

**XLIII CONVEGNO DI STUDI BONAVENTURIANI**

**IL TEMPO DI SAN BONAVENTURA  
E LA CULTURA ARABA**

(Bagnoregio, 3-4 giugno 1995)

sostanza stessa dei vari “messaggi” imāmītici (messaggi che cronologicamente, e forse anche concettualmente, si possono collocare ben oltre i profetici), e dunque šī'iti, o appoggiati dai governi šī'iti, sono, per lo più, i filosofi musulmani.

Nel sec. XIII questa situazione, sia pur costantemente riscontrabile nell'Islām, sembra protratta alle estreme conseguenze: se da una parte, infatti, i progressi nelle varie scienze (ma anche nelle arti figurative) continuano a produrre sempre nuovi e fecondi risultati, dall'altra il mondo della letteratura e quello della filosofia ci profilano tutta una serie di esperienze spirituali, variegata sì, ma tutte orientate in senso mistico e šūfī.

Per altro verso, però, non sembra istituibile alcun parallelismo – né per i moventi, né tantomeno per gli obiettivi – fra alcuno dei movimenti spirituali dell'Islām del XIII secolo e la più famosa almeno fra le opere di Bonaventura, l'*Itinerarium mentis ad Deum*.

\*\*\*

Questo, però, è argomento che potrà esser sviluppato, almeno per quanto mi concerne, in una successiva occasione. Per ora, mio obiettivo sarà quello di illustrare le coordinate storiche, culturali e più specificamente filosofico-scientifiche del sec. XIII, nella speranza di richiamare alla memoria di tutti i fondamenti di futuri, eventuali approfondimenti epistemologici.

Le caratteristiche dominanti di quest'epoca vengono comunemente spiegate col fatto che in essa si registrarono due mutamenti radicali per l'orbe musulmano: l'avvento dei Mongoli e, come sua conseguenza, la caduta del califfato 'abbāside.

Non c'è dubbio che sin dall'inizio il secolo si lega all'epopea di Činghīz Ḥān (Gengis Khan), che ambì avviare per i Mongoli una vita, finalmente, di dominatori e non solo di distruttori. Tuttavia, le conseguenze delle loro invasioni furono per molti versi nefaste.

Nel 1256 Hülegü, fratello del re mongolo Möngke, mosse contro i neo-ismā'iliti di Persia, i cosiddetti “assassini di Alamūt”. La fortezza fu presa, e l'ultimo maestro di Alamūt, Ḥursāh, consegnato nelle mani di Hülagü. Allora Baġdād fu messa a ferro e fuoco, e il califfo e la sua famiglia massacrati. La guerra era stata condotta col consiglio del matematico e filosofo imāmīta Našīr al-Dīn al-Ṭūsī (m.1274), che si era premurato in ogni modo di far rispettare dagli invasori i luoghi šī'iti; ma, certamente, profondo doveva essere il suo odio per il sunnita al-Mu'tasim.

Finiva così l'“età doro” della civiltà arabo-islamica, e non senza conseguenze fatali (3). Anzitutto, venne meno la coesione dell'impero, come fu subito evidente dalla spaccatura linguistica. L'arabo fu ancora parlato dalla Siria all'Egitto sino al Marocco, benché gli abitanti di quei paesi fossero pressoché totalmente di origine non araba, in quanto da secoli ormai l'islamizzazione li aveva perfettamente integrati. Ma in Oriente – ove già dall'XI secolo poeti, filosofi e scienziati avevano ricominciato a scrivere in persiano – esso fu accolto quale lingua ufficiale. Inoltre, il persiano sarebbe divenuto la lingua colta, dalla Turchia fino all'India, mentre all'arabo quale lingua sacra dell'Islām restavano legati soltanto i teologi e i giuristi.

Dal punto di vista politico, per la prima volta la Persia e ampie zone del mondo islamico si trovarono ad esser dominate (e così restarono almeno sino al 1295) da sovrani non musulmani, legati per lo più allo sciamanesimo o al buddhismo, che non facevano distinzioni di credo fra i loro sudditi, ricorrendo dunque indifferentemente «a truppe ausiliarie cristiane, a ministri ebrei e ad amministratori venuti dall'Estremo Oriente. Una simile umiliazione per il mondo musulmano – conclude il Noja – si sarebbe ripetuta soltanto nel moderno periodo coloniale» (4). Inoltre, l'avvio di una riorganizzazione interna basata sulla tolleranza religiosa e mirante alla ripresa del commercio non poté, per lunghi decenni, rimediare allo sfacelo provocato dalla violenza delle invasioni, non disgiuntamente dal nepotismo e dall'incapacità dei nuovi dominatori. Questa situazione perdurò appunto sino alla fine del secolo.

D'altra parte, dall'XI secolo ormai i Turchi, in un modo o nell'altro, dominavano il mondo musulmano dalla Transoxiana all'Egitto; per cui, se l'ambiente permane culturalmente arabo, esso è in genere socialmente e militarmente turchizzato.

L'avvento al potere di Saladino (Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, 1171) in parte interrompe, e in parte continuò questa situazione, comunque conferendo all'arabismo nuovo prestigio, di contro

---

(3) Il che, sia detto per inciso, non impedì che anche gli Europei furono attratti dai Mongoli, come dimostrano le legazioni francescane (dove emerse, fra l'altro, la *Historia Mongolorum* di Fra' Giovanni da Pian del Carpine) e domenicane, e, naturalmente, opere come il *Milione* di Marco Polo. Ancora sul piano diplomatico, ma su fronti opposti, si possono contare ben quattro ambascerie fra la corte mongola di Persia e il papato.

(4) Cf. S. NOJA, *Storia dei popoli dell'Islām*, vol. III: *L'Islām dell'immobilismo (1258-1798)*, Milano, Mondadori 1994, p.16.

all'arroganza e al pressappochismo delle crociate promosse dall'Occidente (5).

Anche in India avevano sinora dominato stirpi turche, prima quella dei gaznavidi, poi quella dei guridi; ma essa diviene indipendente dalla morte di Muḥammad di Gūr nel 1206.

In Egitto e nelle regioni limitrofe dominano i Mamelucchi, anch'essi in origine schiavi provenienti da varie regioni d'Oriente – che pure, dopo gli 'Abbāsidi, preservarono l'Islām sunnita da ulteriori distruzioni, come nei secoli seguenti faranno gli Ottomani –. In Tunisia regnano gli Ḥafṣidi, discendenti del Berbero Abū Ḥafṣ, il cui potere si estende sino a Tangeri e al Ṣāḥāra, e che sono spesso alleati dei piccoli regni indipendenti spagnoli, formatisi a seguito della decadenza del califfato 'umayyade e dominati dai *mulūk al-ṭawā'if*, ovvero «i re delle sette», noti anche come *Reyes de Taifas*. In Marocco dominano i Marinidi, pure costantemente attratti dalle ricche coste andaluse. Ma nel 1236 Ferdinando III di Castiglia si impossessava di Cordova, avviando così la *reconquista* cristiana.

Certamente, l'invasione mongola devì anche la linea di sviluppo della cultura persiana, e in genere dell'Islām orientale. Ma è anche vero che la classe dirigente e intellettuale persiana, che già aveva servito in modo eccellente i Turchi Selgūqidi, diede il meglio di sé anche sotto i Mongoli, avviando quello che viene comunemente considerato il secolo aureo della letteratura persiana.

