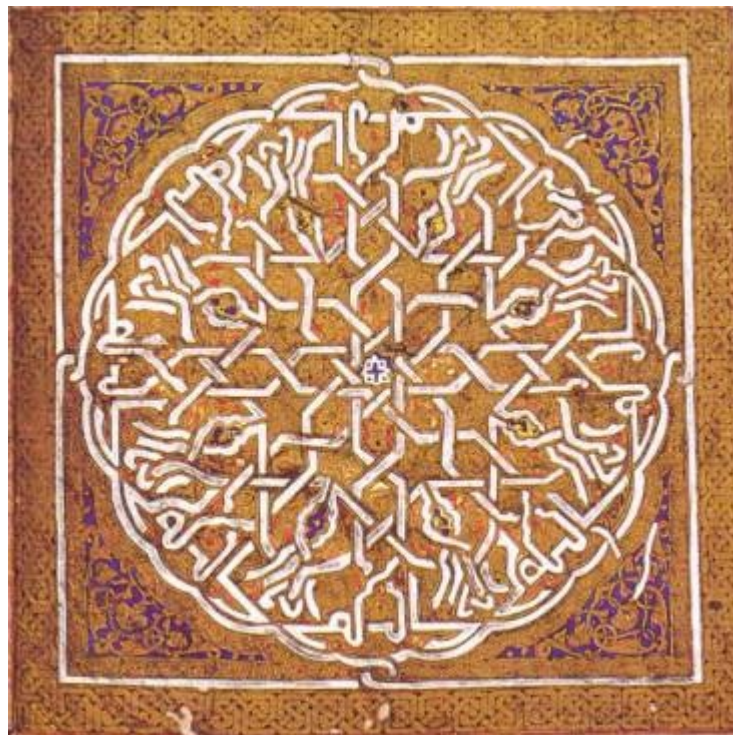
"Arrivare o essere nel Centro" significa cogliere la verità di tutte le tradizioni, o meglio essere per quest'ultime "l'arca della salvezza". Del resto lo stesso Profeta Muhammad ebbe a dire che «Le vie verso Dio sono numerose quanto i respiri delle creature». Le vie, in questo caso, non hanno nulla a che spartire con quelle vie definite dai precetti legali; esse sono piuttosto quelle vie proprie a ciascun essere in forza della sua peculiare norma interiore, visto che è proprio quest'ultima la «diritta via ontologica».

Ma queste stesse «vie ontologiche» implicano quelle contraddistinte dalle obbligazioni legali. Non pare, pertanto, pleonastico ricordare che la ricerca del Centro sia la sola a fornire un significato al mondo finito in cui l'uomo sulla terra viene a trovarsi. La Sua ricerca permane quanto l'esistenza umana, dato che l'uomo non può rimanere tale senza cercarLo e senza volersi trascendere. Il Sufismo, nome convenzionale per indicare la *via mystica* islamica, è quindi uno dei colori della «tunica multicolore» del Centro ed è essenzialmente unito alle vie

attuative dello Spirito delle altre tradizioni, ma nell'aspetto formale ha i caratteri dell'Islâm. Quanto detto non ha intenzione alcuna di proporre equivalenze inter-tradizionali, bensì individuare un referente trans-tradizionale, di cui rispettare le doverose differenze.

Il mondo è, pertanto, la *diafania* di Dio, ma non per Egli stesso. Quale bisogno avrebbe, infatti, Dio?

Invece, il mondo è la modalità in base alla quale Dio è naturalmente trasparente all'uomo.



Parte centrale dell'ultima pagina del *Qur'an* fatto a Valencia nel 1182/83 [Istanbul University Library]

## ***PRESENTAZIONE***

### **L'Autore**

Pablo Beneito Arias è professore al Dipartimento di Filologia Comparata dell'Università di Siviglia, dove dirige un gruppo di ricerca sulla "Conoscenza nell'Andalusia".

Insigne studioso dell'opera akbariana, può vantare numerose pubblicazioni sia in lingua spagnola che inglese. Di cui citiamo soltanto i libri: *Mujeres de Luz*, Madrid, 2001; *Los Nombres de Dios en la Obra de Muhyi-l-Dîn Ibn al-Arabî*, Madrid, 2001 ; *Las Contemplaciones de los Misterios*, Murcia, 2003 ; *An Unknown Akbarian of the Fourteenth Century*, Kyoto, 2000 ; *Ibn 'Arabî : the Seven Days of the Heart*, Oxford, 2000 ; *Poesia Sufi*, Casablanca, 1999. Senza citare tutte le sue collaborazioni con varie e prestigiose riviste, che si tralasciano per il timore di ometterne qualcuna.

## La traduzione

Quanto si propone è l'intervento tenuto da Beneito ad una conferenza tenutasi a Siviglia nel corso del 2004. Esso sorprende per l'universalità della tematica affrontata da Ibn 'Arabî, che è stata così sapientemente scelta dallo stesso Beneito come oggetto del suo intervento.

La tematica dell'Arca, quale veicolo di avvicinamento a Dio, assume i connotati della punta di una spada che taglia dei veli di seta: essa è comune ed insieme particolare, proprio come la stessa spada che ha tagliato tutti i veli in uno stesso punto, il quale però è particolare a ciascuno di essi. L'immagine testé evocata richiama subito il concetto di «Unità trascendente delle tradizioni». Un'ottica che in passato spesso è stata accettata acriticamente, complice una certa arretratezza e ritrosia nell'approfondimento critico delle forme religiose, ma che ora va maggiormente problematizzata, proprio mentre ci si muove oltre esclusivismi o inclusivismi da annullare affrettatamente.

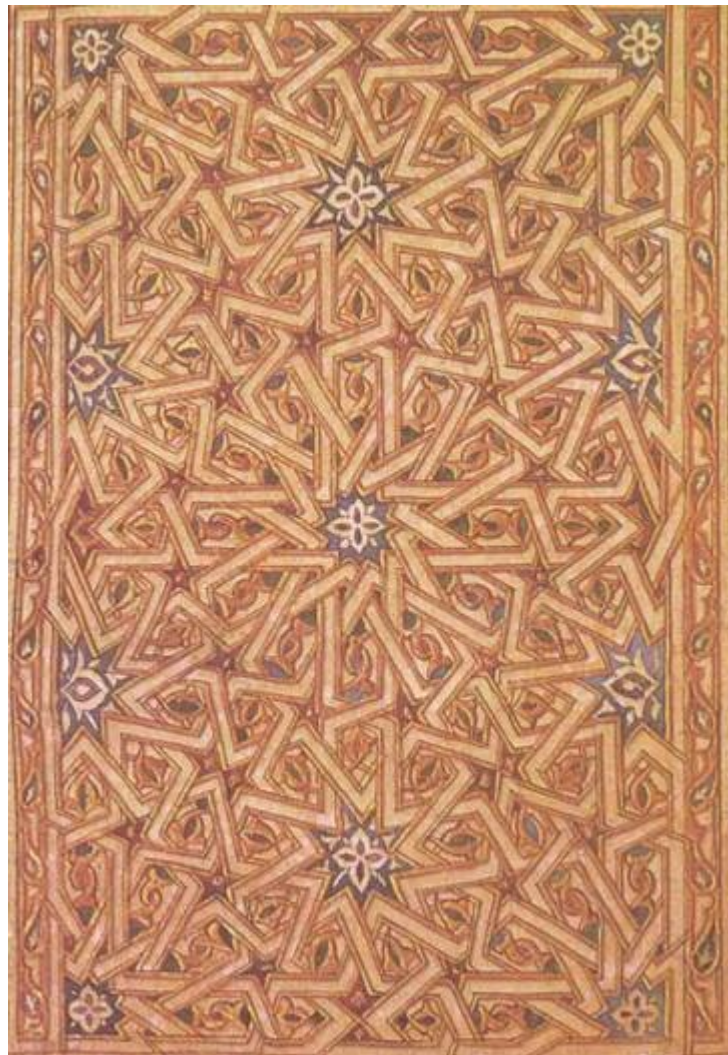
Ne deriva, secondo chi scrive, la necessità di realizzare pienamente tutta la portata delle riflessioni dello stesso Guénon, ad esempio, che cita sapientemente Dante: “O voi che avete gl'intelletti sani, /mirate la dottrina che s'asconde/ sotto il velame delli versi strani” (Inferno IX, 61-63). Questo non equivale, infatti, a tralasciare il «velame» per mirare solo a «la dottrina che s'asconde». Tutt'altro. Indica la necessità di compiere (“seguire”) il velame, per poi, sorretti dalla Grazia divina, ritrovarsi in quella dottrina che non è più imbrigliata dallo schematismo delle forme. Per arrivarvi, però, non si può partire dall'alto, pena il pericolo di adesioni intellettualistiche, che il più delle volte è un'arcata che converge in vie gnostiche e non in vie di gnosi. Tutto viene invece fatto in salita, con un continuo crescendo, fintanto che le forze lo permettono.

Per rendere il senso di tutto e per evitare di impantanarsi in futili disquisizioni, piace sottotitolare l'immagine della spada sopra proposta, come del resto lo stesso studio sull'Arca, con la parola uni-totalità.

In questa direzione va anche intesa la stessa preziosa citazione del lavoro di Corbin sui

diagrammi di Amolî. Essa fa certamente ricordare anche la grande “tolleranza” di Ibn ‘Arabî, che non va letta come un certo contemporaneo indifferentismo, bensì come la convinzione che qualsiasi “casella del diagramma” - ogni “punto del cerchio”, come si vedrà nel seguito – è un’Arca in potenza e che come tale, se si vuole veramente, nel proprio cuore, raggiungere il Centro unico ed unificante, non è “obbligatorio” passare da una “casella” ad un’altra, bensì è necessario raggiungere il Centro da quella “casella” dove si è, visto che è proprio il Centro a fornire la verità all’insieme e ad ognuna delle parti di quest’ultimo.

Quindi, paradossalmente, il viaggio non è un viaggio, o meglio esso non inizia mai, perché in realtà ci si sposta solo metafisicamente.



Parte centrale dell’ultima pagina del *Qur’an* fatto in Marocco nel 1568 [British Library, London]

## Ibn ‘Arabî e la scuola akbariana

Il lavoro di Beneito porta inevitabilmente a spendere qualche insufficiente parola su Ibn ‘Arabî e sulla cosiddetta “scuola akbariana”, vista la citazione dei diagrammi di Amolî.

Primo. Parlare di «scuola akbariana», implica la necessità di dover precisare innanzi tutto che, così parlando, non si vuole intendere una «scolastica akbariana». Quest’ultima, intesa in senso deteriore, costituisce un’anomalia della prima, la quale, invece, più correttamente potrebbe dirsi «influenza akbariana».

L’idea di influenza, appunto, è in grado di rendere in maniera migliore l’estrema vitalità spirituale di Ibn‘Arabî, che si diffuse in tutto il mondo islamico e oltre. Il suo lascito si propaga tramite una successione ininterrotta di discepoli a lui collegati, talvolta anche mediante una linea di trasmissione iniziatica, ma sempre e comunque contraddistinti da una filiazione di ordine intellettuale. Su quest’ultimo punto, infatti, i suoi maggiori avversari, sia di un tempo che odierni, pongono le basi per le accuse di innovazionismo (*bid‘a*) e quindi di eterodossia. In realtà, per una certa parte dell’Islâm è tutto il *Tasawwuf* ad essere giudicato eterodosso, a causa di quel pregiudizio legato a tutto ciò che non le è possibile comprendere.

Non potendo e non volendo proseguire nella trattazione di quello che è un conflitto quasi irrisolvibile tra mistici o iniziati e rigidi letteralisti, basterà, forse, ricordare il testo di al-Qaysarî – *Risâla fî ‘Ilm al-tasawwuf* – e quello di Kalâbâdhî – *Kitâb al-ta‘arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* –, in cui le accuse mosse ad Ibn‘Arabî come al *Tasawwuf* stesso, vengono smontate e fatte decadere. In ultima analisi, forse, le maggiori accuse dovrebbero essere rivolte piuttosto nei confronti di chi, misurando con il proprio metro, ritiene assurdamente di poter esaurire le teofanie divine.

Principale prosecutore del pensiero akbariano è, dunque, Sadr al-dîn al-Qûnawî (m. 1274), che fu anche figlio acquisito dello stesso Ibn‘Arabî. Vanno poi menzionati Tilimsânî (m. 1291), Jandî (m. 1300), Farghânî (m. 1296), ‘Iraqî (m. 1289), Qâshânî (m. 1329), Busnawî (m. 1643-44), noto anche come ‘Abdi Efendi, Qaysarî (m. 1350), Haydar Amolî (m. 1384), Jâmî (m. 1492), Nâbulusî (m. 1730) e l’Emiro ‘Abd al-Qâdir (m. 1883), per non citare che i più importanti.

Il pensiero akbariano, che si irradierà con la sua influenza, ha come chiave di colloquio, con gli intelletti più prodigiosi, l’idea della *wahdat al-wujûd*, che si rende anche come «unicità dell’esistenza». Va subito, però, precisato che tale espressione non fu coniata dallo stesso

Ibn‘Arabî, quanto proprio dal primo dei suoi discepoli, Qûnawî.

L’errore, che molti hanno commesso e che ne ha decretato l’anatemizzazione come dottrina eretica, risiede nell’averla scambiata per un panteismo. Diametralmente opposto è, invece, il pensiero akbariano anche se, per la *coincidentia oppositorum*, ad una lettura superficiale potrebbe sembrare identificarvisi.

Scopo della *vulgata* akbariana non è, infatti, identificare il cosmo nella sua integralità con Dio, bensì affermare che non vi è altra realtà che la Realtà divina. In questo senso il *wujûd*, l’essere, non appartiene in alcun modo alle cose esistenti, ma appartiene esclusivamente al Principio supremo (*dhât al-haqq*). Dunque, se solo Lui è in quanto Realtà, ne deriva che l’idea di esistenza, come noi la percepiamo e la applichiamo, coincide con l’idea di ente, ovvero con la visualizzazione della copula è.

Ecco perché la «coseità» (*shay’iyya*) è solo partecipe dell’essere del Principio che le dona l’«essere relativo» (*al-wujûd al-iyâfi*). Con riferimento a quest’ultima, si parla, appunto, di *mawjûd*, ossia «ciò che è esistente».

Il pensiero teandrico di Ibn‘Arabî, per una trasposizione metafisica del *Tawhîd* – l’Unicità divina – considera, quindi, come unica Realtà quella del Principio divino e che questa, per la dinamica implicita nella sua onnipresenza, genera un insieme di relazioni interne, costituenti i Suoi Nomi (*asmâ’*), espressione della perfezione dell’Essenza (*al-dhât*) – per inciso, si segnala qui l’estrema affinità tra la «Scienza dei Nomi» akbariana e le «energie» di Palamas. Ibn‘Arabî, quindi, li ritiene in possesso di una realtà apofatica rispetto al mondo creato: benché Dio non sia i Suoi Nomi, neppure questi sono qualcosa di diverso da Lui. Si potrebbe sostenere che essi siano gli archetipi increati ed eterni degli enti concreti, ma affinché ciò sia corretto, è necessario aggiungere che fra Dio e i Suoi Nomi non esiste alcun tipo di distinzione. I Nomi divini sono, allora, le radici divine del cosmo rispetto al nostro sapere e tramite esse, Dio si manifesta nel mondo creato.

Quanto appena visto, porta direttamente al concetto di passaggio dall’Uno al molteplice e quindi all’esistenza condizionata di ciò che è altro da Dio (*mâ siwâ Allâh*): *sappi che l’universo è tutto ciò che è «altro da Dio» e questo non è altro che i «possibili», sia che esistano o non-esistano (nel mondo esteriore) ... Lo statuto di «possibile» è loro inerente sia che esistano o no; e ciò costituisce il loro statuto ontologico (Futûhât, III, p. 443, citato in C. ADDAS, Ibn‘Arabî et le voyage sans retour, p. 88).*

Il possibile è, pertanto, semplicemente non-esistente ed esso è la forma apparente che si

staglia tra colui che vede e lo specchio: non è né colui che vede ma neppure altri che lui. Infatti, la forma del possibile è la forma che l'Essere vede di sé, quando si specchia nel «non-essere». L'unica cosa che può essere concettualmente osservata del possibile, è, quindi, il suo passaggio dalla non-esistenza all'esistenza, con il quale esso diventa mondo esperibile empiricamente, senza che questo possa far pensare minimamente ad una co-eternità dei possibili a Dio.

Nel pensiero akbariano, quindi, la creazione è un atto volontario, libero, temporale ed unitario, mediante il quale Dio crea qualcosa come un'eco indistinta del proprio Essere. Questo va, però, di pari passo con l'idea di creazione infinita, che non solo è logicamente concepibile (la Volontà divina può essenzialmente creare *ad infinitum*), ma non obbliga nemmeno ad ammettere una modificazione dell'Essere di Dio. Il pensiero di Ibn'Arabî non si esprime in una teologia razionalistica di tipo peripatetico e neppure in una cosmogonia emanazionistica, bensì in un'autentica teofania, in forza della quale Dio appare con amorosa ansia di auto-manifestazione, di conoscenza e di amore. Da qui il motivo che spinge Ibn'Arabî, nel momento di indicare l'attributo mediante il quale Dio crea, a ricorrere al Nome divino il Clemente (*al-Rahmân*).

La creazione *ex-nihilo* è, quindi, frutto innanzi tutto della clemenza e misericordia divine, cioè del suo amore.

In questo senso anche la stessa idea di creazione divina *ad infinitum* è spiegata in maniera soddisfacente: la premura di Dio nei confronti del creato è tale che la proiezione degli archetipi, corrispettiva alle cose, si rinnova continuamente.



## ***Alcune note sulla traduzione***

Nel brano, i corsivi racchiusi tra parentesi sono aggiunte del traduttore, di cui si chiede venia allo stesso autore, se non si è riusciti ad evitarle; nelle note, vista la loro estrema tecnicità, si è fatto ricorso al corsivo seguito dalla dicitura ndt tra parentesi.

La resa dell'arabo e alcune fonetizzazioni spagnole hanno richiesto alcuni piccoli accorgimenti.

La spagnola *merkaba*, che bene rende anche l'affinità tra l'arabo e l'ebraico, è stata sacrificata con l'italiana *merkava*, più aderente all'usuale scelta di tradurre l'ebraico in italiano.

Nella traslitterazione dell'arabo si è preferito rendere il suono delle lettere e quindi delle parole piuttosto che seguire un criterio certamente più scientifico.

## **Ringraziamenti**

Grazie a Pablo per la sua sapiente disponibilità che mi ha profuso, a Giorgio, che mi ha aiutato con le sue puntuali osservazioni, a Rinaldo Massi per l'attenzione accordatami e a Isabella, che mi ha sempre incoraggiato.

Alberto De Luca



Parte centrale dell'ultima pagina del *Qur'an* fatto per principe del Marocco nel 1729  
[National Library, Cairo]

# L'ARCA DELLA CREAZIONE: IL MOTIVO DEL *MARKAB* NEL SUFISMO

## INTRODUZIONE

### La mistica della *merkava* ed il *markab* coranico

Come segnala Henry Corbin, il motivo del Trono<sup>1</sup> “è l’equivalente, nella mistica islamica, della *merkava* nella mistica ebraica”<sup>2</sup>. Registrando questa suggestiva e riuscita corrispondenza tra il motivo coranico del Trono (*‘arsh*) e quello della *merkava*, di fatto, Corbin ha inaugurato un [*vasto dominio forgiatore*] di relazioni simboliche.

Riferendosi al Trono in altri passaggi, l’autore introduce il tema del quaternario angelico, “uno dei segreti della mistica ebraica della *merkava*, il ‘Carro divino’ o ‘Trono divino’, la cui immagine è fissata nella visione di Ezechiele”<sup>3</sup>.

La mistica ebraica della *merkava* – la cui disciplina è proclamata *in primis* dal Talmud – nasce, in effetti, dalla meditazione del primo capitolo del libro di Ezechiele, che descrive la visione del Carro divino – e, sopra di lui, il

---

1 Si tratta di un passo in cui, trattando del Trono, Corbin afferma che Ibn ‘Arabī associa all’Arcangelo Michele il profeta Abramo. Nella cosmologia islamica tradizionale, Abramo corrisponde al Sabato, il giorno del riposo, e alla sfera di Saturno nel settimo cielo dell’ascensione, la cui circonferenza comprende simbolicamente i sei cieli precedenti ed i sei giorni precedenti, e nella quale si incontra la Caaba celeste. V. *infra* nota 63. Sulla relazione con l’arcangelo Michele, v. i riferimenti della nota 2.

2 V. H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo* (trad. M. Tabuyo e A. López), Losada, Madrid, 2003, p. 141. Cf. Corbin, *L’immaginazione creatrice nel sufismo di Ibn ‘Arabī*, Destino, Madrid, 1993, pp. 156-157, 368 e nota 74 (v. *L’immaginazione...*, Paris, 1958, pp. 106 e 243, n. 74).

3 Corbin, *Paradosso*, p. 141.

Trono-, avuta dallo stesso profeta. Con una rigorosa preparazione, l'iniziato alla scienza esoterica – riservata ad un'élite spirituale – cerca di rinnovare l'esperienza dell'ascensione dell'anima fino al mondo della divinità. Dopo aver attraversato i sette cieli ed i sette palazzi, l'iniziato qualificato giunge davanti alla *merkava* e al Trono divino. La realtà divina non si percepisce direttamente, se non attraverso questa contemplazione della *merkava*<sup>4</sup>.

Ma qui non si tratterà propriamente né di angelologia, né della mistica ebraica della *merkava*. Queste pagine sono consacrate allo studio del motivo del *markab* nella mistica islamica e, in particolare, nell'opera di Ibn 'Arabî.

Dopo le quattro sezioni dell'introduzione, nella seconda parte di questo studio si presenteranno due testi tratti dai suoi libri *Kitâb al-Isrâ'* e *Ayyâm al-sha'n* che finora non stati ancora tradotti. La loro traduzione integrale annotata costituisce la terza parte dello studio. Iniziando da questi testi e dallo studio dei riferimenti scritturali dell'Arca nel Corano e nella Sunna o Tradizione – raccolta delle compilazioni degli *ahâdîth* -, proveremo che alla *merkava*, in quanto veicolo spirituale, corrisponde direttamente nell'Islam il simbolo del *markab*, particolarmente legato all'Arca di Noé.

---

4 V. l'articolo di A. Abécassis, "Merkeba", *Dizionario critico dell'esoterismo* (ed. J. Servier), PUF, Paris, 1998. Maggiori informazioni sul tema possono essere trovati nell'esautiva opera di G. Scholem, *Gnosticismo Ebraico, il Misticismo della Merkebah e la Tradizione Talmudica*, New York, 1960. Il quaternario dei principi angelici del Carro divino della visione di Ezechiele corrisponde, nel diagramma del Trono circolare come lo intende Ibn 'Arabî, allo stesso quaternario e, pertanto, ai quattro quarti del cerchio, associati ai quattro elementi, ai quattro umori e ai quattro punti cardinali. Sui quattro settori della *Shekhina* che corrispondono ai quattro esseri viventi del Carro divino della visione di Ezechiele e sugli "otto supporti del Trono" nell'Islam, v. *Paradosso*, pp. 142-145. Si noti che la stella ottagonale riprodotta nella copertina di questo libro simboleggia gli otto portatori o supporti del Trono. V. anche Corbin, "Ed il suo Trono fu portato sull'acqua...", in *In Principio (Interpretazioni dei primi versetti della Genesi)*, ÉTUDES AGUSTINIENNES, Paris, 1973.

## Denominazioni dell'Arca di Noé nel Corano

Il Corano impiega due termini differenti per designare l'Arca di Noé: *fulk* e *safîna*. Ambedue si utilizzano anche in altri contesti. Qui ci concentreremo, soprattutto, sulla relazione con l'Arca di Noé, che è quella che funge da riferimento fondamentale ai testi di Ibn 'Arabî, che si commentano in questo studio. D'altra parte, il termine *markab* non viene menzionato esplicitamente nel Corano, invece si presenta in diversi *ahâdîth* ed in quindici versetti differenti si usano vocaboli della stessa radice lessicale (R-K-B). In diversi passi coranici, come vedremo, questi si possono considerare una denominazione implicita dell'Arca. Vediamo prima i riferimenti di questo vocabolo.

### *Markab*

Il vocabolo arabo *markab* – lo stesso di *merkava* in ebraico – è, grammaticalmente, un nome di “luogo temporale” e, perciò, designa il luogo e/o il tempo in cui si rende effettivo il significato principale della radice tri-letterale R-K-B, ‘salire su un veicolo’. Da qui sarebbe passato a designare il veicolo in sé, che può essere alla volta una cavalcatura – cavallo, cammello etc. -, un carro, una barca o anche, ai nostri giorni, un aereo.

In più di cinque *ahâdîth* si fa menzione del termine *markab* con aggettivi distinti ed almeno in sei occasioni esso è implicito nell'uso coranico della prima forma verbale della radice R-K-B, impiegata in combinazione con *safîna* o *fulk* per significare ‘imbarcarsi, avventurarsi’<sup>5</sup>.

---

5 C. 11:41 e 42 (con *fulk*, riferimento a Noé), 18:71 (con *safîna*, riferimento al racconto su Mosé e al-Khidr), 29:65 (*fulk*, riferimento generale), 40:79 (qui solamente con *an'âm*, ‘cavalcature’ - con il significato implicito di benedizione proprio della radice N-<sup>c</sup>-M-) e, continuando, 40:80 (con riferimento generale alle cavalcature e alle navi – *fulk* - che servono come mezzi di trasporto, il che costituisce una benedizione), 43:12 (con *fulk* e *an'âm*, riferimento generale). In C. 2:239, 8:42, 16:8 e 36:72, i termini di questa radice si riferiscono solamente alle

Con riferimento al simbolo di cui ci occupiamo, particolarmente interessante, dato che sembra rinviare a successivi stadi del viaggio ascensionale, è il versetto che riporta: “ invero passerete attraverso fasi successive (*la-tarkabunna tabaqan ‘an tabaq*)”<sup>6</sup>, che alcuni esegeti mettono in relazione con l’ascensione (*mi‘râj*) del Profeta<sup>7</sup>. Il passo non specifica che tipo di veicolo si usi – potrebbe essere, pertanto, una cavalcatura, come il *Burâq* dell’ascensione profetica, o una barca, come l’Arca -<sup>8</sup>, e neppure quali “piani” o “stati” siano quelli, attraverso i quali si debba ascendere. Con riferimento ai testi che qui si traducono potranno essere, dunque, cieli o dimore spirituali.

Si noti anche l’uso della radice R-K-B in forma seconda in questo versetto: “ [Il tuo Signore] ti ha plasmato (*rakkaba-ka*) nella forma (*sûra*) che ha voluto” (C. 82:8). La forma verbale *rakkaba*, qui nell’accezione di ‘costruire’ o ‘comporre’, significa anche, a causa del suo carattere “causativo”, ‘far salire’, ‘installare’. Questa immagine rimanda così all’idea che la forma umana primordiale (*sûra*) sia anche la forma dell’Arca<sup>9</sup>, come suggerisce il verso in cui Ibn ‘Arabî sostiene che l’uomo “nella sua propria anima (*nafs*) contempla l’Arca

---

cavalcature. V. *infra* nota 8. Ibn Hanbal raccoglie un *hadîth* in cui si dice che “parte della fortuna dell’uomo .. è la cavalcatura santa e facile (*al-markab al-hanî*)” (3:407). Un’altro *hadîth* trasmesso sempre da lui (Ibn Hanbal, 1:168), distingue il veicolo adeguato (*al-markab al-sâlih*) da quello inadeguato (*al-markab al-sû*). V. anche il *hadîth* citato da Tirmidhî (*Qiyâma*, 15). Cf. Wensinck, A. J. e Mensing, J. P., *et al.*, *Concordanze ed indici della tradizione musulmana*, 8 vols., Leiden, 1936-69.

6 C. 84:19. Traduzione di J. Vernet, *Il Corano*, Planeta, Barcelona, 1991. J. Cortés, per conto suo, traduce: “... che dovete passare da uno all’altro stato” (v. *Il Corano*, Herder, Barcelona, 1986). I versetti precedenti recitano così: “No! Lo giuro per il crepuscolo! Per la notte e per quello che essa avvolge! Per la luna quando si fa piena” (C. 84:16-18) [Trad. Vernet]. Il crepuscolo come transizione ed allusione al mondo intermedio (*barzakh*), la notte come allusione all’interiorità del viaggio notturno (*isrâ*) e la luna piena come simbolo della totalità delle magioni, rappresentate in un cerchio diviso in ventotto sezioni, possono essere messe in relazione con il simbolo dell’Arca. V. *infra* nota 13.

7 Cf. M. Asín Palacios, *L’escatologia musulmana nella Divina Commedia*, Madrid, 1919 (2<sup>a</sup>. ed., Madrid, 1943; 3<sup>o</sup> ed., Madrid, I.H.A.C., 1961; 4<sup>a</sup> ed., Hiperión, Madrid, 1984), pp. 7 (n. 1) e 17.

8 Si osservi che cavalcatura ed Arca sono chiaramente associate in C. 40:79-80 e 43:12. (v. *supra* nota 5).

9 Il versetto in questione dice letteralmente ‘in qualsiasi forma’ (*fi ayyi sûra*). Questa diversità di forme rimanda alla diversità delle navi costruite a somiglianza dell’Arca di Noé: “Hanno un segno nel fatto che abbiamo messo la loro progenie in una nave stracarica. E creammo per loro altre [navi] simili ad essa (*min miṭlihi*) nelle quali si imbarcarono (*yarkabûna*)” (C. 36:41-42).

e vede nella sua formazione l'Opera di Dio"<sup>10</sup>. Dalla prospettiva microcosmica, Dio ha imbarcato l'uomo nell'Arca della sua propria anima (*nafs*). Con questa Arca dell'Anima, che corrisponde alla forma che le ha dato il suo Signore, l'uomo deve elevarsi, passando "di piano in piano", "di stato in stato", risalendo i gradini di una duplice scala interiore.

Il fatto che, nei due poemi tradotti appresso, Ibn 'Arabî impieghi il termine *markab* unitamente ai due termini che nel Corano designano esplicitamente l'Arca (*fulk* e *safîna*), senza ricorrere ad altri possibili termini extracoranici – ad esempio come il frequente vocabolo *qârib* (dalla radice di *qurba*, "prossimità") -, riflette a mio parere da parte dell'autore, una chiara coscienza dei riferimenti coranici menzionati ed una ferma volontà di mantenersi sempre nell'orizzonte ermeneutico del Libro.

### *Fulk*

D'altra parte, il vocabolo *fulk* – che significa "nave", "arca" o "barca"- è menzionato nel Corano ventitré volte ed è intimamente connesso, per interreferenza lessicale, con la parola *falak*, "sfera", di pari radice lessicale, la cui scrittura consonantica è identica. Questo termine si usa solo due volte nel Corano. Uno dei due versetti in cui lo si menziona, riporta:

"Egli è chi ha creato la notte e il giorno, il sole e la luna: ciascuno naviga nella sua orbita (*falak*) rispettiva"<sup>11</sup>.

La seconda citazione, che dopo si riporterà, ci interessa molto da vicino perché pone in relazione questi due termini, *fulk* e *falak*, che di fatto appaiono

---

10 L'ultimo verso (n. 10) del poema *L'Arca della creazione*. V. *infra* nota 160.

11 C. 21:33. Trad. Vernet.

legati frequentemente nella letteratura a causa della loro suggestiva inter-referenza<sup>12</sup>.

In arabo, il termine *falak* significa “corpo sferico”, “corpo celeste” e “sfera celeste”. Esso designa quindi nella cosmologia tradizionale tanto i sette pianeti come le sfere che corrispondono alle loro orbite. La radice F-L-K denota rotondità – che è il suo significato basilare –, di modo che questa denominazione dell’Arca allude alla sua forma rotonda e, simbolicamente, alla sua circolarità o sfericità.

Esiste un’unica citazione del termine negli indici di concordanza di Wensinck. Si tratta di un *hadîth* raccolto da Bukhârî (*Buyâ* <sup>o</sup>, 10) che fa riferimento a delle grandi navi (*al-fulk al-‘izâm*) facendo notare che *fulk* - sinonimo di *safîna* – può essere tanto singolare che plurale.

La relazione tra l’Arca e la cosmologia<sup>13</sup> emerge specialmente in un passo della sura *Yâ’-Sîn*, dove si evocano o descrivono diversi segni divini di carattere cosmico – la notte, il sole, le fasi lunari – insieme con il segno portentoso della nave che preserva i discendenti di Noé. Il viaggio dell’Arca è, simultaneamente, macrocosmico, - interiore – o microcosmico –escatologico. Si presenta come accadimento storico del tempo cronologico e come evento intimo dell’anima nel tempo qualitativo. Confluendo nel simbolo dell’Arca, queste dimensioni costituiscono di fatto, in ultima istanza, una sola e medesima realtà.

Questo passo coranico rivelatorio dice così: “Sia esaltato Colui che ha creato le specie (*azwâj*)<sup>14</sup> di tutto ciò che produce la terra, di loro stessi<sup>15</sup> e di quanto neppure conoscono! / La notte è un segno (*âya*) per loro: dalla quale

---

12 Si noti ad esempio questo verso di un verso del *Kunnâsh* di Al-Hâ‘ik: *Anta l-falak wa-l-tafalluk wa-l-falak wa-l-fulk*. V. Ben Jelloun (Idrîs Ibn Jallûn), *al-Turâth al-‘arabi al-garbi fi l-mûsiqâ*, Tùnez, 1979 p. 78.

13 V. anche la nota 6 *supra*, sulla sura 84, in cui si mettono in relazione la cosmologia e l’escatologia con il viaggio “dall’uno all’altro stato”.

14 In relazione con le coppie imbarcate sull’Arca.

15 O meglio, ‘quelle delle sue anime (*anfus*)’. Si intende, generalmente, come riferimento alle coppie di esseri umani



separiamo il giorno<sup>16</sup> e allora si trovano nelle tenebre. Il sole corre verso la sua dimora (*mustaqarr*) che gli appartiene. Questo è quanto ha stabilito il Poderoso, l'Onnisciente. / E alla luna abbiamo assegnato delle magioni (*manâzil*) fino a che non comincia [ad essere fina e curva] come la palma invecchiata. / Non spetta al sole di raggiungere la luna, e neppure della notte di sopravanzare il giorno. Ognuno si muove nella sua sfera (*falak*). / È un segno per loro il fatto che portammo la loro progenie<sup>17</sup> nell'Arca sovraccarica (*al-fulk al-mashhûn*)<sup>18</sup> / E per loro creammo altri [bastimenti], simili ad essa (*min mithli-hi*), sui quali s'imbarcarono (*yarkabûn*)<sup>19</sup>.

È particolarmente degno di nota, con riferimento ai testi di Ibn 'Arabî, che ora ci interessano, il passo dove si narra come Dio ispirò a Noé (*ûhiya ilà Nûh ...*) la costruzione dell'Arca (C. 11:34-48), il quale include due citazioni del termine *fulk* (11:37 e 38). Nelle note alle traduzioni si incontreranno diversi riferimenti a questo passo sull'Arca ispirata.