Ciò non impedì, naturalmente, che le conseguenze di quelle invasioni furono spesso nefaste. In Persia e in Asia Centrale, le invasioni mongole modificarono l'aspetto di intere regioni. I successori di Hülegü, morto nel 1265, governarono in nome del Gran Khan assumendo il nome di «Il-Khanidi» (cioè appunto «coloro che governano in nome del Khan»).

\*\*\*

E venendo al quadro culturale, accenneremo in primo luogo allo sviluppo delle scienze. È anzitutto da ricordare la celebre cosmografia di Abū Yahyā al-Qazwīnī, dall'emblematico titolo *Le*

---

(5) È forse superfluo d'altronde sottolineare ancora una volta che le crociate non rappresentarono certo un momento di scambio culturale tra Oriente e Occidente; e nel giudizio dei colti e tolleranti storici musulmani si salva soltanto Federico II, celebre non a caso anche per le "obiezioni filosofiche" da lui proposte, e alle quali rispose, come vedremo fra poco, l'andaluso Ibn Sab'īn.



*meraviglie della creazione*. Nell'ambito della geografia abbiamo il dizionario di Yāqūt al-Ḥamawī, dotto di estrazione greca ma venduto come schiavo a Baġdād, e l'opera intitolata *La grandezza della terra in lunghezza e larghezza*, dell'andaluso Ibn Sa'īd: su entrambi questi personaggi torneremo. Importanti per le scienze naturali sono invece i centocinquanta trattati di 'Abd al-Latīf al-Baġdādī, che diremmo "enciclopedici" per la ricchezza degli argomenti, tra cui una *Relazione d'Egitto* con particolareggiate osservazioni di botanica; sempre sulla botanica vertono l'opera di Ibn al-Ṣūrī, o ancora quella dello spagnolo Abu 'l-'Abbās al-Nabatī. Per la mineralogia, ricordiamo il *Fiore di pensieri sulle pietre preziose*, dell'egiziano al-Tīfāṣī, e per la zoologia il celebre trattato di ippologia di Ibn al-Mundīr (veterinario al servizio dei sultani mamelucchi).

Ma i Mongoli diedero speciale impulso alla matematica, e soprattutto all'astronomia. Già nel 1259 Hülegü aveva fondato a Marāgā un osservatorio, con strumenti in muratura di notevoli dimensioni, allo scopo di ricompensare Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī dell'aiuto offerto durante la presa di Baġdād. E appunto come matematico e astronomo è soprattutto noto in Occidente Naṣīr, autore, fra l'altro, delle celebri *Tavole Ilhaniche*, nonché di commenti all'*Almagesto* di Tolomeo e agli *Elementi* di Euclide; nel *Compendio di astronomia*, dimostrò viva insoddisfazione nei confronti della teoria planetaria tolemaica, e propose un modello planetario alternativo, poi completato dal suo allievo, il non meno famoso Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī. Va detto, però, che il nostro personaggio è invece caro agli Orientali proprio per le sue opere filosofiche e mistiche. Su di esse torneremo brevemente più tardi: basti per ora rilevare la diversità di atteggiamento e di valutazione, anche nei confronti di uno stesso personaggio, che sussiste fra Oriente e Occidente.

Per la medicina, rammentiamo intanto il damasceno Ibn Nafīs. Egli esercitò la sua professione continuativamente al Cairo, ove morì. Ibn Nafīs è lo scopritore della "piccola circolazione", o circolazione polmonare, uno dei massimi risultati conseguiti dalla medicina islamica, fino a qualche tempo fa attribuito invero a Michele Serveto (sec. XVI); ma gli si deve pure un'opera di revisione critica della medicina di Galeno e di Avicenna, tradotta anche in persiano. In Andalus, abbiamo invece Ibn al-Bayṭār, il massimo botanico e farmacologo musulmano, che proseguì l'opera di al-Ġāfiqī (dotto e oculista spagnolo, appartenente probabilmente al XII secolo); gli si debbono, fra gli altri, il *Libro completo dei semplici* e il *Libro sufficiente dei semplici*. Sottolineeremo ancora una volta, a riguardo, che queste opere influenzarono ampiamente l'Oriente

islamico, ma ben poco impatto ebbero in Occidente perché, come rileva Nasr, appartengono a un'epoca in cui «la maggior parte delle traduzioni dall'arabo al latino avevano già avuto luogo e in cui il contatto intellettuale che era stato stabilito fra il mondo cristiano e l'Islam nei secoli V/XI e VI/XII stava avviandosi alla fine» (6). E nonostante che, almeno in un primo tempo, i Mongoli avessero distrutto numerose scuole di medicina e ospedali (il che tuttavia non impedì loro di divenire, in seguito, patroni dell'arte), può esser significativo ricordare che al XIII secolo appartengono pure i maggiori storici musulmani di medicina: Ibn al-Qiftī, Ibn Abī Uṣaybi'a, Ibn Ḥallikān e Barebreo (7).

Citeremo infine Abu 'l-Qāsim al-'Irāqī, autore di uno dei più noti trattati islamici di alchimia, la *Coltivazione dell'oro*. Allievo anch'egli del famosissimo Ḡābir ibn Ḥayyān, ne perpetuò l'interesse per il significato simbolico dell'alchimia e per la sua formulazione "spirituale" (8). Egli si sforza anche di spiegare la simbologia e la terminologia degli scritti alchemici.

\*\*\*

Ma, come abbiamo accennato, nel XIII secolo si sviluppa soprattutto la mistica: in Persia, ove diventa parte integrante della letteratura, ma anche in Anatolia o in India dove, ad onta delle mutevoli vicende politiche cui abbiamo sopra potuto solo accennare, non viene mai meno l'intensa opera di proselitismo dei missionari ṣūfī.

---

(6) Cf. S.H. NASR, *Scienza e civiltà nell'Islām*, cit., p.176.

(7) Abu 'l-Faraḡ (che fu anche autore di una storia in arabo, e traduttore, e viene considerato l'ultimo autore classico della letteratura siriana), deve il suo soprannome (Ibn al-'Ibrī, donde la foma con cui è noto in Occidente) all'origine ebraica di suo padre. Barebreo fu medico appunto alla corte mongola.

(8) L'Islām distinse una alchimia fisica e una alchimia spirituale. La prima si prefiggeva come compito la trasformazione dei metalli in oro. Ma non era questo, ovviamente, il vero fine dell'alchimista, bensì quello di trasformare la sua propria anima, rendendola il più possibile vicina a Dio. Del resto, trasformare i corpi significa in qualche modo "creare", sebbene non dal nulla, ma da qualche cosa. Questa è, certo, una differenza fondamentale rispetto alla creazione divina, ma la teologia e filosofia islamiche, generalmente, rifiutarono che l'uomo potesse esser considerato "creatore" (foss'anche dei suoi propri atti). Dunque, la "creazione" che viene collegata all'alchimista dev'essere riferita a chi, spiritualmente, è dotato di una dignità altissima e particolare. È per questo motivo che, in alcune filosofie ṣūfīte, la figura dell'alchimista sembra coincidere addirittura con quella dell'*imām*.