### *Safîna*

Il nome *safîna* ha nelle fonti sulla navigazione lo stesso senso generico di *markab* ed è, pertanto, tanto impreciso quanto quest'ultimo. Unicamente l'uso dei qualificativi o del caso nominale preciseranno se si tratta di una nave mercantile (*markab al-tujjâr*), da guerra (*safîna harbiyya*) o di altro tipo<sup>20</sup>.

---

16 Si usa una forma verbale di radice S-L-KH, che Ibn 'Arabî impiega nella denominazione del 'giorno slegato' (*yawm al-salkh*). V. Ibn 'Arabî, *The Seven Days of the Heart*, Oxford, 2000, pp. 145 e ss., dove si mostrano i diagrammi circolari che riflettono le diverse concezioni della circolarità del tempo ciclico qualitativo.

17 Riferimento ai discendenti di Noé ed ai loro. Vernet, seguendo un'altra interpretazione, traduce "ai loro antenati", come a dire, quelli di tutti gli uomini.

18 Si menziona anche l'Arca riempita (*al-falak al-mashhûn*) in un episodio attinente a Giona (v. C. 37:140).

19 C. 36:36-42. La traduzione, quando non specifico altro riferimento, è la mia.

20 Sulla navigazione all'epoca di Ibn 'Arabî, si consulti lo studio di Christophe Picard, *L'oceano Atlantico musulmano: Dalla conquista araba all'epoca almohade*, Paris, 1997 (in special modo rimando qui per la parte

Durante tutto il Medioevo, gli autori arabi, letterati o giuristi, usano indistintamente *markab* e *safîna* – e anche il termine *qârib*, dalla radice lessicale di *qurb*, “prossimità”, riferito generalmente ad un’imbarcazione più piccola –. Picard segnala che “nei trattati giuridici e notarili questi tre vocaboli si utilizzano quasi sistematicamente insieme al termine *lawh*”<sup>21</sup>. Per quanto concerne il pensiero di Ibn ‘Arabî, questa denominazione – alla quale l’autore non ricorre nei testi che qui si analizzano – stabilisce un’immediata relazione simbolica tra l’Arca e la Tavola Preservata (*al-lawh al mahfûz*) sulla quale scrive il Calamo Supremo o Intelletto Primo.

Quantunque compaia in più di quaranta *ahâdîth*, la parola *safîna* si usa solamente quattro volte nel Corano. In tre occasioni si riferisce alla barca menzionata in un episodio [dell’incontro] tra Mosé e al-Khidr, suo compagno nel racconto, il quale l’affonda – come poi si rivela- per proteggerla<sup>22</sup>. Con riferimento ai testi che qui si traducono, risulta però più importante il versetto C. 29:15, il cui testo dice: “ Lo salvammo [Noé], così come i passeggeri dell’Arca (*ashâb al-safîna*)<sup>23</sup>, e facemmo di questa un segno per i mondi (*âya li-l-‘âlamîn*)”.

Il diagramma circolare che propongo come riferentesi ai poemi di Ibn ‘Arabî<sup>24</sup> che appresso si traducono, corrisponde simbolicamente a questa Arca in quanto “segno per i mondi”.

---

sulla denominazione dei diversi tipi d’imbarcazione, pp. 296-305). Si veda anche C. Villain Gandossi, *La nave medievale attraverso le miniature*, C.N.R.S., Paris, 1985.

21 V. Picard, *op. cit.*, p. 298 e nota 49 (*sâhib al-lawh*: padrone della nave). In particolare, il termine *safîna* – dice più avanti – “appare con frequenza nei testi giuridici come *lawh*” (*Ibid.*, p. 303).

22 Si veda C. 18:71 y 18:79. V. anche il *hadîth* sui due personaggi raccolto da Bukhârî (*‘Ilm* 44).

23 Si può anche tradurre, “i compagni dell’Arca”. Questa espressione si incontra in un *hadîth* raccolto nella compilazione di al-Nisâ’î (Tahrîm 14) e anche in quella di Abû Dâ‘ûd (Jihâd 140). In un’altro *hadîth* di Bukhârî (Manâqib al-ansâr 37) si usa l’espressione *ahl al-safîna*, “la gente della nave”. In lingua comune, significa “proprietario della nave”. V. anche, sull’espressione “l’Arca degli gnostici”, la nota 80 *infra*. Un *hadîth* raccolto da al-Dârimî (Ru’yâ 13) contiene l’espressione *al-safîna najâh*, “l’Arca è salvezza”.

24 Si veda, *infra*, i poemi *L’Arca della creazione* e *Altamarea*.

Questa denominazione figura anche in un suggestivo *hadîth*, raccolto da Ibn Hanbal (5:220), in cui, comparando l'uomo con una nave, si utilizza questa espressione: “Tu sei un’arca (*anta safîna*)”.

### I diagrammi nell’opera di Ibn ‘Arabî

L’opera di Ibn ‘Arabî che più esplicitamente e sistematicamente si avvale dell’uso dei cerchi, di tavole e di diagrammi, come indica proprio il suo titolo, è *La produzione dei cerchi (Inshâ‘ al-dawâ‘ir)*<sup>25</sup>, dove sono rappresentati, tra gli altri, il diagramma circolare della trascendenza e dell’immanenza<sup>26</sup> ed il diagramma della Sostanza Primordiale o Materia Prima<sup>27</sup>. In quest’ultimo, il cerchio interiore simboleggia la sostanza (*jawhar*), in altre parole “tutta l’essenza (*dhât*) che si mantiene per se stessa, sia che sia eterna quanto contingente”. Attorno a questo cerchio si dispongono, in nove sezioni, le altre nove categorie che (con l’eccezione dell’‘accidente’ al posto della ‘qualità’) corrispondono alle categorie aristoteliche.

Anche nelle *Illuminazioni meccane (o Conquiste meccane, [ndt])* incontriamo esplicitamente numerose rappresentazioni circolari<sup>28</sup>. L’autore in questa opera afferma, benché facendo riferimento al *Inshâ‘ al-dawâ‘ir*, che ricorre all’uso dei diagrammi (*ashkâl*) “per avvicinare la conoscenza di chi è dotato di immaginazione (*khayâl*), dato che l’uomo, [*anche se condizionato*] dalla sua facoltà razionale, mai abbandona l’uso della facoltà immaginativa

---

25 V. Ibn ‘Arabî, *La produzione dei cerchi*, int. e trad. de M. Gloton e P. Fenton, Éd. de l’Éclat, Paris, 1996 (include una riedizione del testo arabo).

26 *Idem*, p. 26.

27 *Idem*, p. 28. Dice Ibn ‘Arabî: “Questa sarebbe la sua forma simbolica, se si potesse attribuirle una forma. Quantunque sia puramente intelligibile, le assegniamo una rappresentazione simbolica, [necessariamente molto] schematica [a causa del suo carattere sintetico], affinché risulti [più facilmente] comprensibile” (*Ibid.*).

28 V., in particolare, *Futûhât makkîyya*, Beirut, s. f., vol. III, pp. 421-429.

(*hukm al-wahm*), tramite la quale egli si rappresenta anche quello che, come si sa, è impossibile [o che non si può rappresentare]”<sup>29</sup>.

Nel libro *I sette giorni del Cuore* si possono osservare i cerchi che rappresentano le distinte modalità di tempo qualitativo nell’opera *Ayyâm al-sha’n* di Ibn ‘Arabî<sup>30</sup>, così come un diagramma collegato ad una descrizione cosmologica della sua amata Nizâm, il cui nome significa “Armonia”<sup>31</sup>. In questo, come in altri casi, i diagrammi sono impliciti, rimangono privi di spiegazione. Ibn ‘Arabî non li descrive, nè si riferisce esplicitamente alla loro esistenza e, ciononostante, risultano fondamentali per l’interpretazione del testo. Essi costituiscono una prova evidente del fatto che molti testi dell’autore rimandano a rappresentazioni o diagrammi simbolici, propri della cosmologia tradizionale, dell’aritmofia e della geometria spirituale. Questi diagrammi, sia che siano espliciti oppure impliciti, sono quindi una chiave ermeneutica essenziale per comprendere l’apparato simbolico dell’opera di Ibn ‘Arabî. Come si vedrà, i testi che qui traduciamo rimandano anche a diversi diagrammi circolari, concepiti, alla fine, come visioni diverse di uno stesso cerchio che integra ed unifica tutte le rappresentazioni o prospettive complementari. Questa rappresentazione circolare non è, ovviamente, una semplice spiegazione descrittiva: è, prima di tutto, un motivo simbolico concepito per la contemplazione [*catartica*]<sup>32</sup>. Si tratta di un simbolo particolarmente polivalente

---

29 *Futûhât*, vol. III, p. 398. V. il paragrafo “Il cerchio della diversità religiosa” in W. Chittick, *Mondi imaginali*, Alquitara, Madrid, 2004 (cap. 9).

30 P. Beneito e S. Hirtenstein, *Ibn ‘Arabî: I sette giorni del Cuore*, Anqa Publishing, Oxford, 2000, pp. 145-155. Si vedano anche i diagrammi riprodotti in P. Beneito e S. Hirtenstein, “Trattato di Ibn ‘Arabî sulla Conoscenza della Notte del Potere ed il Suo Tempo”, *JMIAS*, Oxford, 2000, vol. XXVII, pp. 1-19.

31 *Idem.*, pp. 154-155.

32 Come esempio, si veda il diagramma chiamato “Cerchio delle epifanie dell’Alito dell’Onnicompassionevole nei mondi della creazione e della possibilità”, in cui si presentano le ventotto lettere dell’alfabeto in corrispondenza con le ventotto rivoluzioni astrali – che determinano le fasi o magioni della luna -, i ventotto gradi dell’esistenza (tutto ciò che è in relazione con la manifestazione) ed i ventotto nomi divini (che rimandano al dominio dell’occulto, all’interiorità latente del non-manifestato). Questo diagramma è stato riprodotto in Ibn ‘Arabî ed altri, *La taverna delle luci: poesia sufi dell’Andalusia e del Magreb* (selezione e traduzione di P. Beneito), ERM, 2004, p. 31. Si può incontrare anche in Ibn ‘Arabî, *K. al-Tajalliyât al-ilâhiyya* (insieme al commentario, sinora anonimo, intitolato *Kashf al-gâyât*), ed. O. Yahya, Teherân, 1988, pp. 134-135. Altro diagramma simile, più completo, che riproduce le corrispondenze stabilite da Ibn ‘Arabî in *Futûhât*, può

perché il cerchio può contenere le forme geometriche inscrittibili (triangolo, eptagono, stella a quattordici punte, etc.) e cerchi concentrici con diverse divisioni (ventiquattro sezioni, ventotto, dodici, etc.) che corrispondono ai successivi gradi ed ordini dell'esistenza.

Risulta quindi fondamentale, per comprendere l'importanza ed il significato dell'arte del diagramma relativamente alla metafisica dell'immaginazione, il libro di Henry Corbin intitolato "I diagrammi dell'Uno unificato e le teofanie molteplici"<sup>33</sup>, in cui l'autore analizza le "immagini intellettive" di Haydar Amolî<sup>34</sup>. In questo modo Corbin spiega la funzione di questi diagrammi nell'opera di Amolî (s. XIV): "Si tratta, in poche parole, di far apparire al livello dell'immaginazione una struttura che corrisponda ad uno schema intellettuale puro"<sup>35</sup>. La costruzione di queste "immagini intellettive proiettate nel puro spazio *imaginale*" sarà "indispensabile dal momento in cui si vuole far comprendere il *tawhîd* unitivo rispetto alle molteplici teofanie"<sup>36</sup>. Poi aggiunge: "Spetta allo gnostico integrare e differenziare"<sup>37</sup>. Se [*lo gnostico*] è capace di conciliare ambedue le operazioni potrà arrivare ad "avere simultaneamente la visione del Sé divino *con* la visione delle creature"<sup>38</sup>.

Commentando il simbolismo dell'Arca di Noé, quale centro salvifico del cerchio in un diagramma di Amolî – si tratta di un diagramma di settantadue caselle o sezioni che corrispondono a settantadue delle settantatre ramificazioni

---

essere consultato nell'opera di Titus Burckhardt, *Le Chiavi dell'Astrologia musulmana*, Arché, 1982; tradotto da Victoria Argimón con il titolo, *Chiave spirituale dell'astrologia musulmana (secondo Muhyudîn Ibn Arabî)*, J.J. de Olañeta Ed. (Sophia Perennis), Barcelona, 1982; anche con versione inglese, *Astrologia Mistica secondo Ibn 'Arabî*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1977. V. anche nota 46 *infra*.

33 V. *Paradosso*, pp. 39-58 (v., specialmente i diagrammi delle pagine 41 e 49).

34 V. Haydar Amolî, *Il Teste dei Testi: Commento ai "Fosûs al-hikam" d'Ibn 'Arabî*, intr. e ed. di H. Corbin e O. Yahya, Bibliothèque Iranienne 22, Teherán-París, 1988, vol. I, pp. 32 e ss. della parte francese, dove si riproducono ventotto diagrammi dell'autore nel suo commentario all'opera *Fusûs al-hikam* di Ibn 'Arabî, intitolato *Nass al-nusûs*.

35 *Paradosso*, p. 39.

36 *Ibid.*.

37 *Idem.*, p. 40.

38 *Idem.*, p. 41.

o [divisioni] in cui, secondo il celebre *hadîth*, si dividerà la comunità islamica<sup>39</sup> - , Corbin osserva che “l’Arca di Noé non è semplicemente un’arca che occupa il posto settantatreesimo nell’ordine aritmetico. È il centro [*unico ed unificante*]. Le settantadue caselle cessano di essere velate quando, partendo da qualunque di esse, si guadagna il centro. La questione non è passare oppure “convertirsi” da una casella all’altra, bensì raggiungere il centro, poiché solo il centro fornisce la verità all’insieme e ad ognuna delle settantadue caselle. Essere nella verità è aver guadagnato il centro [...]. Questo è occupare un posto nell’Arca di Noé”<sup>40</sup>.

### **L’Arca universale ed il Cerchio dell’esistenza**

A partire dagli scritti di Ibn ‘Arabî, si capisce che il simbolo polivalente dell’Arca, Arca divina in tanto che Trono di Dio, è l’Arca dell’Universo o Arca della Creazione in quanto prototipo di tutta la manifestazione, è l’Arca di Noé – come immagine coranica della costituzione umana primordiale -, ossia, l’Arca dell’Uomo e, da qui, l’Arca del Cuore che riunisce tutti gli arcani dell’essere e nella cui unità essenziale si conciliano tutti i contrari.

Il cerchio che rappresenta l’Arca è simbolo, per eccellenza, dell’Unità. La circonferenza indivisa – rappresentazione piana della sfera -, simboleggia l’Unicità dell’Essere: è l’unico cerchio, l’unica perfezione che comprende tutto, trascendente ed incommensurabile. Un secondo cerchio interiore e concentrico – o meglio il cerchio diviso in due sezioni – rappresenta il Piedistallo o lo Sgabello divino, dominio in cui si origina la dualità.

---

39 *Idem*, p. 51.

40 *Idem*, pp. 53-54.

Il cerchio divisibile in sezioni – o meglio la sequenza dei cerchi concentrici, generalmente nove -, secondo varie tipologie simboliche in ultima istanza coincidenti, è il Cerchio dell'esistenza che rappresenta i gradi della manifestazione cosmica nella molteplicità. Questo è il cerchio i cui contorni – che stabiliscono relazioni e proporzioni – rappresentano, come nell'orologio, il tempo relativo (*zamân*). D'altra parte, il cerchio indiviso rappresenta l'indifferenziato, l'incondizionato, il Tempo Assoluto (*Dahr*) che, ciononostante, secondo Ibn 'Arabî, “è questo stesso tempo relativo”<sup>41</sup>. Il cerchio è, quindi, l'Arca del Tempo.

Il medesimo cerchio rappresenta anche il cuore dell'Uomo di Fede<sup>42</sup> ed è l'immagine del teomorfismo adamico originale che il cuore umano anela a restaurare<sup>43</sup>. È allora l'Arca della conoscenza che contiene i nomi di tutti gli esseri, l'Arca della Parola.

Diciamo che l'Arca circolare è dunque simbolo dell'integrità di ogni essere in tanto che espressione unificante dell'Unico, che è Uno con ognuno degli esseri in virtù della Sua co-presenza. Ogni essere, ogni particella, come ogni punto del cerchio, è un'Arca in potenza che contiene quindi, in modo latente, le possibilità dei prototipi celesti contenuti nell'Arca Primordiale. Ciononostante, solo l'uomo, tra gli esseri creati, si è fatto carico del deposito divino (*amâna*),<sup>44</sup> affidato quindi alla stiva dell'Arca umana. L'Arca simboleggia anche, in questo senso, l'Uomo Perfetto, depositario, portatore

---

41 Si veda P. Beneito, “Il Tempo della gnosi: considerazioni intorno al passato e al futuro della mistica nell'opera di Ibn 'Arabî”, *La mistica nel secolo XXI*, pp. 92-93. Anche *La taverna delle luci*, pp. 38-39.

42 Dio dice in base al *hadîth qudsî*: “Né i Miei cieli, né la Mia terra Mi contengono, ma Mi contiene il cuore del Mio servo fedele (*mu'min*)”. Sulla relazione tra *al-Rahmân* ed il cuore umano, v. l'articolo di Layla Shamash, “La Cosmologia della Compassione o Macrocosmo nel Microcosmo”, *JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN 'ARABI SOCIETY*, XXVIII (2000), Oxford, pp. 18-34.

43 In base al noto *hadîth* “Adamo è stato creato secondo la forma dell'Onnicompasionevole”. Si veda anche il passo coranico in cui si racconta come Adamo informi gli angeli dei nomi degli esseri e come gli angeli si prosternino davanti a lui per ordine di Dio (C. 2:28-39). Questo passaggio include il versetto: “[Dio] insegnò ad Adamo i nomi di tutti gli esseri” (C. 2:31).

44 V. C. 33:72.

dell'*amâna*: è lui che tiene la rotta, come *khalîfa* di Dio, come asse (*qutb*), timone o centro della sfera, l'Arca dell'Universo.

Come simbolo integratore che unifica tutti gli ordini dell'essere e tutti i piani dei sensi, l'Arca è alla volta il navigante che tiene la rotta, il passeggero, il viaggio, l'Altomare, gli orizzonti, i porti, la nave ed il suo destino.

I principi-prototipo contenuti nella nave, rappresentati nel diagramma del cerchio a ventotto sezioni o con qualsiasi altra divisione<sup>45</sup> propria della geometria spirituale (tetreadi, eptead, enneadi, etc.), si manifestano in tutti i gradi e domini dell'essere.

Quando Corbin sottolinea che “il motivo della *Merkava* ha un suo equivalente nella teosofia islamica nel motivo del Trono”<sup>46</sup>, sdoppiato nei due aspetti del Trono (*‘arsh*) e del Piedistallo (*kursî*)<sup>47</sup>, aggiunge anche che “questo motivo del Trono appare a tutti i livelli o *maqâmât* del macrocosmo e del microcosmo. Al livello della teofania primordiale, il Trono è la manifestazione divina del Logos profetico, della Realtà muhammadiana eternamente creata”<sup>48</sup>.

Ad ogni dominio corrisponde così la propria attualizzazione dell'Arca, sebbene solo gli ispirati, coloro che sono realizzati spiritualmente, possono contemplare l'Arca in tutti i domini come manifestazione unica dell'Essere, dato che questa è “l'Arca degli gnostici”, i quali navigano nell'oceano della sua

---

45 Il numero ventotto è la somma di tutti i numeri dall'uno al sette ( $1+2+3+4+5+6+7=28$ ) e in più, scomposto nelle sue due cifre equivale all'unità ( $2+8=1$ ) proprio come il termine *wujûd*, 'Essere' o 'esistenza' ( $6+3+6+4=19 / 1+9=1$ ). Quindi scopriamo ventotto messaggeri, cifre – da uno a mille (nove unità, nove centesimi, nove centinaia ed il migliaio) – corrispondenti alle ventotto lettere dell'alfabeto, i ventotto nomi divini che includono coppie di nomi opposti come il 'Manifesto' e l'‘Occulto’, il 'Primo' e l'‘Ultimo’ o altri, e anche le dodici costellazioni, le dodici ore diurne e notturne, i sette giorni, i trecentosessanta gradi, i quattro punti cardinali, i quattro elementi, i quattro temperamenti o umori, etc. Sul significato simbolico tradizionale di questi ed altri numeri nelle diverse culture, v. A. Schimmel, *Il Mistero dei Numeri*, Oxford, 1993. Una magnifica tavola di corrispondenze tra Profeti, gradi d'esistenza, lettere, cifre, stelle e Nomi divini nell'opera di Ibn ‘Arabî può essere consultata nel libro di ‘Abd al-Bâqî Miftâh, *Mafâtîh Fusûs al-hikam*, al-Qubba al-Zarqâ‘, 1997, Casablanca, pp. 61-62. V. anche nota 33 *supra*.

46 *Paradosso*, p. 143.

47 V. Corbin, *L'Islam iraniano*, vol. I, p. 262, n. 161.

48 *Paradosso*, p. 143.



contemplazione. Ibn ‘Arabî ci dà ad intendere che, chi arriva a vederla senza esserne preparato per comprenderne la funzione nell’Opera divina, la disprezzerà e la deriderà, proprio come i coevi di Noé disprezzarono un’arca costruita in terra, lontano dal mare.

Trattando del movimento circolare delle sfere nell’astronomia spirituale, Corbin si riferisce ad un’analogia derisione: “È successo che alcuni storici ridicolizzassero questo universo gerarchizzato in sfere concentriche, non percependo l’*Imago mundi* trascendente la cui proiezione è questo sistema del mondo<sup>49</sup> [...]. L’essenziale non sono le sfere immaginate nei cieli astronomici per spiegare i loro movimenti, bensì il movimento interno del pensiero, anteriore alla genesi dei mondi”, come a dire, “il movimento dei cieli invisibili, conosciuti tramite un’astronomia spirituale che può sopravvivere alle vicissitudini dell’astronomia fisica nella quale si sia espressa”<sup>50</sup>.

Per comprendere il mondo delle corrispondenze è necessario considerare il suo tessuto simbolico unitario ed unitivo e la sua intenzione contemplativa nel contesto di una dinamica spirituale.

Vediamo quindi i testi che descrivono questa nave circolare, quest’Arca salvifica di Noé che è anche l’Arca del Tempo ciclico ricorrente, l’Arca quindi della celebrazione, della rammemorazione e della liturgia, l’Arca dell’istante e della sincronicità, l’Arca della Vita, della Conoscenza e della Grazia che tutto comprendono, l’Arca delle Luci, immersa nell’oceano dell’orazione teofanica.

---

49 *Idem*, p. 72.

50 *Idem*, p. 73.

## PRESENTAZIONE DEI TESTI

-I-

### Il viaggio notturno e l'Arca dell'ascensione

Nel *Libro del Viaggio notturno (Kitâb al-Isrâ')*, Ibn 'Arabî dedica un capitolo intitolato "L'anima serena e l'altamarea", alla dettagliata descrizione dell'Arca (*safîna*) del Mondo. Questa opera di precoce maturità<sup>51</sup> è la prima che l'autore compose sulla propria esperienza ascensionale, ispirata al viaggio notturno e all'ascensione celeste del Profeta.<sup>52</sup> Il *viaggiatore (sâlik)* racconta il suo viaggio da Al-Andalus – la sua terra natale nell'Estremo Occidente dell'Islam – fino alla Casa della Sublime purezza (*Bayt al-Qudus*), Gerusalemme, la città santa che ospita la Cupola della Roccia, luogo dal quale, secondo l'interpretazione tradizionale predominante – che la identifica con la Moschea più Elevata (*al-Masjid al-Aqsâ*) menzionata nella sura del Viaggio Notturmo (C. 17:1) -, sarebbe iniziata l'ascensione di Muhammad attraverso i cieli. Nel capitolo "Il viaggio del cuore (*safar al-qalb*)" dice Ibn 'Arabî, qui impersonato nella figura del pellegrino: "uscii dalla regione di Al-Andalus dirigendomi verso la Stazione della Santità"<sup>53</sup>. Il viaggio non culmina, tuttavia, nella Gerusalemme dell'Oriente geografico, bensì continua – emulando l'ascensione profetica – attraverso i sette cieli della cosmologia islamica<sup>54</sup> e

---

51 V. S. Hirtenstein, *L'infinita Misericordia*, Anqa, Oxford, 1999, pp. 115 e 268.

52 Sul tema del *mi'râj*, v. M. Amir-Moezzi (ed.) et al., *Il viaggio iniziatico nella terra dell'Islam: ascensioni celesti ed itinerari spirituali*, Peeters, Paris, 1996.

53 Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Isrâ'* (ed. Suad Hakîm), Beirut, 1988, p. 57. Il testo è in prosa rimata. Qui la fine del nome Al-Andalus fa rima con quella di Bayt al-Qudus.

54 La seconda parte dell'opera (pp. 75-105) racconta l'ascensione attraverso i sette cieli e gli incontri con gli spiriti dei Profeti che corrispondono ad ogni sfera.

prosegue ancora più in là del Loto del Limite, lo Sgabello ed i Dintorni Sublimi (*al-Rafârif al-<sup>c</sup>ulà*)<sup>55</sup> fino a dove “cessano il quanto ed il dove”<sup>56</sup>.

Il capitolo che ora ci interessa “L’anima serena e l’altamarea” è l’ultimo dei sei<sup>57</sup> che costituiscono la prima parte dell’opera. Questa parte corrisponde, di fatto, a ciò che la tradizione denomina correntemente *isrâ’*, il Viaggio notturno del Profeta *attraverso la geografia terrestre* “dalla Moschea del Recinto Preservato (*Masjid al-Harâm*) fino alla Moschea più Elevata” (C. 17:1). In generale, quantunque ambedue possano *essere quasi sinonimi (ndt)*, il termine *isrâ’* – viaggio notturno - tende a distinguersi dal termine *mî<sup>r</sup>râj* – ascensione -, che designa propriamente la seconda parte del viaggio, l’ascensione attraverso le sfere celesti fino al Trono divino.

Appena prima, nel capitolo cinque, il pellegrino ci dice: “Essendo io addormentato, mentre pregando, vegliavo (*mutahajjid*)<sup>58</sup> il segreto del mio essere<sup>59</sup>, venne a me l’Inviato dell’Accordo (*Rasûl al-tawfiq*) per guidarmi attraverso il retto cammino, portando con lui il *Burâq* della sincerità (*Burâq al-ikhâlâs*)<sup>60</sup>”. Già si annuncia quindi il momento dell’ascensione che avverrà, attraverso la visione dell’Arca, al termine del capitolo sei, quando il pellegrino dice: “dopo mi fece ascendere, quando mi separò dall’acqua, fino al primo cielo”.

---

55 La terza parte del libro (pp. 107-130) tratta di questi tre domini.

56 *Idem*, p. 130. La quarta parte include, di fatto, due parti, con cinque sezioni la prima, mentre otto ne ha la seconda. Queste sezioni chiamate ‘dialoghi intimi’ (*munâjâh*) trattano delle sottili ispirazioni sui misteri più elevati dell’esperienza spirituale e rimandano a termini del Corano o della Tradizione relativi all’ascensione del Profeta e alla rivelazione divina.

57 Allusione talvolta alle sei direzioni dello spazio fisico e, pertanto, alla specialità di questo viaggio orizzontale *nel mondo*.

58 Allusione al versetto: “Parte della notte, ti vela come opera supererogatoria. Forse il tuo Signore ti manda ad una stazione degna di lode” (C. 17:79).

59 Su<sup>â</sup>d Hakîm segnala (nota 75) che il segreto dell’essere umano è il suo spirito (*rûh*).

60 Allusione al *Burâq* (v. *EP*, s. v.), il destriero che servì da monta al Profeta durante l’ascensione in compagnia di Gabriele. Si noti che il nome del *Burâq* è della stessa radice lessicale delle parole ‘lampo’ (*barq*) e ‘splendore’ oppure ‘scintillio’ (*barâq*). La parola *ikhâlâs* rimanda alla sura 112, detta *sûrat al-ikhâlâs*, che tratta dell’Unità, della trascendenza e della incomparabilità di Dio.

Questo viaggio ha luogo quindi sopra l'acqua, giacché corrisponde al viaggio di Noé durante il diluvio, viaggio anche “notturno”. Ma questa navigazione nell'orizzonte marittimo della creazione, ha anche una dimensione verticale e celeste nella “navigazione” spirituale delle sfere<sup>61</sup>.

La nave di questo viaggio è, per definizione, veicolo delle acque dell'oceano incommensurabile, il mare primordiale sempre rinnovato; ma è anche, come il *Burâq*, veicolo dell'ascensione: “Questa è la nave degli gnostici; a bordo della quale ha luogo l'ascensione (*mi'râj*) degli eredi [della conoscenza dei Profeti]”. La nave è quindi, di fatto, tanto il veicolo che l'ascensione in sé.

Il titolo di questo capitolo, *L'anima assoggettata e l'altamarea*, include due espressioni coraniche. La prima s'incontra in questo passo: “Oh, anima assoggettata (*nafs mutma'inna*)! Ritorna al tuo Signore soddisfatta e accettata” (C. 89: 27-28). Il titolo annuncia così un viaggio di ritorno, il viaggio dell'anima riconciliata, sicura, riposata, tranquilla, serena – tutte queste sono accezioni dell'aggettivo *mutma'inna* -, al suo Signore. L'espressione *al-Bahr al-masjûr*, letteralmente, ‘il mare traboccante’, s'incontra in C. 52:6, insieme ad altri termini cosmologici o escatologici<sup>62</sup>, dopo la menzione – in questo ordine - della “Casa frequentata” (Caaba celeste) e della “volta elevata”. Questo mare traboccante – Alta marea che, implicitamente, evoca la presenza della luna piena e rimanda così, tacitamente, alle ventotto magioni che la luna percorre

---

61 “Tutti, nella propria sfera (*falak*) rispettivamente, navigano (*yasbahûn*)” (C. 21:33). Trad. Vernet. V. anche *infra* nota 142.

62 La sura “Il Monte” inizia con questa serie di giuramenti: “Per il Monte! Per una *Scrittura*, messa per iscritto su di un pergamena srotolata! Per la Casa frequentata (*al-bayt al-ma'mûr*)! Per la volta elevata! Per il mare ingrossato!” (C. 52: 1-6). La traduzione è di J. Cortés che, nelle note a questi versetti, rimanda a C. 95:2 – dove si menziona il monte Sinai -, e a C. 3:7 – dove si fa menzione di una *Scrittura Matrice*, allusione all'esemplare primordiale del Corano, preservato da Dio – e alla tradizione conosciuta in base alla quale la Casa frequentata, la Caaba visitata dai pellegrini, è anche la Caaba celeste, frequentata dagli angeli. Cortés segnala anche che la volta elevata menzionata, è la volta celeste. Nel contesto di una interpretazione esoterica, questi sei versetti possono essere interpretati anche come una scala discendente di realtà spirituali. Si usa anche l'immagine dei mari ingrossati in C. 81:6, in un contesto puramente escatologico, relativamente alla chiamata del Giorno del Giudizio.

fino al plenilunio -, equivalente alla pienezza o perfezione della sfera<sup>63</sup>, è il dominio dal quale si ascende alla volta celeste e alla Casa frequentata, che s'incontra nel settimo cielo, la sfera di Abramo<sup>64</sup>.

Si noti il marcato contrasto che il titolo pone in essere tra l'anima serena, come il mare calmo con la marea bassa ('bassa' è anche un'accezione del termine *mutma'inna*), e la pienezza del mare che copre tutto salvo l'imbarcazione (*markab*). Questa tensione espressiva rimane riflessa nel primo verso del poema *Altamarea* che appresso si traduce.

Questo poema che appare nel capitolo dell'anima serena è anche il primo poema del *Dîwân al-ma'ârif*<sup>65</sup> di Ibn 'Arabî, dove figura con questa intestazione: "Ha detto [il poeta] con riferimento all'Altamarea"<sup>66</sup>. Forse è significativo il fatto che il poema inauguri il *Dîwân* quindi come inaugura l'ascensione celeste nel *K. al-Isrâ'*. Talvolta il *Dîwân* si presenta, in questo modo, come un'Arca che, contenendo tutta la poesia dello Shaykh<sup>67</sup>, può servire da veicolo per il viaggiatore spirituale.

Dei venti poemi del *Dîwân* che procedono dal *Kitâb al-Isrâ'*, spiega G. Elmore, undici inaugurano l'edizione conosciuta e nove appartengono alla parte inedita descritta da C. Addas (concretamente, all'inizio e alla fine della seconda parte), confermando che la divisione dei versi tra le due parti non è una semplice coincidenza<sup>68</sup>.

---

63 Così come la terra annegata dal diluvio nella storia dell'Arca di Noé.

64 V. *K. al-Isrâ'*, pp. 99, 100 e ss.

65 V. Ibn 'Arabî, *Dîwân Ibn 'Arabî* (riedizione del *Dîwân al-kabîr*, Bombay, s.f.), Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 1996.

66 V. *Dîwân*, p. 7. Lit.: "ha detto nel capitolo del Mare Traboccante (*al-bahr al-masjûr*)". Qui l'uso dell'espressione capitolo sarebbe un riferimento al capitolo corrispondente del *K. al-Isrâ'*.

67 Secondo la ricercatrice Claude Addas, sembra che questo *Dîwân*, se fosse completo – l'edizione disponibile non lo è -, dovrebbe riunire la totalità della produzione poetica di Ibn 'Arabî, includendo tutti i poemi contenuti nelle due diverse opere. V. C. Addas, "A proposito del *Dîwân al-ma'ârif* d'Ibn 'Arabî", *STUDIA ISLAMICA*, 81 (1995), pp. 187-95.

68 Cf. G. Elmore, "Il *Bûlâq Dîwân* di Ibn al-'Arabî: Addenda al tentativo di descrizione", *JOURNAL OF ARABIC LITERATURE*, XXIX (1998), p. 138.

### Il viaggio cosmico nell'Arca del tempo

Il poema della seconda sezione, che qui ho tradotto, appare con alcune varianti, tra le opere di Ibn ʿArabî. In due di esse - *Mawâqîʿ al-nujûm*<sup>69</sup> e *Ayyâm al-shaʿn*<sup>70</sup> - compare senza titolo, inserito in contesti differenti e preceduto in ambedue i casi da una prosa facente parte di un testo più ampio. Lo stesso poema compare inoltre tra i poemi del *Mawâqîʿ* contenuti nel *Dîwân*<sup>71</sup>. Il *Dîwân* riproduce quindi il testo del *Mawâqîʿ* – che deve considerarsi il testo originale del poema data la precoce redazione di quest'opera -, con tre versi in più rispetto al testo riprodotto in *Ayyâm*, e aggiunge una significativa intestazione, che rivela il legame tra l'Arca ed il tempo ciclico: “Ha detto *il poeta* sulla successione e sul ciclo (*min bâb al-kawr wa-l-dawr*)”. Qui includerò solamente, insieme alla traduzione integrale del poema – aggiungendo i versi finali della versione del *Mawâqîʿ*<sup>72</sup>-, la traduzione del testo in prosa che precede e segue il poema nel *K. Ayyâm al-shaʿn* o *Libro dei giorni della creazione*, dentro ad una sezione intitolata *Haqîqa*, “Verità essenziale”.