Tra le principali correnti mistiche del XIII secolo si possono ricordare la *Qalandariya*, fondata in Persia da Sāwagī (m.1218) e poi propagatasi in Siria, Turchia e India, e la *Mawlawiya*, fondata da Galāl al-Dīn al-Rūmī, il famoso poeta mistico, e i cui adepti sono noti come “dervisci danzanti”. Da citare anche la *Bektaşīya*, che in questo secolo dà origine in Anatolia a una preziosa letteratura di ispirazione ṣūfī: come si vede, la mistica pervade, in questo secolo, l'intero mondo musulmano (9).

Tra le figure più rappresentative di “letterati-mistici” ricorderemo ancora, ripercorrendo idealmente il panorama islamico del secolo da Oriente a Occidente, Nağm al-Dīn Kubrā, Rūmī e Sa'dī, Ibn al-Fāriḍ e Ibn Sa'īd.

Nağm al-Dīn (m.1221), detto *Kubrā* dall'abbreviazione della locuzione coranica *al-ṭāmmat al-kubrā*, «il maggior disastro» (LXXIX,34), a causa della sua violenta vena polemica, è il fondatore dell'ordine ṣūfī della *Kubrawīya*, uno dei maggiori per il periodo mongolo in Asia Centrale e in Hurāsān. Inizialmente studioso di *kalām* e *ḥadīṭ*, si interessò al ṣūfismo in Egitto e poi a Tabriz. Egli cercò di spiegare i vari significati dei sogni e della visione, le epifanie dei mistici, le diverse classi di immagini (*ḥawāṭir*) (10); gli si deve un commento ṣūfī del Corano.

Versato in tutte le scienze religiose e profane, Galāl al-Dīn al-Rūmī nacque a Balḥ e morì a Qonya (1273). Secondo le fonti suo padre, precettore appunto a Balḥ, dovette lasciare la città a causa di una disputa con il Ḥārizmšāh 'Alā' al-Dīn Muḥammad e il suo protetto, il celebre teologo Faḥr al-Dīn al-Rāzī (sul quale fra poco torneremo) (11). L'opera principale di Rūmī è il *Maṭnawī*, che fu considerato una sorta di Corano in lingua persiana. Nei suoi 26.000 distici vibra tutto il pensiero ṣūfī. Secondo la leggenda, i 18 versi dell'Introduzione furono tratti già scritti dal turbante dell'autore.

Rūmī non pretende di essere soltanto un poeta, né d'altra parte può esser considerato un filosofo. Egli ammette un Dio trascendente non solo sul piano spaziale e intellettuale, ma anche morale.

---

(9) Vedremo anche come un altro dei caratteri comuni a molti autori ṣūfī fu il loro interesse per il diritto e per la tradizione concernente il Profeta dell'Islām (*ḥadīṭ*).

(10) Le visioni sono importanti nella filosofia “mistica” dell'Islām, perché – come simboli di conoscenza “intuitiva”, e non “discorsiva” – avvicinano colui che riceve le visioni al profeta.

(11) La disputa si deve forse all'attitudine ostile del Ḥārizmšāh verso il califfo di Bağdād. Lo stesso Rūmī poi lo attaccò.

La realtà è da lui divisa in un regno del nulla, un regno della fantasia, un regno dell'esistenza e un regno dei sensi e dei colori. Dio è oltre sia l'essere che il non-essere; l'essere è la sua opera. Alla maniera di Ibn 'Arabī, da cui pure è influenzato, Rūmī rifiuta l'ipotesi immanentistica. Dio crea, momento per momento (in questo, si noti, egli condivide l'atomismo dell'ortodossia aš'arita), sussurrando parole incantate alle cose che dormono nel nulla. La natura è un "segno" di Dio, creata in preparazione dell'accogliamento dell'uomo. Se ne deduce che la teoria di Rūmī è quasi "evoluzionistica" (12): il passaggio dalla natura all'uomo prefigura infatti quello, ulteriore, al regno angelico, e poi al divino. Quanto all'uomo, non è composto solo di anima e corpo, ma anche di spirito (*rūḥ*), di intelletto (*'aql*) e, talora, di spirito profetico (*rūḥ-i waḥy*); ma solo alcuni uomini hanno questa dote, e arrivano quindi alla santità. La venerazione degli uomini comuni per i santi serve comunque a riequilibrare la superbia insita nell'individuo. Da parte sua il profeta, attraverso cui Dio parla, è il "segno manifesto" dell'unità di Dio. Per quanto riguarda l'etica, Rūmī serbò il valore delle pratiche religiose, conferendo loro la stessa funzione dei doni dell'amante all'amato. La vicinanza a Dio nell'al-dilā, infine, non è mai vista da Rūmī come un assorbimento totale in Lui, né al suo pensiero si possono attribuire esiti panteistici.

Sa'dī (m.1292), con Ḥāfīz una delle glorie maggiori della poesia persiana, ed anzi, per dirla con Bausani, la «quintessenza dello spirito persiano, anzi più ancora di tutta la mentalità dell'Islam non arabo» (13) (m. 1292), nato a Šīrāz, studiò alla celebre *Nizāmīya* (14) di Baġdād. Autore di poesia etica e didascalica (15), le sue opere principali sono il *Bustān* («Il giardino», in versi) e il *Golestān* («Il roseto»), la cui versione francese del 1634, che si deve ad A. du Ryer, è la prima traduzione europea di un'opera persiana. Scritto in una prosa intervallata da numerose citazioni poetiche, Sa'dī vi espresse morale e sapienza popolari, spesso in

(12) Elementi evoluzionistici sono stati peraltro individuati in numerosi pensatori musulmani, dagli Iḥwān al-Šafā' (X secolo) a Ibn Ḥaldūn (XIV secolo).

(13) Cf. A. PAGLIARO-A. BAUSANI, *Storia della letteratura persiana*, Milano, Nuova Accademia Editrice 1960, pp.410-411 (La parte di Bausani è quella sulla letteratura neo-persiana, pp.149-898 e relativi Indici).

(14) Si tratta della famosa scuola di filosofia fondata dal grande vizīr selġūqide Nizām al-Mulk. In questa e nelle altre scuole da lui fondate nella Gazīra e in Persia si impartiva istruzione sunnita (ortodossa).

(15) Sebbene piuttosto "lassista" sia egli considerato da A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, cit., p.737.

forma aneddótica. Il *Golestān* è diviso in otto sezioni vertenti su: la condotta dei re; i dervisci; il contentarsi del proprio stato; la nobiltà del silenzio; amore e gioventù; debolezza e vecchiaia; effetti dell'educazione; apoteosmi e citazioni (considerati dalla critica non di rado banali).

Ibn al-Fāriḍ, famoso poeta ṣūfī, seguì la scuola šāfi'ita (16) e fu studioso di *ḥadīth*. In seguito si convertì al ṣūfismo; operò prevalentemente al Cairo, ove fu venerato come un santo, e vi restò sino alla morte (1235). Il suo *Dīwān* è fra i più originali della letteratura araba. I versi, destinati a una lettura con accompagnamento musicale, vertono sull'amore o, più spesso, hanno carattere mistico, come la famosa *Ode al vino* (spirituale). Nel *Nazm al-sulūk* («Il poema del progresso»;) egli diede una penetrante descrizione filosofica dell'intera serie delle esperienze mistiche, viste come realizzazione dell'ortodossia musulmana. Ne sono stati scritti vari commenti.