Come in *Altamarea*, il poeta utilizza anche in questo poema, che ha chiamato *L'Arca della creazione*, l'immaginazione propria della navigazione. Il poema, come annuncia la prosa, descrive l'Arca del tempo ciclico, che naviga [*incessantemente per una rotta sferica*].

---

69 V. ed. El Cairo, 1954, p. 21, dove appare alla fine di una sezione intitolata “la terza sfera o sfera della perfetta realizzazione”.

70 V. *Rasâʿil Ibn ʿArabî*, ed. Hyderabad, 1948 (n. 5), p. 5, in cui compare senza gli ultimi tre versi.

71 V. *Dîwân*, ed. Beirut, p. 15. Ci sono solo tre poemi del *Mawâqîʿ* che non compaiono nell'edizione del *Dîwân* (cf. Elmore, *op. cit.*, p. 141).

72 Dato che l'edizione egiziana è molto deficiente, per tradurre il poema ho confrontato il testo del poema a tre dei manoscritti più affidabili: Shehit Ali 1351/1a-69b (copiato a partire da una copia di Sadruddîn Qûnawî, Shiraz, 691 H.); Yusuf Agha 5001/1-165b (copiato da Qûnawî, con *samâʿ* dell'autore) e Beyazid 3750/10b-113<sup>a</sup> (782 H., copiato ad Aleppo a partire da un originale datato Cordoba il 596 H.).

L'autore impiega alla volta la metafora di una barca che circumnaviga le acque del Trono divino (simboleggiato dal cerchio che comprende altri cerchi e legato al cuore umano in tanto che Trono), il simbolo del cerchio diviso in sezioni che rappresentano le ventotto lettere – ed i loro corrispondenti profeti o Nomi divini – ed il simbolo dell'Arca di Noé che, come il cuore dell'uomo, contiene il deposito della creazione – la sintesi di tutti gli opposti dell'esistenza -, ma anche il deposito (*amâna*) che Dio ha dato in esclusiva all'uomo – che è, in questo senso, l'Arca di Noé <sup>-73</sup>. Dunque l'Uomo è anche il veicolo (*markab*) che circola – navigando in questo mare circolare - o circonda - come 'veicolo' circolare, portatore del deposito che contiene, che è la totalità del cerchio – in tanto che Trono.

Questo cerchio, in virtù della corrispondenza tra le lettere, i messaggi profetici ed i Nomi divini, rappresenta un oceano illimitato di potenzialità che lo gnostico percorre nella notte oscura del non-manifestato, che è anche la profondità di questo mare, le cui onde in superficie sono effetto degli stati di coloro che amano Dio (che sarebbero in ultima analisi tutte le creature) e i cui venti sono le nuove profezie che Dio ispira ai Suoi Inviati – corrispondenti, come si è indicato, alle ventotto lettere del cerchio -. Questa nave è anche l'Arca della Parola che, come suggerisce il poema, percorre segretamente nella creatura -macrocosmica o microcosmica- dalla *alif* fino alla *yâ'* del tratto (*khatt*) – si intenda non solo la grafia, bensì anche la traccia circolare che marca la rotta e corrisponde al cerchio che rappresenta il Trono -. Si tratta di un ricorso ciclico, la cui sottigliezza è difficile da percepire, che sempre ritorna al suo principio senza fine, alla sua origine incessante – principio che incessantemente origina -, così come la notte dell'invisibile cede il passo al giorno della manifestazione che, a sua volta, si annichila nel suo ritorno all'invisibile.

---

73 V. nota 159 *infra*.

Nel ciclo del giorno e della notte si susseguono il principio notturno, la manifestazione diurna (“il giorno è l’ombra della notte”, dice Ibn ‘Arabî<sup>74</sup>) ed il ritorno al principio notturno.

Invece che limitarmi a commentare ogni singola linea d’arabo, ho preferito inserire abbondantemente, nelle traduzioni che seguono, delle note a piè di pagina. Senza più preamboli, ci accingiamo a tradurre i testi.

## TRADUZIONI

-I-

### L’anima rasserenata e l’Alta marea

Disse il pellegrino (*sâlik*):

“Avanzai allora con il Messaggero<sup>75</sup> salendo lungo il più chiaro sentiero fino a che mi alzai sul mare riempito (*al-bahr al-masjûr*) e tutta la difficoltà scomparve<sup>76</sup>.

E vidi nell’Altamarea di quell’oceano<sup>77</sup> l’Arca dell’Universo<sup>78</sup>. Guardai per raggiungerla e mi dissi: “Sono qui, per conoscerla nel suo insieme e nei suoi

---

74 V. *Ayyâm*, p. 9.

75 Ossia, il Messaggero dell’Accordo (*rasûl al-tawfîq*) citato nel capitolo precedente (*Isrâ’*, p. 68).

76 Questa espressione talvolta rimanda a C. 94:5-6, in cui si mettono in relazione reiteratamente gli stessi termini. Questa stessa sura si chiama “L’Apertura” perché in essa si menziona l’apertura del petto liberato dal suo carico. Si veda *infra* nota 84.

77 Let. ‘di quel mare comprensivo’ (*muhîr*). Il medesimo termine si usa per riferirsi alla circonferenza che comprende o circonda quanto rimane dentro ad essa e, in particolare, a ciò che rappresenta il Trono divino che tutto comprende (*al-‘Arsh al-muhîr*).

78 Let. ‘l’Arca del mondo disteso’ (*safînat al-‘âlam al-basîr*), il mondo, quindi, della manifestazione, il mondo svolto nell’esistenza.



dettagli: questa è l'Arca degli gnostici (*safīnat al-ʿārifīn*) ed a bordo di essa<sup>79</sup> ha luogo l'ascensione degli eredi [dei Profeti] (*miʿrāj al-wāriṭhīn*)”.

Vidi allora un'Arca d'essenza spirituale e d'aspetti<sup>80</sup> celestiali, le cui basi (*arjul*)<sup>81</sup> sono i due piedi divini (*al-qadamān*)<sup>82</sup> ed il cui timone (*sukkān*) è la quiete (*sukūn*) del cuore<sup>83</sup>. I suoi rifornimenti<sup>84</sup> sono le grazie sottili (*latāʿif*); i suoi alberi, le altezze [tra le stazioni] (*mawāqif*), e la sua cabina di coperta<sup>85</sup>, la certezza. I suoi porti sono la forza e la stabilità<sup>86</sup>. Ha per velatura (*shirāʿ*) la

---

79 L'autore usa la preposizione *ʿalā* ('in', 'su') che permette una certa ambivalenza, dato che possiamo intendere due cose: o l'ascensione ha luogo dalla nave come punto di partenza, così come il *miʿrāj* del Profeta inizia dalla al-Masjid al-Aqsà, oppure il viaggiatore sale a bordo della nave in qualità di marinaio. Questa seconda opzione mi pare la più adeguata, posto che l'autore chiama la nave, "l'Arca degli gnostici". Quest'ultimi sono, quindi, *ashāb al-safīna* (v. nota 23 *supra*). Suʿād Hakīm rileva che la descrizione delle parti della nave integra tanto gli aspetti dottrinali come gli aspetti rituali del sufismo, tanto le questioni relative alla formulazione del credo come le questioni attinenti alla pratica e all'esperienza (così, per esempio, la rammemorazione o gli stati). Quindi, dice l'autrice libanese "il credo (*ʿaqīda*) e la vita interiore (*sulūk*) del viaggiatore spirituale (*sālik*) costituiscono la sua propria nave (*safīna*) per l'ascensione". Cf. *Isrāʿ*, p. 71, nota 101.

80 Il vocabolo 'attrezzature' (*ʿudad*) ha la stessa radice lessicale di *ʿadad* (numero, cifra). Le "attrezzature celesti (*ʿudad samāwiyya*)" sono quindi associate ai numeri, intesi qui in senso pitagorico. Nel diagramma del cerchio a ventotto sezioni, ognuna di esse corrisponde ad una lettera che, a sua volta, equivale ad una cifra da uno (*alif*) a mille (*gayn*).

81 Let. 'piedi' (*arjul*). S'intende che si riferisce ai laterali dello scafo della nave. Il vocabolo 'piede' (*rijl*) è della medesima radice lessicale di 'uomo' (*rajul*). I "piedi" della nave corrispondono ai due piedi divini (*al-qadamān*) – della stessa radice del nome di Dio *al-Qadām* (*sic*, *al-Qadīm*) 'l'Eterno' – che stanno sopra lo Sgabello (*al-Kursī*). I due piedi implicano la dualità ed indicano il dominio degli opposti: nell'Arca dei Nomi, ognuno di loro si oppone al suo contrario che lo completa, il quale rimanda alle coppie *imbarcate* (*ndt*) sull'Arca di Noé.

82 Se l'immagine dell'Arca fosse un cerchio, ogni piede corrisponderebbe ad un semicerchio.

83 Si osservi che il timone (*sukkān*) e quiete (*sukūn*) sono termini della medesima radice s-k-n, come la parola *sakīna*, la quale designa la presenza divina nella sua discesa pacificatrice. Nel quinto capitolo si legge l'espressione: "ed aprì il mio petto con la spada della presenza divina (*sikkīn al-sakīna*)" (*Isrāʿ*, p. 68). Tanto *sikkīn*, 'coltello', come *sakīna*, parola corrispondente all'ebraico *Shekina*, sono di radice s-k-n. S'intende che l'Angelo, il Messaggero dell'Accordo, apre il petto del pellegrino per liberarlo dal suo carico (allusione a C. 94:1). Il timone (*sukkān*) si chiama così perché 'tranquillizza' il movimento della nave (v. *Isrāʿ*, nota 102) al pari di chi la orienta. *Sukūn* significa pure 'silenzio', di modo che l'immagine allude alla ricettività del cuore che rimane in ascolto, ricettivo all'ispirazione.

84 La radice del termine *qirā* (q-r-y) si assomiglia alla radice q-r-ʿ del Corano (*al-Qurʿān*). I commenti esoterici ai versetti coranici possono chiamarsi *latāʿif*, 'finezze'. Tale è il caso del celebre commento coranico di al-Qushayrī, *Latāʿif al-ishārāt* (v. *Tafsīr al-Qushayrī...*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2000, III vols.), o del *Kitāb al-Tarājim* di Ibn ʿArabī (v. *Rasāʿil*, ed. Beirut, 1997, pp. 275-322).

85 La parola *yaqan*, '(luogo di) sicurezza' -o anche 'gineceo' -, è della stessa radice (y-q-n) di *yaqīn*, 'certezza'.

86 Il termine *quwwa*, 'forza', designa anche la potenzialità, mentre il termine *tamkīn*, 'stabilità', 'consolidazione', 'affermazione' – che rimanda anche al vocabolo *imkān*, 'possibilità', della stessa radice lessicale (m-k-n) - allude alla fissità (*thubūt*) delle entità immutabili (*ʿyān tābīta*) dei possibili.

Legge rivelata (*sharî‘a*)<sup>87</sup> e come zavorra<sup>88</sup> la naturalezza. I suoi capi sono le cause *seconde*<sup>89</sup> e le sue cabine<sup>90</sup>, i tesori<sup>91</sup> della quintessenza<sup>92</sup>.

Il capitano è la trasmissione (*naql*)<sup>93</sup>, il suo [*locum tenens*] (*muqaddam*)<sup>94</sup>, l’intelletto (*‘aql*), ed i suoi marinai, le opere supererogatorie (*anfâl*)<sup>95</sup>. La sua cisterna d’acqua (*inkiliyya*) è la sicurezza che protegge dal castigo (*nakâl*)<sup>96</sup> e le sue provviste sono le sue fonti d’ispirazione (*mawârid*)<sup>97</sup>.

---

87 Ambedue i termini, ‘vela’ e ‘legge rivelata’ sono della radice sh-r-‘.

88 Il termine *sâbûr* designa la zavorra che si mette all’interno della nave affinché il suo peso la equilibri. È della stessa radice (s-b-r) che *sabr*, ‘pazienza’, la virtù che serve per mantenere in equilibrio, o ‘serena perseveranza’.

89 Quest’immagine si usa anche quando l’immagine del mondo è un padiglione alzato con le corde. V. Ibn ‘Arabî, *Mashâhid al-asrâr*, Murcia, 1994, cap. XIV.

90 Sembra che il termine arabizzato *târîma* (pl. *tawârim*) designi una casetta di legno adibita a piccolo magazzino. Talvolta si riferisce a cabine per riporre attrezzature e cavi o a dispense per conservare il grano o altri alimenti.

91 In un passo coranico sulla costruzione dell’Arca si impiega anche la parola *khazâ‘in*, ‘depositi’, in senso di ‘tesori’. Noé dice al suo popolo: “Io non pretendo di disporre dei tesori di Dio” (C. 11:31). L’uomo, come marinaio, è depositario, ma non possessore dei tesori depositati nelle sue stive.

92 Il termine *lubâb*, ‘quintessenza’ designa l’estratto, l’essenza pura, purificata, da qualsiasi cosa; in particolare, il nucleo o la farina pura del grano. È della stessa radice (L-B-B) di *lubb*, ‘cuore’, ‘nucleo’, ‘seme’, ‘parte interiore’, ‘essenza’. Di fatto, uno dei manoscritti dell’edizione raccoglie la variante *albâb* (plurale di *lubb*). Il termine potrebbe alludere anche alla *talbiya* – vocabolo che il *Lisân al-‘arab* (v. ed. Beirut, vol. 12, p. 216) considera derivato dalla radice l-b-b -, il ricorso all’espressione rituale *labbayk*, ‘Eccomi davanti a Te [Signore, a tua disposizione]!’

93 *Naql* significa anche ‘trasporto’, il quale corrisponde bene all’immaginario dell’Arca, e si riferisce qui alla trasmissione del Corano o di altre rivelazioni e della Sunna. Il capitano del viaggio salvifico è quindi la conformità all’autorità ispirata dalla Parola di Dio e dalla Tradizione.

94 Let. ‘avanzato’. Termine di forma seconda di radice Q-D-M che significa ‘far precedere’, ‘porre alla testa’, da cui deriva anche *muqaddim*, ‘prua’.

95 Qualche volta appaiono qui come ciurma con riferimento al celebre *hadîth qudsî* delle opere supererogatorie (*nawâfil*) dove Dio dice in prima persona: “Il Mio servo non cessa di approssimarsi a Me attraverso le opere supererogatorie fino a che lo amo. E quando lo amo, sono allora l’orecchio con cui ascolta, l’occhio con cui vede, la mano con cui prende ed il piede con cui cammina” (Bukhârî, *Riqâq* 38). Per maggiori riferimenti, v. *Il segreto dei Nomi di Dio*, pp. 50-51, n. 3. Nel *hadîth*, queste opere sono il mezzo tramite cui il servo si approssima a Dio, così come la ciurma della nave è il mezzo grazie al quale essa naviga (*ndt*).

96 La parola *nakâl* - o sue varianti – appare in C. 2: 66, 4: 84, 5: 38, 73:12 e 79:25, con il significato di punizione esemplare. Il termine *inkiliyya*, ‘sentina’, è della stessa radice N-K-L. Espellere le acque che si infiltrano nella nave equivale a purificarla: la salvezza (*salâma*) o esenzione dal castigo sembra così vincolata alla purezza rituale dell’abluzione che precede agli atti di adorazione – tali come la preghiera di perdono a Dio -, che conducono alla purificazione dell’anima. Allusione al diluvio nel passo coranico su Noé: “Vedrete chi riceverà un castigo umiliante...” (C. 11:39).

97 Il termine ‘commercianti’ pare alludere ai passeggeri della nave: i Nomi e le lettere, matrici prototipiche di tutta la manifestazione, che sono fonte delle ispirazioni (*mawârid*) nell’incessante “transazione” degli stati spirituali.

Ha come carico i segreti ed i saperi profittevoli (*fawâ 'id*). La sua prua<sup>98</sup> è la provvidenza nell'eternità senza principio e la sua poppa<sup>99</sup> è la soddisfazione dell'aspirazione spirituale, con riferimento all'accidentale<sup>100</sup>, nell'eternità senza fine.

[Le brume del] suo bollore (*bakhr*)<sup>101</sup> sono le riflessioni (*afkâr*); il suo vento, le rammemorazioni (*adhkâr*)<sup>102</sup>; la sua ondità, gli stati<sup>103</sup>, e la sua preghiera di benedizione (*du'â'*)<sup>104</sup>, le opere.

---

98 V. nota 95 *supra*. La radice del termine *muqaddim* (Q-D-M) allude alla pre-eternità (*qidam*) divina ed al nome divino *al-Muqaddim*, l'Anticipatore (v. *Segreto*, pp. 253-255).

99 La parola *mu'akhhir*, 'prua', è lo stesso participio attivo del nome di Dio *al-Mu'akhhir*, 'il Ritardatore'.

100 Let. 'con riferimento agli accidenti delle cause (*tawâriq al-'ilal*)'. La parola *'illa*, 'causa seconda', significa anche 'infermità' o 'difetto'.

101 Nel *Lisân al-'arab* si trova l'espressione *bukhâr al-bahr* nel senso di 'bruma' o 'foschia'. Il termine *bakhr* significa 'bollire', nel senso di 'produrre vapore (*bukhâr*) per effetto del calore'. Si tratta quindi di un possibile riferimento al passo coranico della sura di Hûd su Noé e sulla costruzione della nave, nella quale si dice: "Fino a quando giunse il Nostro Decreto ed il forno buttò fuori (*fâra l-tannûr*) [il termine 'atanor' usato nell'alchimia], dicemmo [a Noé]: "Carica (*ihmil*) [da cui il precedente richiamo al caricamento (*wasq*, sinonimo di *himl*)] in essa una coppia per ogni specie..." (C. 11: 40). *Bakhr* è della radice B-KH-R come *bakhâr*, 'incenso' e *tabkhîr*, 'affumicazione', 'incensazione': potrebbe anche alludere quindi all'incenso usato per purificare la nave. Uno dei manoscritti legge *bahr*, 'mare'.