Il già citato poeta, storico e geografo andaluso Ibn Sa'īd, infine (17), è soprattutto noto per aver scritto un *Kitāb al-mušriq ḥulā 'l-Mašriq* («Libro dell'orientale intorno all'Oriente»), che può esser considerato la continuazione dell'opera specularmente intitolata *K. al-muğrib fī ḥulā 'l-Mağrib* («L. dell'occidentale intorno all'Occidente»), che narra gli eventi intercorsi fra la conquista di Spagna e il 530 H., e aveva tenute occupate tre generazioni di suoi parenti.

\*\*\*

Se la mistica è certo il comune denominatore del sec. XIII, dal Mašriq al Mağrib, ciò non impedì però il fiorire di tutta una serie di opere di compilazione annalistica e biografica, a continuazione di una tradizione assai salda del mondo islamico. Ricordiamo allora, sotto questo riguardo, i nomi di Ibn al-Aṭīr per l'Iraq, e di Yāqūt e Ibn Ḥallikān per la Siria.

'Izz al-Dīn Abu 'l-Hasan 'Alī Ibn al-Aṭīr (m. 1233), che combatté con Saladino contro le crociate (1188), fu biografo dei "compagni" di Muḥammad. Scrisse, tra l'altro, un'opera sulla di-

---

(16) Cioè, una delle quattro scuole ortodosse di diritto islamico, essendo le altre la ḥanbalita, la mālikita e la ḥanafita.

(17) M. nel 1286 secondo EI<sub>2</sub>, s.v., ma nel 1274 secondo G. ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, a cura di G. Vercellin, Venezia, Marsilio 1994.



nastia zangī (18) di Mossul, ma è specialmente famoso per il *Kāmil*, una "storia del mondo" dalle origini al 628 H., che rappresenta forse il punto più alto dell'annalistica musulmana. Egli si distingue per la chiarezza dell'esposizione e l'incisività delle intuizioni interpretative, sebbene talora (secondo una prassi peraltro comune alla storiografia orientale) ometta le proprie fonti, e parteggi spesso scortamente per gli Zangīdi.

Al-Yāqūt (m.1229) scrisse, oltre al *Mu'ğam al-buldān* («Dizionario dei paesi»), cui ho già avuto modo di accennare, un *Mu'ğam al-udabā'* («Dizionario dei letterati»), proponendo in entrambi i casi compilazioni di grande interesse per noi, perché basate su opere precedenti andate perdute.

Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥallikān infine (m.1282), figlio di un maestro nella *Muzaffariya* (19), fu in rapporti con Ibn al-Aṭīr. *Qādī* in Siria, insegnò poi alla *Fahrīya* del Cairo, per riprendere infine l'attività di giudice. In seguito all'invasione di Damasco da parte di Qalāmūn (1280), fu imprigionato con l'accusa di aver emesso una *fatwā* («sentenza») che avrebbe autorizzato la rivolta del governatore, Sunqur al-Ašqar, ma venne poi rilasciato. La sua opera più famosa è il dizionario biografico *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān* (titolo che potrebbe esser tradotto con «Le date di morte dei personaggi e le notizie sui contemporanei»), in cui furono inclusi solo coloro della cui data di morte l'autore poteva esser certo. Perciò non vi figurano né i califfi, né i "compagni" del Profeta e neppure – sia pur con qualche eccezione – i suoi immediati "seguaci". L'opera è una miniera di informazioni, specialmente per quanto riguarda i suoi contemporanei.

\*\*\*

È lecito a questo punto venire brevemente alla "teologia scolastica" (20), che da sempre si opponeva ai cosiddetti *falāsifa* (cioè ai pensatori musulmani che traevano la loro ispirazione dalla filo-

---

(18) A Mossul (Mawṣil), gli zangīdi avevano, il secolo precedente, sostituito i selğūqidi.

(19) Scuola fondata dal Begteginide Muḥaffar al-Dīn Gökburī.

(20) Com'è comunemente tradotta, sia pure con qualche perplessità fra gli studiosi, l'espressione araba *ilm al-kalām*, lett.: «scienza della parola», dove "parola" allude inizialmente alla parola creatrice di Dio, donde la traduzione di cui sopra.

sofia greca, in particolare neoplatonica), senza per questo però rinunciare a un approccio "razionalistico" ai problemi della fede.

Ancora una volta, è l'Irān a dominare la scena teologica, soprattutto col grande Faḥr al-Dīn al-Rāzī (nato appunto a Rayy come il suo non meno celebre predecessore, il filosofo e medico del sec. X Muḥammad ibn Zakarīyā' al-Rāzī), ma anche con 'Abd Allāh b. 'Umar al-Bayḏāwī, famoso commentatore coranico.

Con Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m.1209) riprende la polemica contro la filosofia intesa come esercizio di pura ragione, polemica ch'era stata, un secolo prima, quella di al-Gazālī. Tra i più famosi teologi ed esegeti musulmani, Faḥr al-Dīn fu un fiero oppositore della mu'tazila (21), e soggetto a persecuzioni, ma godé il favore dei principi gāznavidi e gūridi: il Hārizmšāh 'Alā' al-Dīn gli fece addirittura costruire una *madrasa* a Herāt, ove si stabilì dopo una serie di viaggi che lo condussero anche a Samarcanda e in India. A lui si deve un'intensa attività apologetica contro i Karrāmiti (22). Critico contro la sterilità della filosofia pura, al-Rāzī insisté, quale sunnita, sul valore delle pratiche religiose; tuttavia, i Karrāmiti lo accusarono di prediligere le teorie di Aristotele e dei *falāsifa* musulmani alle dottrine teologiche. Secondo una leggenda non inverosimile, fu avvelenato.

Seguace dell'aš'arismo, sebbene da giovane sia stato fortemente critico nei confronti delle dottrine atomistiche (23), le sue

---

(21) Anche se, secondo Goldziher, ne condivise alcune dottrine, come ad es. quella sulla *'isma* («immunità dall'errore e dal peccato») del Profeta o la validità della tradizione *āḥād* (il «rifarsi a un solo testimone» nella ricerca delle fonti di una tradizione) in teologia.

(22) La *Karrāmīya* fu una setta fiorita in particolare nelle regioni irāniane, dal IX secolo fino alle invasioni mongole. Suo fondatore fu appunto Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Karrām, le cui opere sono note solo indirettamente. Gli avversari accusavano la setta di letteralismo e di antropomorfismo. Ibn Karrām considerava Dio come "sostanza", dotato di un corpo finito che poteva toccare il "trono" (di cui parla *Cor.*, XX, 5). Egli cercò anche di riconciliare il creazionismo con l'eternalismo degli antichi. Di tendenze ascetiche e pietistiche, egli diede un'interpretazione piuttosto flessibile di alcune norme legali; ebbe anche una visione moderata dell'imāmato. Usualmente, la *Karrāmīya* è considerata avversaria della Mu'tazila (corrente di "teologia razionalistica" che annovera fra i suoi rappresentanti pensatori ortodossi, ma soprattutto šī'iti), e forse dell'*Abū al-ḥadīṭ* (cioè di coloro che cercavano ispirazione dalla tradizione dei primissimi decenni dell'Islām). Nel X secolo la setta si espanse nel mondo islamico centrale e orientale; specialmente nota ci è la *Karrāmīya* di Nīšāpūr.