102 Il termine 'vento' (*rîh*) appartiene alla stessa radice di 'spirito' (*rûh*). V. in nota 105 *infra* la traduzione di C. 10:22. La rammemorazione (*dhikr*) è la pratica consistente nel tenere presente Dio, evocando i Nomi e gli Attributi divini. In contrasto con la riflessione (*fîkr*, pl. *afkâr*), associata all'esercizio della ragione discorsiva, la rammemorazione predispone alla ricettività ed all'abbandono di sé, il quale propizia l'ispirazione e lo svelamento. Ciononostante, v. *infra* il quarto verso del poema *Altamarea*, dove s'impiega un'altra immagine con riferimento al termine *fîkr*: nell'alto mare del sapere velato, la meditazione è la vela che spinge l'imbarcazione.

103 L'espressione *mawju-hâ l-ahwâl* rimanda a C. 11:43 dove si dice *wa-hâla bayna-humâ l-mawju*, "... si interposero tra ambedue le onde..." (*hâla*, 'interpersi' o anche – senza la preposizione *bayna* - 'trasformarsi', è della stessa radice di *hâl*, 'stato'). La stessa nozione appare nel poema che abbiamo intitolato *L'arca della creazione*, v. *infra*, verso n°. 4 e nota 148.

104 Sembra alludere alla supplica di Noé: "che navighi e raggiunga un buon ormeggio nel Nome di Dio!" (C. 11:41), ed anche il versetto: "Egli è Colui che vi fa viaggiare per terra e per mare. Quando siete su battelli che navigano col buon vento, [gli uomini] esultano. Quando sorge un vento impetuoso e le onde si alzano da ogni parte, invocano Allâh e Gli rendono un culto puro -: "Se ci salvi, saremo certamente riconoscenti!..." (C. 10:22).

Questa nave (*safīna*) [che inizia il suo viaggio] con l'apparizione della lettera *alif* di “in nome di Dio<sup>105</sup> navighi” e arriva fino [al porto<sup>106</sup> di] “Recita nel nome del tuo Signore, [che ha creato...]”<sup>107</sup>, navigava<sup>108</sup> nel mare dello sforzo (*mujâhada*) fino a che i venti della provvidenza la fecero arrivare alla riva della contemplazione (*mushâhada*)<sup>109</sup>. E quando [la nave] ebbe lasciato dietro di sé il

105 Nel testo coranico di questo versetto l'*alif* non appare nella scrittura di *bism* ('nel nome di...'), ma Ibn 'Arabî -secondo l'edizione- lo ha segnalato nella citazione. Così che la nave comincia con la lettera *alif* che inaugura la successione delle magioni, o meglio, all'esteriorizzarsi della lettera *alif* che stava implicita in *bism* di questo versetto in cui si annuncia il varo della nave della creazione. La lettera *alif* (con valore numerico uno) appare così dopo la lettera *bâ'* (con valore numerico due) – lettera che inaugura il testo della rivelazione nella Sura dell'Apertura (*fâtiha*) e, per analogia, il “testo” cosmico della manifestazione – e graficamente legata ad essa: non è, pertanto, l'*alif* graficamente in posizione isolata che simboleggia l'Essenza incondizionata, bensì l'uno che, unito al due (*bâ'*), genera il tre, numero che Ibn 'Arabî (v., ad esempio, *K. al-Mîm wa-l-wâw wa-l-nûn*, Hyderabad, 1948, p. 4) considera come prima cifra (*awwal al-af'râd*). Il versetto inizia così: “Disse: Salite (*irkabû*)! [ossia, salite sulla nave, da cui l'uso nel poema del termine *markab* della medesima radice di *irkabû*]. Che navighiate e troviate un buon ormeggio nel nome di Dio!” [...]” (C. 11:41). Let. ...”siano nel nome di Dio la loro navigazione (*majrâ*) e l'ormeggio (*mursâ-hâ*)”. Ibn 'Arabî impiega nel testo *muntahâ-hâ* al posto di *mursâ-hâ*, talvolta per alludere quindi al Loto del Limite (*sidrat al-muntahâ*), oltre al settimo cielo del quale ne segna il confine. Si noti che moltiplicare i sette cieli per i quattro elementi equivale alle ventotto lettere o magioni lunari.

106 L'autore usa l'espressione *muntahâ-hâ* che rimanda all'espressione *wa-mursâ-hâ* de C. 11:41. V. nota precedente.

107 C. 96:1. La tradizione considera che questo versetto inizi il primo passo rivelato a Muhammad durante il suo ritiro nella grotta del monte Hira. Dice un'altro versetto dello stesso passo più avanti: “colui che ha insegnato il calamo” [o 'attraverso il calamo'] (C. 96:4).

108 *Fa-hiya tajrî fî bahri l-mujâhada...* Questa espressione rimanda al versetto: “E navigò con loro tra onde alte come montagne (*wa-hiya tajrî bi-him fî mawj<sup>m</sup> ka-l-jibâl*)” (C. 11:42). Secondo la precedente descrizione dell'autore “il mareggio [nel mare in cui questa nave naviga] sono gli stati”. Queste onde come montagne del versetto coranico, sulle quali muore il figlio di Noé che non si era imbarcato (v. *infra* nota 111), sono le onde di questo mare dello sforzo, opposto qui al dominio della contemplazione, che comincia sulla riva a cui approda l'arca.

109 Sottile e complessa allusione al passo coranico 11:25-35, in cui Noé *si sforza* di comunicare il messaggio al suo popolo e al passo coranico 11:36-37 in cui si dice che “si rivelò a Noé (*ûhiya ilà Nûh*) [...]: Costruisci la nave [*fulk*, della radice di *falak*, 'sfera celeste'] sotto il Nostro sguardo [let. 'sotto i Nostri occhi'] e secondo la Nostra ispirazione (*wahyi-nâ*)...”. Si può intendere che questo plurale maiestatico rimandi alla pluralità dei Nomi divini. D'altra parte, come in altri passi coranici *a'yun*, plurale di *'ayn*, 'occhio', è suscettibile d'interpretazioni così *a'yân*, plurali di *'ayn*, 'essenza', con il quale si alluderebbe alle 'essenze immutabili' dei Nomi divini, “in/per/con” (*bi-*) i quali ci dice il poeta – si veda *L'Arca della creazione*, verso n. 1- naviga l'Arca. In due occasioni si menziona qui l'ispirazione (*ûhiya*, *wahy*). A quello allude Ibn 'Arabî quando usa nel testo il verbo *alqâ*, “far andare”, “tirare”, quando dice “finché i venti/lo spirito (*arwâh*) della provvidenza la faranno andare...” (*alqat-hâ*). Questa forma si usa anche per riferirsi al disposto (*ilqâ'*) della divina ispirazione (*wahy/ilhâm*). Ibn 'Arabî rafforza e rende più esplicita questa allusione usando, al posto di *aryâh*, 'venti', l'ambivalente plurale *arwâh*, 'venti' (sing. *rûh*), ma anche 'spirito' (sing. *rûh*). L'impiego di *alqâ* connota intensità, un carattere subitaneo e veloce dell'azione, forse affine alla drammaticità dell'episodio della separazione di Noé da uno dei suoi figli nel diluvio (C. 11:42-44): gli spiriti [dei Nomi] spingono la nave fino a “tirarla” dalla dimensione dello sforzo a quello della contemplazione ispirata. In C. 11:44, si racconta che, quando l'acqua fu assorbita, la nave si “mise nel el-Jûdî”, probabilmente – secondo J. Cortés – la più alta montagna dell'Arabia. Si vedano i riferimenti a questo monte in un *hadîth* raccolto da Ibn Hanbal (2:36). Il

mare dell'illusione<sup>110</sup> e fu alla fine al riparo<sup>111</sup> dalle brume del mare increspato dai mutamenti e dalle differenze (*agyâr*)<sup>112</sup>, il capitano aprì il suo diario [di bordo]<sup>113</sup> ed alzò la voce<sup>114</sup> recitando un meraviglioso poema (*manzûm ʿajîb*)<sup>115</sup>:

### [Altamarea]<sup>116</sup>

- 1 Quando il segreto si palesò nel mio interno,  
si estinse la mia esistenza,  
la mia stella si occultò<sup>117</sup>,
- 2 per il mistero del Signore si mutò  
il cuore<sup>118</sup>;

---

nome del monte Jûdî evoca la generosità divina (*Jûd*).

110 *Bahr al-igtirâr*. Il termine *igtirâr* significa ‘negligenza’, ‘essere sedotto ed ingannato dall’illusione’, e denota anche l’inesperienza e la disattenzione propria alla gioventù (*garâra*), così come il ‘rischio’ ed il ‘pericolo’ (*garar*). L’autore allude con questo termine al passo: “...Noè chiamò suo figlio, che era rimasto in disparte: “Figlio mio, sali insieme con noi, non rimanere con i miscredenti”. Rispose: “Mi rifugerò su un monte che mi proteggerà dall’acqua”. Disse [Noè]: “Oggi non c’è nessun riparo contro il decreto di Allâh, eccetto [per] colui che gode della [Sua] misericordia. Si frapposero le onde tra i due e fu tra gli annegati” (C. 11:42-43).

111 *Wa-salimat*. Allusione a C.11:44 e 11:48 (...“Noè! Sbarca con la pace (*bi-salâm*) che ti è venuta da Noi...”).

112 Questo vocabolo rimanda al dominio dell’*altreità* (*ndt*) (*gayr*).

113 Let. ‘lamina’, ‘foglia’ (*raqîqa*). *Il testo del prof. Beneito riporta: “.. cuaderno [de bitâcora]” che è stato reso nella traduzione con “diario di bordo” (ndt).*

114 Talvolta allusione a C. 11:45, in cui “Noè invocò il suo Signore...”. Nel versetto 11:49 si produce una coincidenza formale che realizza l’inter-referenza lessicale tra il nome di Noè (*Nûh*) e l’ispirazione profetica (*wahy*) – di radice lessicale similare -: “Queste sono alcune delle notizie dell’occulto che Noi ti riveliamo (*nûhî-hâ*)...”. V. anche *supra* nota 110.

115 Cosa è che fa meravigliare della sua composizione l’autore stesso tanto da considerarla straordinaria (*ʿajîb*)? Talvolta possono essere la densità e la sottigliezza allusiva dei suoi versi, la forza espressiva del racconto, il ritmo e l’*adattamento della sua immaginazione al gergo marinaro* (*ndt*), o talvolta può essere la perplessità che desta il racconto di un’esperienza di estinzione (*fanâʿ*) e sussistenza (*fanâʿ*) nell’incontro con l’Amato.

116 V. anche *Dîwân*, p. 2.

117 Ossia, quando lo spirito si rivela nel cuore (*fuʿâd*), l’io personale legato alla coscienza fisica ordinaria scompare, proprio come si dilegua una stella all’alzarsi del sole.

118 La radice del verbo *jâla* - ‘dare una svolta’, ‘circolare’, ‘viaggiare’- evoca l’idea del viaggio (*\_awla* significa ‘periplo’) e, per similitudine lessicale, la nozione di ‘teofania’ (*tajallî*). La parola *qalb*, ‘cuore’ significa anche ‘inversione’ e ‘fluttuazione’ (*taqallub*). Il versetto implica che il cuore ‘si dia la svolta’ verso l’Occulto e circoli come la nave circolare in un viaggio di circonvoluzione. Dice letteralmente ‘a causa del segreto del mio Signore’, come a dire, ‘il Signore di Ibn ʿArabî’, il Signore personale -la manifestazione privativa del Signore – che dirige la sua naturalezza originale e la sua esistenza.

di tutto il corpo perdetti  
la traccia del senso, rimanendo assente<sup>119</sup>,

3 e venni da Lui, per Lui e a Lui,  
a bordo della nave (*markab*)  
della mia risolutezza<sup>120</sup>,

4 sul cui albero dispiegai le vele  
della riflessione interna (*fikr*),  
nell'alto mare del mio sapere velato<sup>121</sup>,

5 e al soffio dei venti del mio desiderio,  
come una freccia essa attraversò il mare<sup>122</sup>;

---

119 Il contemplativo viaggia dal Mondo Visibile (*‘alam al-shahâda*) al Mondo dell’Occulto (*‘alam al-gayb*). In questo viaggio si “assenta” dal suo corpo fisico, ma appare presente in ispirito.

120 Si usa qui il termine *markab*. Allusione a C. 11:41. Il verso dice letteralmente “da una nave (*markab*) del (grado più) elevato della mia risoluzione (*‘azm*)”. Questa alta determinazione interna corrisponde all’aspirazione spirituale (*himma*) del pellegrino. Qui la nave è la propria forza interiore di aspirazione.

121 La meditazione appoggiata alla facoltà razionale (*fikr*) appare in questa fase del viaggio come una forza propulsiva della nave. V. *supra* nota 103. Il vocabolo *lujja*, qui reso come ‘alto mare’, si usa nel Corano come aggettivo nell’espressione ‘mare profondo’ (*bahr lujjî*): “O come tenebre in un mare profondo (*lujja*), coperto da onde [...] Se si tira fuori la mano, la si distingue appena [...]” (C. 24:40). Appare anche in un episodio relativo alla visita di Bilqîs davanti a Salomone, in cui denota un’impressione di profondità e sta in relazione, nuovamente, con la difficoltà di percezione: “Le si disse [alla regina]: “Entra nel palazzo!” Quando ella lo vide, credette che fosse un stagno di acqua (*lujja*)...” (C. 27:44). In realtà si trattava di un palazzo con pavimento di cristallo. Quest’illusione causò tale effetto sulla regina che, scoprendo il proprio errore, affermò nello stesso versetto: “Come Salomone, mi sottometto a Dio”. In questa profondità marina – torbido specchio del cielo -, il sapere è nascosto: si rivelerà nitidamente solamente nell’ascensione.

122 Questo verso incide sul carattere personale del viaggio: è l’ardente desiderio (*shawq*) del viaggiatore che *spiega al massimo (ndt)* le vele. La parola *sahm* - qui ‘freccia’- sarà usato anche due versi più avanti (v. nota *infra*). L’immagine allude alla sospensione delle ordinarie condizioni spazio-temporali.

- 6 ed il mare della prossimità attraversai,  
 fino a che vidi in modo manifesto  
 Chi qui non nomino.
- 7 Chiesi allora dicendo:  
 Oh Tu, che il mio cuore contempla!  
 Fa che [nelle fortune] io trovi  
 una freccia che guadagni il Vostro amore!<sup>123</sup>
- 8 Tu sei il mio svago e la mia celebrazione<sup>124</sup>,  
 la mia meta nella passione ed il mio trionfo!<sup>125</sup>

“Disse il pellegrino: ‘Dopo mi fece ascendere<sup>126</sup>, quando mi separò dall’acqua<sup>127</sup>, fino al primo cielo”.

---

123 Ossia, concede che, nella distribuzione dei lotti, la fortuna mi conceda di raggiungere l’amore divino originale. Nel gioco pre-islamico di tirare a sorte con le frecce (*maysir*), si chiama *darīb* la terza freccia (*qidh*), alla quale corrisponde un premio o un trofeo (*gunm*) fatto di tre parti o lotti (*nasīb*) in caso di vittoria. *Darīb* si chiama anche la *nasīb*, ‘lotto’ o ‘parte’. (Cf. *Lisān al-‘arab*). Il verso dice *idrib lī... bi-sahm*: l’espressione *daraba bi-sahm* – che letteralmente potrebbe intendersi come ‘raggiungere con una freccia’, quindi come la sua variante *daraba bi-nasīb*, significa ‘vincere il gioco’. Il plurale majestatis – c’è nel verso un forte stacco, quantunque non insolito nella poesia, dal singolare al plurale – potrebbe alludere, come suggerisce in altri contesti lo stile interpretativo dell’autore stesso, alla pluralità delle presenze dei nomi divini.

124 Il termine *mihrajān*, di origine persiana, si usa nel senso di ‘grande celebrazione’, anche se etimologicamente si compone di due parole *mīhr*, ‘amore’ e *jān*, ‘spirito’, di modo che, implicitamente, allude all’amore spirituale.

125 Qui il termine ‘trofeo’ (*gunm*) – tradotto per ‘trionfo’- rimanda anche al gioco di sfidare la sorte (v. nota 124 *supra*). Intendendo, che esso ha qui il senso di ‘apoteosi’.

126 Secondo l’edizione ‘*araja bī*, ossia - spiega Su‘ad Hakīm (*Isrā‘*, p. 73, nota 120)- “mi fece ascendere il Messaggero dell’Accordo”. Io preferisco leggere ‘*urija bī*: “mi si fece ascendere”.

127 Con questa separazione dall’elemento acqua si completa il suo processo di separazione dai quattro elementi della sua costituzione elementare, giacché previamente il pellegrino si è separato dall’elemento terra (cap. 2) e dall’aria e dal fuoco (cap. 5).

### La realtà [del tempo ciclico]

Egli sa che quantunque i giorni siano molti *ed appaiano diversi*, in forza delle loro proprietà attive (*ahkâm fî'liyya*), *ossia*, della magioni (*sha'n*) [che corrispondono a loro], sono solamente [sette i giorni che formano] una settimana e non c'è nulla di più. Questi [sette] giorni si succedono durante i mesi così come in ogni giorno si succedono la notte ed il giorno, lo stesso per le ore che si succedono durante la notte ed il giorno<sup>128</sup>, i mesi negli anni e gli anni nei secoli (*duhûr*) e nelle ere (*a'sâr*).

Dio mai cessa di essere presente<sup>129</sup> nelle cose del mondo nelle quali le *sue* realtà essenziali (*haqâ'iq*) lo permettono. Se l'intelletto concepisce *altra possibilità* divergente che si oppone a questo, lo si deve alla sua limitazione (*qusûr*), dato che le realtà non si rivelano se non per mezzo dello svelamento signoriale (*kashf rabbânî*)<sup>130</sup>. Le dimostrazioni *razionali* che impiegano i pensatori speculativi provano appena una quantità di cose elementari *che possono essere mere ipotesi* tramite le quali non si raggiunge la certezza. La ragione *discorsiva* ha un limite entro il quale si arresta e non può oltrepassarlo, di modo che queste conoscenze [proprie dello svelamento] sono al di là della loro portata. Relativamente a quest'ultime, è sufficiente che [la ragione] le accetti senza riserve (*taslîm*)<sup>131</sup> e cerchi rifugio in Dio fino a che Lui glieli mostri come verità necessarie (*darûra<sup>tan</sup>*) e glieli riveli in modo che possa contemplarle direttamente (*'ayn<sup>an</sup>*)<sup>132</sup>.

---

128 Non si tratta di ore di uguale durata. In questa divisione delle ore, dodici corrispondono al giorno e altre dodici alla notte. L'estensione delle ore è dunque variabile e dipende dalla durata del giorno compreso tra i crepuscoli.

129 L'autore impiega il verbo *jarà* che significa 'fluire'.

130 Ossia, procedente dal Signore, il cui dominio implica la dualità della relazione servo-Signore.

131 Si tratta di conformarsi ai misteri della rivelazione.

132 Let. 'in essenza'.



La divina Realtà (*al-Haqq*) – sia esaltato – ha unito<sup>133</sup> per sempre il posteriore con l’anteriore<sup>134</sup>, di modo che il tempo sia ciclico (*al-amr dawrî*) e la rotazione sia incessante tanto con riferimento agli spiriti che con riferimento ai corpi, e tra ambedue [i domini, corporeo e spirituale] si verifichino delle corrispondenze formali straordinarie e meravigliose (*ashkâl*)<sup>135</sup>.

“E alla luna abbiamo assegnato delle magioni (*manâzil*) [che deve percorrere] fino a che diventi [fine e curva] come la palma secca “<sup>136</sup>.

Quindi il giorno termina e succede alla notte e la notte al giorno, la sfera ruota e la creatura ruota, la parola circola e circolano le lettere (*hurûf*) ed i nomi, e la fortuna circola e circolano l’estate, l’autunno, l’inverno e la primavera, e ruota l’astro (*sayyâra*) [nella sua orbita]. “Così come vi ha originato, così dovrete ritornare “<sup>137</sup> “e certamente avrete conosciuto la creazione originaria “<sup>138</sup>

:

---

133 Termine che in grammatica significa ‘unire copulativamente’ e che implica ‘simpatia’, ‘inclinazione (reciproca)’, ‘piega’ e ‘copertura’.

134 Let. ‘le seconde parti (*âjâz*) alle prime (*sudûr*)’. Ambo i termini possono riferirsi, per esempio, ai due emistichi di un verso. Queste parti - anteriore e posteriore – che ‘s’inclinano’ fino alla seguente, unendosi ad ella oppure ‘si piegano’ (vale a dire, si corrispondono simmetricamente), corrispondono ad ogni posizione o unità relativa nei diagrammi che rappresentano le modalità del tempo, con riferimento all’anteriorità o alla posteriorità: dato che sono le frecce che rappresentano il movimento di un giorno verso l’altro, come le simmetrie stabilite, per esempio, nella rappresentazione della notte e del suo corrispondente giorno nel tempo intessuto. L’edizione di Dâr Sâdir vocalizza *îjâz*.

135 Il termine *shakl*, qui ‘analogia’ o ‘somiglianza formale’, può designare un modello o forma geometrica ed una formazione, immagine o apparenza in generale.

136 C. 36:39. Ossia, fino a che inizia la sua fase crescente.

137 C. 7:29.

138 C. 56:62. Nel versetto precedente si usa il verbo *nasha’a*. In questa il nome di azione della stessa radice: *nash’a*. S’intende dall’associazione di questi versetti in questo contesto che l’uomo ha avuto conoscenza della sua prima costituzione (*al-nash’a al-âlâ*) e ad essa ritorna in un movimento circolare.

## [L'Arca della creazione nelle acque del Trono]<sup>139</sup>

1 Contempla il Trono (*‘arsh*) sulle cui acque<sup>140</sup>  
procede un'Arca (*safīna*) navigando<sup>141</sup> con i Suoi Nomi<sup>142</sup>.

2 Che prodigiosa nave (*markab*) circolare  
(*che circonda e contemporaneamente circumnaviga*)<sup>143</sup>  
- la cui stiva conserva *il carico*

*della creazione ad essa affidata* -, <sup>144</sup>

---

139 Come si è commentato, questo poema s'incontra anche nell'opera *Mawāqī‘ al-nujūm* (ed. El Cairo, p. 21), dove l'autore aggiunge gli ultimi tre versi, la cui traduzione ho incluso qui. Il metro del poema è *sarī‘*. Sui manoscritti consultati per la traduzione, v. nota 73 *supra*. I motivi del testo si capiscono meglio con riferimento al diagramma che, come si è indicato, costituisce il fondo di tutto il poema.

140 Let. 'sulla cui acqua'. Allusione a C. 11:7, il cui testo dice: "Egli è Chi ha creato i cieli e la terra in sei giorni, stando il Suo Trono sopra l'acqua, col fine di provare quale di voi stia operando meglio (*‘amal*)".

141 L'autore usa lo stesso verbo (di radice S-B-H) usato in due occasioni nel Corano per riferirsi alla "navigazione" degli astri nelle sue orbite o "percorso" della notte e del giorno (V. C. 21:33 y 36:40). La radice S-B-H significa in forma seconda -profusamente usata nel Corano- 'glorificazione' o 'esaltazione' di Dio (*tasbīh*). Questa navigazione spirituale è quindi glorificazione di Dio.

142 Il testo coranico che serve da referente principale del poema è il passo C. 11:37-42, dove si tratta dell'Arca di Noé, e si usa il termine *fulk*, impiegato dopo nel verso numero 10. Di fatto, anche in questo poema – come prima in *Altamarea* – si usano i tre termini coranici che designano l'Arca: *fulk*, *markab* e *safīna*. "Quando giunse il Nostro Decreto e il forno buttò fuori, dicemmo: "Fai salire una coppia per ogni specie e la tua famiglia, eccetto colui del quale è già stata decisa la sorte, e coloro che credono". Coloro che avevano creduto insieme con lui erano veramente pochi." (C. 11:40-42). Relativamente a questo verso e alla sua corrispondenza con il diagramma circolare, s'intenda che il navigare con i Suoi nomi *divini* – intesi come passeggeri, coppie di opposti complementari imbarcati nell'Arca - potrebbe anche essere visto come 'circolare attraverso i Suoi nomi (*jarā bi-*)' – i Nomi contenuti nel cerchio che rappresenta l'Arca -, oppure anche come 'navigare nei Suoi nomi': "nel nome di Allāh... al-Gaffīr, al-Rahīm" (C.11:41). Si osservi che nel menzionare questi nomi, si può scorgervi un'allusione all'Arca come velo (*g-f-r*) o matrice (*rahim*).

143 Il poeta impiega il termine *markab* che rimanda, principalmente, all'imperativo usato nel C. 11:41 (*irkabū*). Il verso dice che questa imbarcazione è *dā‘ir*, ovvero, 'circolare'. Qui le allusioni al cerchio dell'esistenza (*dā‘irat al-wujūd*) si moltiplicano, dato che *dā‘ir* non significa solo 'di forma circolare', bensì anche 'che circola', 'che gira', 'circondante' e, in questo contesto, 'circumnavigante'. Potrebbe tradursi solamente: 'Che prodigio di nave circolando...!'. Nonostante tutto, al fine di mostrare la sua polivalenza e senza ridurre l'immagine a una sola delle sue possibilità, questi sensi sono stati riportati nella traduzione. Altra possibile traduzione sarebbe stata: "Che prodigio di nave [che circonda navigando con rotta verso] il circolare!"

144 Let. 'nei cui interni [interiori] (*ahshā‘*) fu depositata (radice *w-d-‘*) la creazione (*khalq*)'. Così si legge nell'edizione del *K. Ayyām al-sha‘n* e nei tre manoscritti consultati del *Mawāqī‘ al-nujūm* (v. Yusuf Agha 5001/fol. 21a; Şehit Ali 1351/7b-8a; Beyazid 3750/20b). Nell'edizione disponibile del *Mawāqī‘* si legge *al-*

- 3     ciò che è invisibile, nelle sue scure brume<sup>145</sup>,  
       solcando<sup>146</sup> l'oceano senza sponde!
- 4     Le onde<sup>147</sup> di questo mare sono gli stati<sup>148</sup>  
       di coloro che sono persi di amore per Lui<sup>149</sup>  
       ed il soffio del Suo vento (*rîh*) sono gli aliti<sup>150</sup>  
       delle notizie che rivela *al congiunto*<sup>151</sup>.
- 5     Se riuscissi a vedere come transita<sup>152</sup>  
       *segretamente per tutta la creazione*<sup>153</sup>

---

*haqq* (la verità, la realtà) – lettura possibile, ma a giudicare dai mss. erronea – al posto di *al-khalq* (la creazione). Allusione al deposito (*amâna*) affidato da Dio (*al-Haqq*) alla sua creatura (*khalq*) per eccellenza, l'essere umano. Si può anche intendere che l'Arca contenga tanto la creazione – le coppie dei complementari nel dominio della molteplicità, sia in sintesi, microcosmo umano, o come dispiegata nel macrocosmo – come la verità, ossia, la rivelazione, il segreto della divina Unicità.

145     In *Ayyâm* e nei tre manoscritti del *Mawâqîf* consultati (v. nota precedente) si legge *al-gayb*, 'l'invisibile', 'l'occulto', 'il non-manifestato'. Nell'edizione egiziana del *Mawâqîf* si legge *al-layl*, 'la notte', al posto di *al-gayb*, di modo che si potrebbe anche tradurre: 'nelle oscure brume della notte'. Ambo i termini significano in qualunque caso 'occultazione'.

146     In arabo *yasbahu*, della stessa radice lessicale di *tasbîh*, 'glorificazione (di Dio)', è lo stesso verbo usato al plurale nei già citati versetti C. 21:33 e 36:40 trattando del vocabolo *falak*. Si veda *supra* nota 63. Il termine allude quindi all'Arca nella sua dimensione cosmologica e intanto che cuore del servo dove ha luogo la permanente 'glorificazione' di Dio.

147     Allusione a C. 11:42 dove si usa il medesimo termine (*mawj*).

148     Onde e stati corrispondono, in relazione al diagramma del 'Cerchio dell'esistenza' o 'Arca di Noé', ai successivi segmenti che dividono il cerchio in ventotto gradi e, in particolare, agli stati legati ai rispettivi Nomi divini. V. anche *supra* nota 104.

149     Si può tradurre anche 'di quanti sono portati dall'amore per Lui'. Letteralmente dice 'gli stati dei quali lo amano perdutoamente (*'ushshâq*)'. Si veda il commento di Ibn 'Arabî al termine '*ishq*, l'amore avvolgente e accecante, in P. Beneito, "La dottrina dell'amore in Ibn 'Arabî", *ANALES DEL SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*, n.º. 18 (2001), UCM, Madrid, p. 68.

150     La parola *rîh* (vento) è della stessa radice di *rûh* (spirito) ed il termine *anfâs* (en singular *nafas*, 'alito') è della stessa radice di *nafs* (anima).

151     Queste notizie divine (*anbâ'*), che sono le rivelazioni o le ispirazioni, corrispondono alle parole dei profeti, amanti e congiunti, associate ai ventotto gradi del cerchio dell'esistenza. Si vedano le corrispondenze tra le lettere e i profeti nel grafico elaborato da 'Abd al-Bâqî Miftâh, *op. cit.*, pp. 61-62. Gli aliti (*anfâs*) delle divine notizie (*anbâ'*) sono anche 'gli spiriti (*anfus*) dei Profeti (*anbiyâ'*)'. V. nota *supra*.

152     Il vocabolo usato è *sâ'ir* (che va, viaggia o circola) della stessa radice di *sayyâra*, 'pianeta' (che gira nella sua orbita), la quale è in relazione con la radice di *isrâ'* (*s-r-y*, con le stesse tre lettere), 'il viaggio notturno' dell'ascensione di Muhammad. Questa relazione di *s-y-r* e *s-r-y* si osserva spesso nei testi di Ibn 'Arabî (v. Ad esempio *Dîwân*, ed. Bombay, p. 4).

153     Il poema dice che questa nave (*markab*), viaggia (*sâ'ir*) attraverso la creazione (*bi-l-warâ*). Il termine *warâ* designa la creazione (*al-khalq*) con tutta l'ambivalenza del termine, riferito tanto al cosmo, come a tutte le creature o all'essere umano in particolare. Inoltre nella stessa radice incontriamo vari termini relativi all'occultazione e alla dissimulazione (*tawriya*, *muwârâ*). Dovuto a questo e anche al fatto che l'autore usa la particella condizionale *law* – che implica che la realizzazione dell'azione sia improbabile (dato che solo gli gnostici raggiungono a contemplare la visione descritta)- si è preferito nella traduzione la parola 'segretamente'.

- dall'*alif* alla *yâ*' della scrittura<sup>154</sup>,
- 6 e come *in questo viaggio* di ritorno  
*al porto* ritorna *sempre* dalla sua origine (*bad'*),  
 giacché non hanno fine i suoi principi!<sup>155</sup>
- 7 Alla sua notte succede il mattino  
 e il suo giorno si defila con la sera.
- [8] Contempla come la Saggezza<sup>156</sup>  
 si diffonde al centro della Nave (*wasat al-fulk*)  
 e per *tutte* le sue parti si propaga.
- [9] Chi giunge a valorizzare questo lavoro (*sha'n*)  
 e *veramente* ama la sua mansione<sup>157</sup>,  
 seduto rimane in questo mondo  
 insieme al timone<sup>158</sup> *dell'asse che lo orienta*,
- [10] e così nel suo proprio essere contempla l'Arca (*fulk*)<sup>159</sup>  
 e vede nella sua formazione l'Opera di Dio (*san<sup>c</sup>at Allâh*)<sup>160</sup>.

154 Let. 'dalla *alif* dello scritto (*khatt*) fino alla *yâ*'. Il termine *khatt* 'tracciato', significa sia 'linea' che 'grafia': voglio dire che si tratta qui di un'allusione al tracciato del cerchio dell'esistenza che comprende i ventotto gradi corrispondenti alle ventotto lettere, la cui linea va, pertanto, dalla *alif* alla *yâ*' dell'alfabeto arabo, dall'alfa fino all'omega nel disegno della circonferenza. Nonostante tutto, qui sembra opportuno tradurre 'dalla *alif* alla *yâ*' della scrittura (*khatt*)', che allude al Corano e all'Arca come scrittura.

155 Vediamo che l'autore descrive questo viaggio circolare come una partenza costante, un'incessante processione del principio, un viaggio che sta sempre attualizzando l'inizio del viaggio, *originandosi* ad ogni istante, il viaggio di ritorno – ma senza ritorno – dell'eternità.

156 La divina Saggezza (*hikma*) circola (*sayyâra*) sulla nave (*fulk*) [v. *supra* nota 153]. Si osservi il parallelismo con l'espressione 'un pianeta (*sayyâra*) circola nell'orbita della sua sfera (*falak*)'.

157 Il termine usato in arabo è *sha'n*. Let. 'e chi è giunto a desiderare la sua attività (*sha'n*)'. Ovvero, chi anela la verità che realizza l'operazione trasformante e salvifica dell'Arca.

158 Ibn 'Arabî usa il vocabolo *sâsî* (*sic, ndt*) nel *Dîwân al-ma'ârif* (v. p. 12) con il significato di Polo spirituale (*qutb*). Prima del poema, nel testo del *Mawâqî'*, l'autore usa il termine *sâ'is* (governante). Il Polo spirituale del tempo è il timone che governa l'Arca dell'esistenza.

159 Let. 'fino a che vede in se stesso [o nella sua anima] (*nafs*) la sua Arca (*fulk*)'. V. Ibn Hanbal, 5:220-222.

160 Si presti attenzione al fatto che il termine *sha'n* mantiene una relazione con il termine *san<sup>c</sup>a*, usato per designare l'Opera alchemica. *SHa'n* va inteso anche come opera : *Ayyâm al-sha'n*, il trattato sulle operazioni dei giorni della settimana in cui si cita questo poema è, di fatto, un trattato sull'alchimia del tempo oppure sul tempo

Ho qui allora le cifre (*a<sup>e</sup>dâd*) che girano circolando ed i movimenti (*harakât*)<sup>161</sup> che si succedono alternandosi. Sia esaltato chi le governa e le dirige. “Non c’è divinità *adorata* se non Lui, il Potente, il Saggio “ (C. 3:6 e 3:18).