(23) Confutate nelle *Mubāḥiṭ al-māṣriqīya* («Le investigazioni orientali») e poi in parte anche in età tarda, nel *K. al-arba'in fi uṣūl al-dīn* («L. delle quaranta [questioni] sui fondamenti della fede religiosa»). Faḥr al-Dīn fu anche autore di un *K. al-jawbar al-fard* («L. sull'atomo»).



opere spaziano dal *kalām*, la filosofia e l'esegesi alla storia e al diritto, ma anche all'astrologia, all'alchimia, alla medicina e alla fisiognomica. In particolare Faḥr al-Dīn, autore di uno dei più completi commentari coranici, si dedicò ad una celebre opera avicenniana, forse non a caso una di quelle in cui si ritiene espressa parte almeno della sua enigmatica "filosofia orientale": il *K. al-iṣārāt wa 'l-tanbīhāt*, titolo che potrebbe essere tradotto come il «L. delle direttive e delle annotazioni». Egli ne fece una critica puntuale e serrata, seguendolo passo per passo, e costituendo così il fondamento di ogni successivo tentativo orientale di commentare quell'opera.

Al-Bayḍāwī – m., almeno stando alla testimonianza di al-Suyūṭī, nel 1286 –, fu teologo ṣāfi'ita, *qāḍī* a Sīrāz. La sua opera più famosa è il commentario coranico intitolato *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl* («Le luci del messaggio rivelato e i segreti dell'interpretazione allegorica»), che è un condensato del celebre *tafsīr* di al-Zamaḥṣarī, del quale l'autore cerca di correggere le idee mu'tazilite, confutandole o anche omettendole. Sebbene la sua non sia opera originale, intende raccogliere il meglio proveniente dai "compagni" del Profeta e dai suoi immediati "seguaci". Bayḍāwī scrisse anche, in persiano, una "storia del mondo" intitolata *Nizām al-tawārīḥ* («L'ordine delle storie»).

La tradizione teologica continuerà poi, ulteriormente estendendosi al sec. XIV, col grande ḥanbalita Ibn Taymīya, che fu naturalmente influenzato anche da Faḥr al-Dīn al-Rāzī.

\*\*\*

E veniamo dunque alla filosofia, i cui più eminenti rappresentanti per il sec. XIII sono da considerare Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī a Oriente, e Ibn Sab'īn e soprattutto Ibn 'Arabī per l'Andalus. Ricordiamo anche Abū Ḥaḍḍ 'Umar al-Sohravardī (m.1234), ṣūfī 'irāqeno da non confondere col più celebre fondatore della scuola *iṣrāqīya* o «illuminativista», il persiano Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Sohravardī, che muore – ucciso "martire" – solo sette anni prima di Averroè.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī rappresenta nell'Oriente musulmano proprio il tentativo di far rivivere, di contro alle polemiche rāziane, il pensiero di Avicenna. Suo infatti è un celebre commentario alle *Iṣārāt*, in cui egli ci presenta, tra l'altro, quella che è ritenuta una possibile fonte del terzo e ultimo dei tre racconti "mistici" di Avicenna, intitolato *Salāmān e Absāl*, non pervenutoci nella reda-

zione avicenniana (24). Si tratta di un omonimo scritto ermetico, che sarebbe stato tradotto in arabo da Ḥunayn ibn Ishāq. Ma ventanni dopo, Naṣīr al-Dīn sarebbe venuto a contatto con un altro racconto dallo stesso titolo, che secondo lui era quello originario di Avicenna. Purtroppo, però, al-Ṭūsī si limita a darne un breve riassunto (corrispondente, secondo Corbin, a circa un ottavo dell'originale). Si tratta di due storie completamente diverse l'una dall'altra, delle quali Corbin ha cercato di enucleare gli spesso opposti significati profondi.

Il racconto ermetico, ricco ovviamente di implicazioni alchemiche, è collocato in epoca imprecisata (prima del "diluvio di fuoco"), e parla di un re, Hermeios figlio di Haraq̄l (25), celebre per aver costruito le Piramidi, che nessun cataclisma possono distruggere. Egli aveva appreso le scienze occulte da un sapiente, Aqlīqūlās (26), che viveva da anacoreta nel Serapeion. Il re, pur provando disgusto per l'accoppiamento con donne, desidera un figlio. Allora il sapiente gli fa nascere un figlio "artificiale", ponendo il seme del re su una mandragora. Il bambino è chiamato Salāmān. Gli si trova una nutrice, una ragazza di diciotto anni, di nome Absāl.

Il re chiede al saggio come può ricompensarlo, e questi gli consiglia di intraprendere la costruzione di un edificio che né acqua né fuoco potranno rovinare. Questo edificio dovrebbe servir da rifugio per i sapienti, al momento dei diluvi di acqua e di fuoco. Il re stabilisce di costruire anche un altro edificio, per conservare i corpi dei sapienti una volta morti, e i tesori e i libri dei sapienti. Ecco dunque spiegata l'origine delle Piramidi.

Passano gli anni, Salāmān è inseparabile da Absāl, finché l'affezione si trasforma in amore. Il re lo mette in guardia da questo fatto: Salāmān non potrà mai raggiungere la verità (che gli conferirà la regalità) se non si separerà da Absāl. Salāmān parla con Absāl, che gli dice di non dar retta a suo padre, perché lui può avere da lei tutto quello che gli serve. Salāmān allora manda un *vizīr* dal re informandolo che non intende lasciare Absāl. Allora il re, adirato, propone a suo figlio di trascorrere almeno una parte del suo tempo a contatto coi saggi e al servi-

---

(24) I "racconti mistici" (così denominati dallo studioso dell'800 F. Mehren) non hanno carattere "irrazionalistico", ma prefigurano un itinerario conoscitivo fondato in gran parte sull'intuizione, piuttosto che sull'attività discorsiva. Si tratta di tre racconti intitolati *Ḥayy ibn Yaqzān* (lett.: «Il Vivente, figlio del Vigilante»), *l'Uccello* e, appunto, *Salāmān e Absāl*. In essi si narrano le varie tappe di un "viaggio" all'interno di se stessi, alla ricerca della Verità, sotto la guida dell'Intelletto Agente (che assume dunque le funzioni di "angelo della conoscenza").

(25) Identificato dagli studiosi con una "generazione allegorica" di Ermete Trismegisto, cf. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg 1979, pp.227-228, nota 352.

(26) "Emendato" da Corbin in una trascrizione del gr. *egrēgoros*, cioè la "guida" (cf. *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., *ibid.*).

zio del re, e di dedicare il resto del tempo ad Absāl. Ma la donna assorbe tutti i pensieri del giovane.

Il re vuol ricorrere all'estremo rimedio, uccidere Absāl, ma i saggi, interpellati a riguardo, gli dicono che non si deve distruggere ciò che non si è in grado di costruire.

Il re rinuncia dunque al progetto, ma si preoccupa per suo figlio. I saggi gli dicono che è Salāmān che deve capire qual è la sua vera strada. Salāmān è informato del colloquio del re coi saggi, e i due innamorati decidono di fuggire insieme fino al Mar d'Occidente. Il re, grazie alle sue facoltà divinatorie, riesce a capire dove si trova Salāmān, ne vede le sofferenze dell'esilio, e alla fine, mosso a compassione, decide di mandare loro un aiuto.

Salāmān rifiuta questo aiuto, e allora il re decide di far vedere al figlio come si sentirà una volta privato della verità. Ma anche così il re non ottiene nulla (27).

Vista l'impossibilità di stare insieme, i due amanti decidono di buttarli in mare (28). Ma mentre Absāl annega, la spiritualità dell'acqua risparmiando Salāmān, che però pensa al suicidio, perché non può sopravvivere al dolore della perdita dell'amata. Il re riconosce ancora una volta il suo scacco.

L'"egrēgoros" offre allora una soluzione. Dice a Salāmān che se vuole ricongiungersi con Absāl deve trascorrere quaranta giorni con lui in preghiera, nel Serapeion, ma a tre condizioni: 1) di non nascondergli nulla di quello che proverà in quel periodo, come un malato nei confronti del suo medico; 2) di vestire come vestiva Absāl e di fare tutto quello che farà lui, ma mentre il saggio digiunerà per tutti i quaranta giorni, Salāmān romperà il digiuno ogni settimana; infine 3) di non innamorarsi mai di alcuna altra donna.

Salāmān accetta le condizioni, e i due si recano nel Serapeion. Ogni giorno il giovane riceve la visione di Absāl, e racconta al sapiente le sensazioni che prova. Al quarantesimo giorno, gli si presenta una forma bellissima al posto di Absāl: Venere in persona, e Salāmān se ne innamora. Va dal sapiente e dice di non provare più nulla per Absāl, che la nuova figura gli ha provocato avversione per lei e che non vede altro che la "Venere celeste".

Alle rimostranze del saggio, Salāmān gli chiede il suo aiuto per continuare ad avere visione della Venere celeste. Si arriva così all'epilogo del racconto.

Come si vede, è difficile interpretare l'abbandono di Absāl in favore della Venere celeste. Si tratta di una trasfigurazione del-

---

(27) C'è qui l'inserito di una storia tratta dal poema di Ġāmī e ispirata allo stesso argomento, l'amore spiegato come una sorta di unione mistica.

(28) Simbolizzazione dell'opera al nero dell'alchimia, come pure significato alchemico ha l'ammonizione del "non distruggere ciò che non si sa ricostruire". Anche il "Mar d'Occidente" è il regno della tenebra e dell'ignoranza (ad esso si oppone il regno della "luce").

l'immagine stessa di Absāl, oppure di un abbandono dell'amore carnale per Absāl (simbolo delle attrazioni mondane) in favore delle conoscenze vere in cui si incarna la regalità?

Comunque, una volta fatta la sua scelta, Salāmān si assiede sul trono regale e ordina che la sua storia sia iscritta su sette tavolette d'oro, che su altre tavolette si inscrivano le preghiere che egli aveva rivolto ai pianeti nel Serapeion, e che tutto venga conservato nelle Piramidi.

Sopravvengono i diluvi di acqua e di fuoco, finché si arriva all'epoca di Platone, che viene a conoscenza del segreto delle Piramidi. Ma i re del tempo gli impediscono di accedervi. Allora Platone lascia il legato all'allievo Aristotele. Costui, al seguito di Alessandro, riesce ad avere visione solo delle tavolette che narrano la vicenda di Absāl; poi la porta della Piramide si chiude per sempre (vale a dire, è interdetta la conoscenza dei modi per attingere la "Venere celeste").

E veniamo al riassunto che Ṭūsī dà del racconto avicenniano.

Salāmān e Absāl erano due fratelli; Absāl era il minore, istruito nelle arti e nelle scienze. La moglie di Salāmān se ne innamora follemente, e propone al marito che divenga precettore dei loro figli. Absāl rifugge dal contatto con le donne, ma alla fine Salāmān smonta le sue riserve.

La donna confessa al giovane la sua passione, ma quegli le resiste. Allora, ella propone al marito di far sposare ad Absāl la propria sorella. Durante la prima notte di nozze, però, si sostituisce a lei. Un lampo rivela ad Absāl la vera identità della sposa. Absāl la respinge con violenza, e parte alla conquista di terre lontane per conto di Salāmān.

Ben presto Absāl conquista gran parte delle terre abitate. Tornato al proprio paese, deve rendersi conto che la passione della cognata non è sopita. Ed ecco che un nuovo nemico insidia il potere di Salāmān. Egli invia suo fratello a combatterlo. Nel frattempo, la moglie corrompe le truppe perché lo abbandonino sul campo di battaglia; ma Absāl è nutrito da una fiera. Ripresosi, restituisce a Salāmān quel regno che i nemici gli avevano tolto.

Allora, la moglie infedele fa in modo che un cuoco e un maggiordomo avvelenino Absāl. Salāmān è annientato dalla morte del fratello. Di conseguenza, egli rinuncia al regno e si ritira in solitudine. Attraverso la meditazione, vede con chiarezza che cosa è accaduto ad Absāl. Allora fa a sua volta avvelenare la moglie, il cuoco e il maggiordomo.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī è noto anche come teologo, in particolare per averci fornito un quadro delle fondamentali dottrine ismā'īlīte, e come autore di etica. Sua è infatti *l'Etica di Naṣīr*, così intitolata dal nome del governatore ismā'īlita del Qohestān, Naṣrudīn 'Abderraḥīm. Essa è ispirata al pensiero di Miskawayh (m.1030).

Passando all'Andalus, veniamo anzitutto a 'Abd al-Ḥaqq Ibn Sab'īn (m.1269), filosofo peripatetico e ṣūfī. Egli si denominò anche Ibn Dāra (29). I suoi discepoli – un gruppo di poveri e umili di cuore – furono chiamati *Sab'īnīya*. Il filosofo era assai apprezzato per le sue conoscenze mediche e alchemiche, ma sospettato appunto di ṣūfismo. Per aver definito Dio come «l'unica realtà delle cose esistenti» fu costretto a trasferirsi a Ceuta. Qui il governatore Ibn Ḥaṭīb lo invitò a rispondere ai quesiti che Federico II aveva inviato al sultano almohade 'Abd al-Wāḥid al-Rašīd. Ma alla reazione negativa del sultano, Ibn Sab'īn fu costretto a un nuovo esilio verso oriente. A Bougie incontrò il ṣūfī al-Suštārī, che da allora fu il più fedele dei suoi discepoli. Ancora, a Tunisi, si scontrò con l'opposizione degli *'ulamā'*. Si spostò allora a Gabes, al Cairo e quindi alla Mecca, sempre perseguitato. Ibn Ḥaldūn lo porrà fra gli aderenti alla *wahda* («monismo»). I suoi allievi si ricollegarono al tentativo, già *iṣrāqī*, di mediare la filosofia islamica con la greca, sotto la comune origine di Ermete Trismegisto.

Per quanto concerne, infine, il già nominato Ibn 'Arabī, si potrebbe dire, in un certo senso, che egli costituisca un'anomalia all'interno di quella tradizione andalusa che, pochi decenni prima, era sfociata nel pensiero di Averroè (30). In effetti, la speculazione di Ibn Arabī appare maggiormente in armonia con i caratteri generali del sec. XIII, tratteggiati in queste pagine. Infatti, come osserva Sergio Noja:

«Per i misteriosi fenomeni della Storia, mentre da un lato Ibn Arabī si spostava verso Oriente, tutti i discepoli della Scuola orientale confluivano in Iràn dall'Asia Centrale e dall'Anatolia, spinti dalla pressione mongola. L'incontro di queste due scuole determinò il grande slancio della "metafisica del sufismo", se così si può dire» (31).