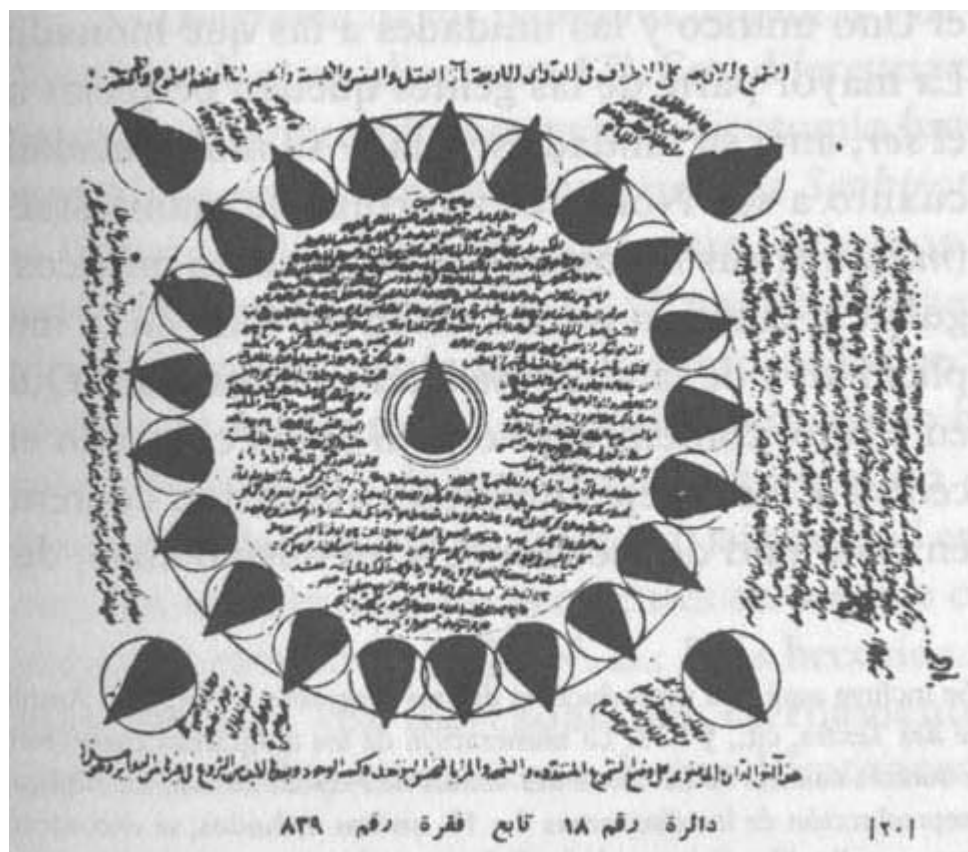
## **PABLO BENEITO**

---

come processo alchemico. Nel versetto in cui Dio dice a Noé: “Costruisci l’Arca sotto i Nostri occhi e secondo la Nostra rivelazione. Non parlarMi a favore degli ingiusti: in verità saranno annegati ”. (C. 11:37)”, si usa l’imperativo della stessa radice lessicale *an<sup>e</sup>a*. Si veda anche il riferimento all’atanor nella nota 143 *supra*.

161 Nel contesto della logovisione akbariana, qui si può interpretare i numeri come ‘lettere’, dato che ad ogni consonante corrisponde un valore numerico da uno (*alif*) a mille (*gayn*), e i movimenti come delle ‘vocali’ (*harakât*). Questa nave cosmica è anche, come già si è suggerito, l’Arca della Parola.

APPENDICI: ALCUNI DIAGRAMMI DI HAYDAR AMOLI E DI IBN ‘ARABI



Haydar Amolfi: DIAGRAMMA DEGLI SPECCHI

Al centro, il Dio, l’Unico/Unificante, mentre intorno stanno tutte le Sue teofanie: l’Unità non implica l’abolizione della molteplicità delle Sue teofanie.

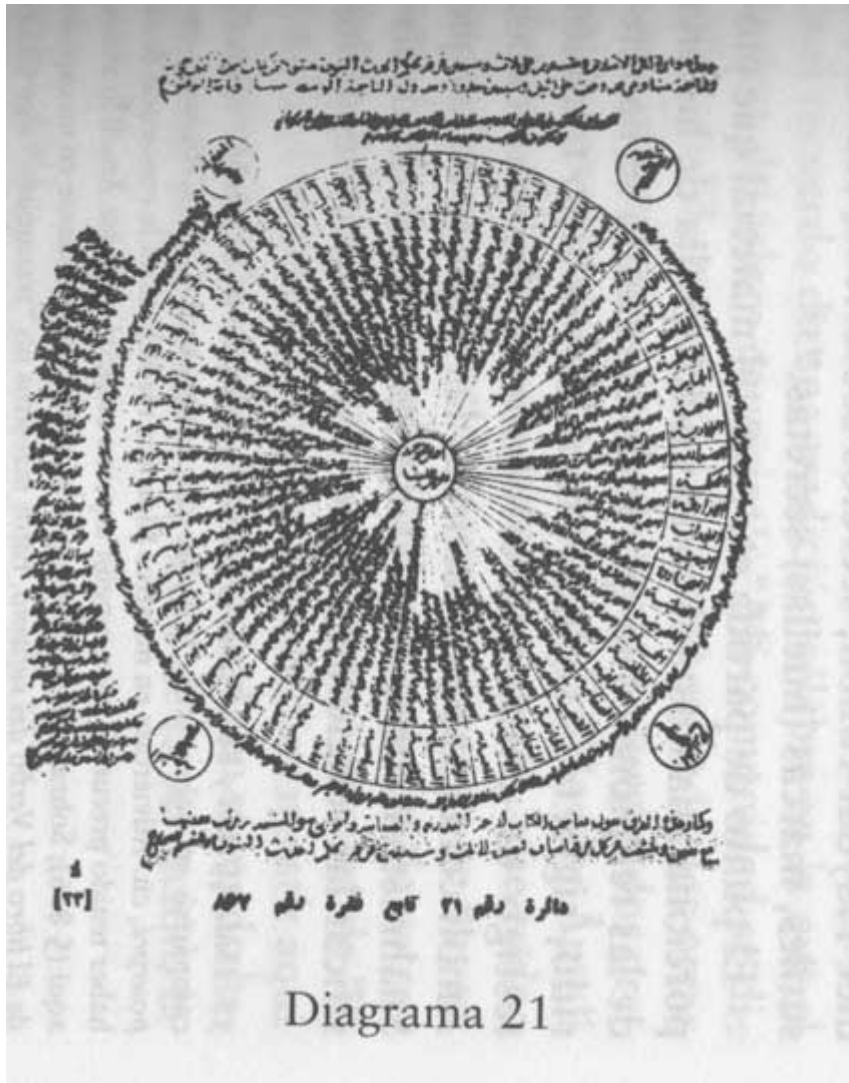
“La visione dell’unità nella molteplicità -dice Haydar Amolfi- e della molteplicità nell’unità non è realmente comprensibile, se non che per mezzo dell’immagine di uno specchio nel cui centro si trova un unico cero. Ai margini ci sono numerosi specchi, di modo che in ogni specchio appaia un cero a seconda della posizione di ognuno di questi stessi specchi. Similmente, tali sono nelle loro relazioni reciproche sia l’essere (*wojud* – persiano -, *wujūd* – arabo -) che l’ente determinato (*mawjud*).”

Questa è la relazione intercorrente tra l'Uno unificante e le unità in cui Egli si monizza. La maggior parte delle persone rimane, però, perplessa davanti all'essere, davanti alla sua unità essenziale e alla sua molteplicità, ovvero ai suoi Nomi e alle sue forme di manifestazione (*mazahir*, ipostasi).

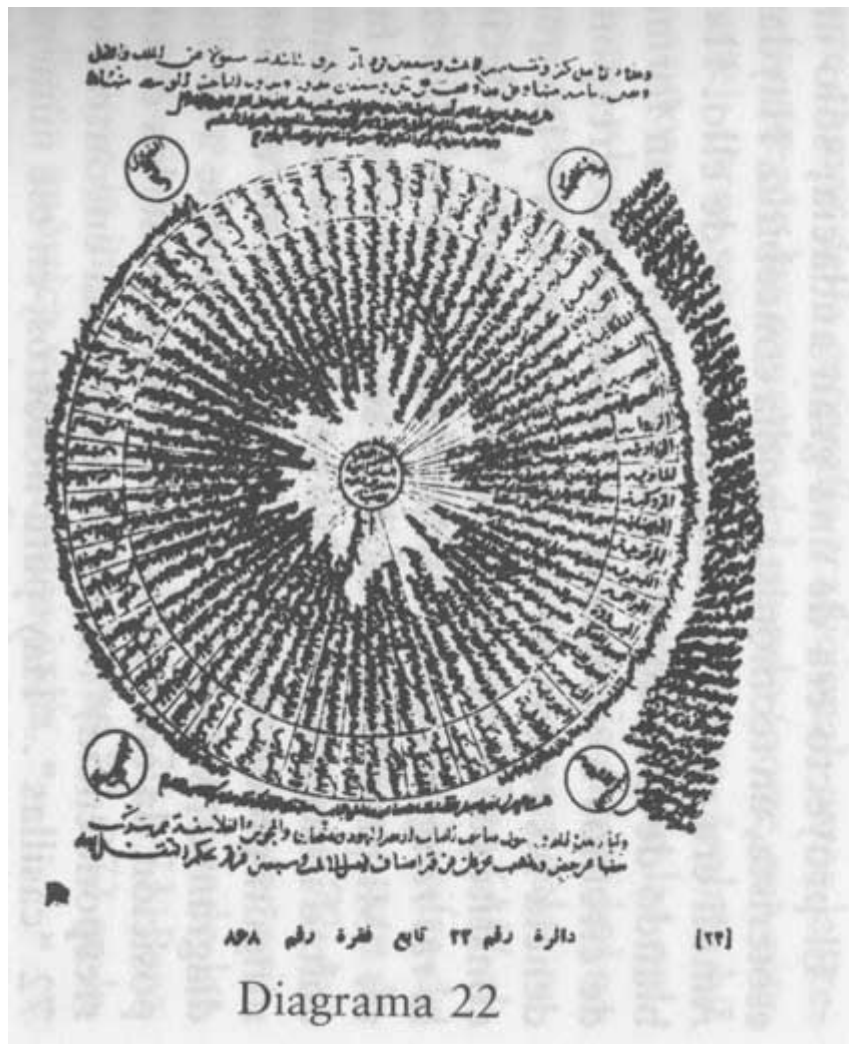
In realtà chi contempla lo specchio unico posizionato nel centro e gli specchi molteplici ai margini, contempla in ognuno di quelli specchi un stesso cero, di modo che, quell'unico cero è ogni volta un altro cero.

Si potrebbe anche chiosare dicendo che, chi si limita solo a differenziare, vede solo gli specchi che stanno ai margini ma non il cero che sta al centro – è il caso della maggior parte delle persone. Chi, invece, vede solo il cero si dimentica degli specchi – certo occultismo.

In realtà la Sua uni-totalità è tale per cui si vede il centro nelle Sue “periferie” e si vedono quest'ultime nel Suo centro: nessuno dei due termini di questa relazione è meno importante dell'altro, anzi ambedue esistono solo insieme.







### Haydar Àmolî: DIAGRAMMI DELLE RELIGIONI (nn. 21 e 22)

Come al solito, l'unità posta al centro non è un'unità assommabile alle altre: essa è l'unifico, la matrice di tutte le unità determinate in quanto individuali. Il centro è dunque compresenza dell'Uno con tutte le unità. Le varie diramazioni della religione islamica vengono qui messe in corrispondenza con l'insieme delle religioni, ossia la *res religiosa* dell'umanità, basandosi sul materiale presente nell'enciclopedia della storia delle religioni di Shahrastânî.

L'aritmografia di questi diagrammi riporta alla fine ad un celebre *hadith*, in cui il Profeta avrebbe detto: «la mia comunità si suddividerà in 73 diramazioni: una sola verrà salvata, le altre andranno in perdizione». In tutti e due i diagrammi la settantatreesima casella o diramazione non occupa una posizione particolare all'interno della serie numerica

progressiva che va da uno a settantadue, bensì essa è detta essere la settantatreesima. Essa è invece ontologicamente quel centro unificante le settantadue caselle. La casella o “setta” settantatre non è quindi pari a settantadue più uno, bensì è il centro delle settantadue. Detto per inciso, è lo stesso rapporto che intercorreva nel “diagramma degli specchi”.

Dice Amolî: «Il Salvato (*najî*) è il testimone dell’integrità dell’essere come di un Atto-essere unico ... A colui per il quale i settantadue legami costituiscono un velo, il Vero (*Haqq*) rimarrà velato».

La pluralità delle religioni è il segreto della pluralità delle teofanie e questo viene ampiamente ribadito da Ibn ‘Arabî, Maestro dello stesso Amolî.

## BIBLIOGRAFIA

- A. Abécassis, "Merkeba", *Dizionario critico dell'esoterismo* (ed. J. Servier), PUF, Parigi, 1998.
- G. Scholem, *Gnosticismo Ebraico, il Misticismo della Merkebah e la Tradizione Talmudica*, New York, 1960.
- H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo* (trad. M. Tabuyo e A. López), Losada, Madrid, 2003.
- H. Corbin, *L'immaginazione creatrice nel sufismo di Ibn 'Arabî*, Destino, Madrid, 1993.
- Corbin, "Ed il suo Trono fu portato sull'acqua...", in *In Principio (Interpretazioni dei primi versetti della Genesi)*, ÉTUDES AGUSTINIENNES, Parigi, 1973.
- Wensinck, A. J. e Mensing, J. P., et al., *Concordanze ed indici della tradizione musulmana*, 8 voll., Leiden, 1936-69.
- Il Corano*, Traduzione di J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1991.
- M. Asín Palacios, *L'escatologia musulmana nella Divina Commedia*, Madrid, 1919 (2 ed., Madrid, 1943; 3 ed., I.H.A.C., Madrid, 1961; 4 ed., Hiperión, Madrid, 1984).
- Ben Jelloun (Idrîs Ibn Khallûn), *al-Turâth al-'arabî al-garbî fî l-mûsîqâ*, Tunisi, 1979.
- Christophe Picard, *L'oceano Atlantico musulmano: Dalla conquista araba all'epoca almohade*, Parigi, 1997.
- C. Villain Gandossi, *La nave medievale attraverso le miniature*, C.N.R.S., Parigi, 1985.
- Ibn 'Arabî, *La produzione dei cerchi*, int. e trad. di M. Gloton e P. Fenton, Éd. de l'Éclat, Parigi, 1996.
- W. Chittick, *Mondi imaginali*, Alquitara, Madrid, 2004.
- P. Beneito e S. Hirtenstein, *Ibn 'Arabî: I sette giorni del Cuore*, Anqa Publishing, Oxford, 2000.
- P. Beneito e S. Hirtenstein, "Trattato di Ibn 'Arabî sulla Conoscenza della Notte del Potere ed il Suo Tempo", *JMIAS*, Oxford, 2000.
- Ibn 'Arabî ed altri, *La taverna delle luci: poesia sufî dell'Andalusia e del Magreb* (selezione e traduzione di P. Beneito), ERM, 2004.
- P. Beneito, "Il Tempo della gnosi: considerazioni intorno al passato e al futuro della mistica nell'opera di Ibn 'Arabî", in *La mistica nel secolo XXI*.
- P. Beneito, "La dottrina dell'amore in Ibn 'Arabî", *ANALES DEL SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*, n.º 18 (2001), UCM, Madrid.
- Rasâ'il Ibn 'Arabî*, ed. Hyderabad, 1948.
- Ibn 'Arabî, *Mashâhid al-asrâr*, Murcia, 1994.
- Ibn 'Arabî, *Kîtab al-Mîm wa-l-wâw wa-l-nûn*, Hyderabad, 1948.
- Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, Beirut, s. f.
- Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Isrâ'*, Suad Hakîm, Beirut, 1988.
- Ibn 'Arabî, *Dîwân Ibn 'Arabî* (riedizione del *Dîwân al-kabîr*, Bombay, s.f.), Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 1996.
- Ibn 'Arabî, *Kîtab al-Tajalliyât al-ilâhiyya* (insieme al commentario, sinora anonimo, intitolato *Kashf al-gâyât*), ed. O. Yahya, Teherán, 1988.
- Titus Burckhardt, *Le Chiavi dell'Astrologia musulmana*, Arché, 1982 (trad. spagnola di Victoria Argimón con il titolo, *Chiave spirituale dell'astrologia musulmana (secondo Muhyudîn Ibn Arabî)*, J.J. de Olañeta Ed. (Sophia Perennis), Barcelona, 1982; anche con

versione inglese, *Astrologia Mistica secondo Ibn ʿArabî*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1977).

Haydar Amolî, *Il Testo dei Testi: Commento ai "Fosûs al-hikam" d'Ibn ʿArabî*, intr. e ed. di H. Corbin e O. Yahya, Bibliothèque Iranienne 22, Teherân-París, 1988.

Layla Shamash, "La Cosmologia della Compassione o Macrocosmo nel Microcosmo", *JMIAS XXVIII* (2000), Oxford.

A.Schimmel, *Il Mistero dei Numeri*, Oxford, 1993.

ʿAbd al-Bâqî Miftâh, *Mafâtîh Fusûs al-hikam*, al-Qubba al-Zarqâʿ, Casablanca, 1997.

S. Hirtenstein, *L'infinita Misericordia*, Anqa Publishing, Oxford, 1999

M. Amir-Moezzi (ed.) et al., *Il viaggio iniziatico nella terra dell'Islam: ascensioni celesti ed itinerari spirituali*, Peeters, Parigi, 1996.

C. Addas, "A proposito del *Dîwân al-maʿârif d'Ibn ʿArabî*", *STUDIA ISLAMICA*, 81 (1995), pp. 187-95.

G. Elmore, "Il *Bûlâq Dîwân di Ibn al-ʿArabî: Addenda al tentativo di descrizione*", *JOURNAL OF ARABIC LITERATURE*, XXIX (1998).

al-Qushayrî, *Latâʿif al-ishârât* (v. *Tafsîr al-Qushayrî...*), Dâr al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2000.