(29) Il *qādī* di Granada Muḥammad ibn Aḥmad (m.1358-9) sosterrà che il termine *dāra*, che designa un circolo, un anello, come pure l'"alone della luna", indicava qui lo "zero" che, secondo alcuni metodi di computo usati in Maḡrib, corrispondeva alla figura del «settanta» (*sab'īn*) del nome.

(30) Dico questo pensando al recupero che di Aristotele avvenne appunto in Andalus. Ma, per altro verso, non si deve dimenticare, fra il IX e il X secolo, l'esperienza "mistica" di Ibn Masarra, senza contare che gli stessi esiti ṣūfī di al-Gazālī nel tentativo di conoscenza della verità possono aver ugualmente influenzato i successivi sviluppi della filosofia musulmana, non solo in Oriente ma anche in Andalus (e del resto, anche gli immediati predecessori di Averroè, Ibn Bāḡḡa e Ibn Ṭufayl, e specialmente il primo, non sono esenti dall'interesse per l'"illuminazione").

(31) Cf. S. NOJA, *Storia dei popoli dell'Islām*, vol.II: *L'Islām dell'espansione (632-1258)*, Milano, Mondadori 1993, p.274.



In Ibn 'Arabī il sufismo trova, per così dire, collocazione filosofica, in un sistema di estrema ricchezza e complessità: in tal modo, molti dei problemi trattati dai filosofi "orientali" si ritrovano in una diversa cornice geografica e, in più, mediati da un'esperienza spirituale che risale già alla primissima giovinezza (32).

Il ricorso all'esoterismo ha per Ibn 'Arabī la funzione di preservare una tradizione religiosa che, dai tempi del Profeta, si era secondo lui vieppiù imbastardita e corrotta. Nel 1198, a Murcia, egli avrebbe avuto la visione del trono di Dio, sorretto da quattro colonne di fuoco, e di un uccello che volando intorno lo esortava a recarsi in "Oriente". E così Ibn 'Arabī fece: è del 1201 il suo primo pellegrinaggio alla Mecca, ove ebbe l'ispirazione di scrivere le monumentali «Rivelazioni Meccane» (*Al-Futūḥāt al-Makkīya*) (33). Qui conobbe anche la fanciulla persiana, di famiglia ṣūfī, che fu sua ispiratrice durante tutta la vita. E da questo momento data la sua rottura con l'Occidente geografico.

Ibn 'Arabī cominciò dunque a viaggiare in Oriente, e fu iniziato ai misteri di al-Ḥiḍr («il Verde», profeta di cui si parla anche nel Corano (34) e che viene assimilato ad Elia). Ma non possiamo qui certo ripercorrere i suoi viaggi in Anatolia (ove conobbe Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī), a Baġdād (ove fu in contatto con il maestro ṣūfī 'Umar al-Suhrawardī), ad Aleppo (dove fu caldamente accolto da Mālik Zāhir, il mentore dell'«illuminazionista» Yaḥyā al-Sohrawardī), né ricordare la ricchezza e la varietà d'interessi della sua produzione (centinaia di opere, molte ancora manoscritte, in cui affrontò problemi di metafisica, cosmologia, psicologia, ma anche scienze esoteriche quali il *ḡafr* (35), l'alchimia e l'occultismo) o la

---

(32) Tuttavia, lo stesso Ibn 'Arabī ci serba memoria dell'incontro con Averroè, incontro richiesto dal filosofo che tanto aveva sentito parlare delle stupefacenti esperienze spirituali del giovane mistico.

(33) L'altra sua celebre opera, «I castoni della sapienza» (*Fuṣūṣ al-ḥikam*), è secondo il Nasr il suo testamento spirituale. In essa, Ibn 'Arabī intese simboleggiare, attraverso i dodici gioielli posti nei castoni, altrettanti aspetti della sapienza divina, via via rivelati ai profeti. L'ultimo gioiello è quello che descrive "la sapienza della singolarità" (ovviamente, di Dio), ed è, naturalmente, intitolato a Muḥammad (Cf. S.H. NASR, *Three Muslim sages. Avicenna - Subrawardī - Ibn 'Arabī*, Dalmar, New York, Caravan Books 1969<sup>2</sup>, p. 99).

(34) Cf. Cor., XVIII, 65 e le interpretazioni date del misterioso personaggio in EI<sub>2</sub>, s.v.

(35) Si tratta di una forma di divinazione del futuro, basata sull'interpretazione delle lettere dell'alfabeto.

molteplicità delle sue fonti filosofiche (ermetismo, neoplatonismo, e ancora il *corpus* ḡābiriano e autori ismā'īliti) (36).

Cercherò invece di accennare ad alcuni aspetti chiave del suo pensiero, unicamente alla luce del problema della conoscenza e del suo rapporto con la fede, problema che, come si è detto all'inizio, è, sia pur solo programmaticamente, lo stesso di Bonaventura.

Conformemente al Corano, Ibn 'Arabī conserva lo iato esistente fra Dio e il Suo creato. Ma se Dio resta assolutamente trascendente, tuttavia, dire, come recita la professione di fede, che «non c'è dio all'infuori di Dio» significa ricondurre a Lui tutto l'universo: il creato è sì diverso dal creatore, ma non potrebbe avere sussistenza alcuna senza di Lui. Così, se tracce della realtà divina si possono vedere nell'universo, la grazia divina si effonde nelle cose. Si tratta della *wahdat al-wuḡūd*, o «unità dell'essere», l'aspetto forse maggiormente conosciuto (e, per molti studiosi, soprattutto "orientali", maggiormente misconosciuto) del pensiero di Ibn 'Arabī.

Per spiegare meglio: da una parte abbiamo Dio, che è unità assoluta e incondizionata (*aḥadīyah*), singolarità (*wāḥidīyah*); e dall'altra le cose, le cui molteplici proprietà derivano da qualità che Egli possiede pur essendone, nello stesso tempo, al di sopra (37). La stessa professione di fede sembra rispecchiare quest'ambiguità, perché in un primo momento tende addirittura a negare la divinità («non c'è dio»), ma poi riconduce a Lui tutto il creato («all'infuori di Dio»). Se si postulasse che le cose hanno sussistenza propria, si introdurrebbe una sorta di "politeismo", vanificando l'essenza stessa della fede musulmana.

Secondo Ibn 'Arabī, la molteplicità degli aspetti del creato è altresì rispecchiata dai nomi di Dio, espressi nel Corano. Essi sono altrettante possibilità immanenti nell'universo. La creazione è infatti concepita come l'effusione dell'essere (esemplificata attraverso la luce) sugli archetipi celesti, cioè appunto i nomi divini, paragonata all'articolazione dei suoni, attraverso la quale essi diventano parole. Per la Sua misericordia, il respiro di Dio porterebbe all'esistenza le varie possibilità, simboleggiate dalle lettere dell'alfabeto umano. E proprio come i polmoni passano attraverso le fasi di contrazione ed espansione, così il creato viene annullato

---

(36) Ibn 'Arabī fu anche commentatore coranico. Inoltre, è annoverato fra i migliori poeti di ispirazione ṣūfī in lingua araba.

(37) In questo, la posizione ṣūfī collima con quella aṣ'arita secondo cui gli attributi divini «non sono Lui né sono altro da Lui».



e nuovamente ricreato da Dio a ogni istante. Su questa linea, si comprenderà anche come, conoscendo i nomi di Dio, si potrà appunto risalire a Lui.

In concreto, la cosmologia di Ibn 'Arabī comprende: 1) l'essenza divina, che trascende ogni determinazione (*hābūt*); 2) il mondo della natura divina, che si rivela nella perfezione delle sue qualità (*lāhūt*); 3) il mondo spirituale al di là della forma (*jabarūt*); 4) il mondo delle sostanze psichiche (*malakūt*) o delle immagini (*'ālam al-mitāl*); 5) il mondo delle forme umane e corporee (*nāsūt*). Ripercorrendo a ritroso questi stadi, il šūfī riesce a ricongiungersi a Dio.

Un altro celebre concetto-base del pensiero di Ibn 'Arabī è quello dell'«uomo perfetto» (*al-insān al-kāmil*). Esso è il Logos, e racchiude in sé tutti quanti i nomi di Dio: rappresenta infatti l'universo nella sua totalità, pensato dall'essenza divina. Nello stesso tempo, racchiude tutte le potenzialità dell'uomo.

L'«uomo perfetto» racchiude in sé tre aspetti: il cosmologico, il profetico e l'iniziatico. Per il primo aspetto, contiene in sé tutti i prototipi della creazione; per il secondo, è la parola di Dio, ogni dimensione della quale si incarna in uno dei profeti, e in ultima analisi è la «realtà di Muḥammad» (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiya*), incarnata appunto nel Profeta dell'Islām; per il terzo, è il modello di ogni vita spirituale, avendo realizzato in sé tutte le potenzialità dell'essere. Ne consegue che «uomini perfetti» sono eminentemente i profeti (soprattutto Muḥammad), e i santi; ma, in teoria, chiunque potrebbe aspirare a diventarlo (38).

In effetti, Ibn 'Arabī distinse tre tipi di scienza: 1) quella che si consegue mediante procedimenti razionali; 2) quella dell'«esperienza» pratica personale (sulla scia appunto della tradizione šūfī); e 3) la «gnosi» dei misteri, che proviene direttamente da Dio. Egli sostenne anche che nel conseguimento della conoscenza metodo e dottrina debbono procedere di pari passo: l'uno senza l'altra non avrebbero alcun senso. Tuttavia, Ibn 'Arabī fa frequentemente ricorso al linguaggio simbolico, perché ritiene che la realtà sia unica, e che il suo aspetto manifesto (*zāhir*) vada ricondotto all'aspetto nascosto (*bāṭin*) mediante il procedimento del *ta'wīl*. Il šūfī deve passare attraverso tre livelli o *āyāt*, cioè «segni» (della realtà divina in essi nascosta): le manifestazioni della natura, i riti e le credenze della religione rivelata, e, infine, la sua propria anima.

(38) In questo, Ibn 'Arabī ha una posizione ben diversa da quella di Rūmī (per la quale vedi sopra, p. 7-8).

In tal senso, vengono distinti: 1) un viaggio "via da" Dio, cioè la discesa nel mondo e la presa di coscienza; 2) un viaggio "verso" Dio, sotto la guida dell'Intelletto Agente; 3) un viaggio "in" Dio, cioè il *baqā'*, in cui il *ṣūfī* sperimenta varie tappe intellettuali, e soprattutto l'amore per Dio. In questo livello, egli muove dalla preghiera canonica e finisce alla preghiera del cuore. Dobbiamo anche osservare che, se pure Ibn 'Arabī si serve dei due ben noti termini *ṣūfī fanā'* («annullamento») e *baqā'* («permanenza») (39), egli li usa in un'accezione particolare: il *fanā'* non è un cessare di esistere autonomamente per sé per confluire nell'essere di Dio, ma, semmai, un rendersi conto che non c'è alcuna esistenza rispetto alla quale annientarsi, perché l'esistenza non può venire altro che da Dio; e l'unione con Dio consiste appunto nel riconoscere ciò (si ricordi che per Ibn 'Arabī sarebbe politeismo l'ammettere un'esistenza autonoma quale che sia rispetto a Dio).

Per la ricchezza didattica delle sue osservazioni, sarà opportuno seguire ancora il Nasr allorché, ricordando che la suprema sapienza per l'Islām è una forma di gnosi, egli continua:

«Non soltanto i musulmani e in generale i saggi medievali dicevano, con Aristotele, che la conoscenza dipende dal modo del soggetto della conoscenza stessa e perciò dal suo stato di essere; essi asserivano anche, inversamente e da un altro punto di vista, che l'essere di un individuo dipende dalla propria conoscenza. Nella gnosi conoscenza ed essere coincidono; è qui che scienza e fede trovano la loro armonia» (40).

Per Ibn 'Arabī, la natura e l'anima sarebbero così rispettivamente l'aspetto macrocosmico e microcosmico della Rivelazione.

\*\*\*

Sono questi dunque, per il sec. XIII, i frutti più fecondi del pensiero e, insieme, della spiritualità: essi possono esser ricondotti in gran parte, almeno idealmente, all'illuminazionismo *iṣrāqī*, a quella "teosofia" cioè che, in opposizione al "peripatetismo" privilegiante l'approccio discorsivo-sillogistico alla verità, si fondava

---

(39) Ma si rammenti il ben diverso significato che i due termini avevano nell'atomismo del *Kalām*, dove il *fanā'* indicava il "passare" delle creature, e ancor prima degli atomi stessi (tutti privi di sussistenza autonoma propria), in assenza del comando divino che, invece, era l'unica e sola condizione del loro "permanere" (*baqā'*).

(40) Cf. S.H. NASR, *Scienza e civiltà nell'Islam*, cit., p.274.

sull'intuizione noetica, e diveniva così – ad onta dei giudizi stilati in seguito alle polemiche del *Tabāfut* gazāliano – la “vera” filosofia dell’Islām. Accadeva cioè, sempre seguendo Nasr, qualcosa di opposto a quanto si registrava nel Medioevo occidentale, dove «il platonismo agostiniano (che considerava la conoscenza il frutto dell’illuminazione) cedeva il passo all’aristotelismo tomistico (che si allontanò da questa stessa dottrina illuminativa)» (41).

La rinascita della Persia sarà ora attesa coi Safavidi, che faranno fiorire le città risparmiata dalle invasioni mongole nelle quali rivivrà, ulteriormente approfondita e sviluppata, appunto la tradizione *iṣrāqīya*. Ma questa, ovviamente, è altra storia.

\*\*\*

In apertura di questa relazione, ho detto che l’esperienza di ragione e fede di Bonaventura da Bagnoregio mi appariva notevolmente diversa da quella cui ci abitua gli autori musulmani. Spero però che l’aver ripercorso la storia del “versante arabo-islamico” del secolo di Bonaventura abbia reso chiaro almeno che, sia pure nell’ambito di fedi diverse e di esiti spirituali estremamente vari, quei pensatori d’Oriente operavano nella convinzione, comune al Maestro occidentale, che la conoscenza deriva da Dio, e che della fede in Lui si materia e si illumina. È dunque merito degli organizzatori del presente Convegno l’aver gettato ancora una volta un ponte fra Oriente e Occidente.

CARMELA BAFFIONI

(41) *Ibid.*, p. 240. *Tabāfut* di Nasr, *Il libro della vera filosofia*, trad. di C. Baffioni, (Quaracchi, 1954), di pp. 41-42.

(42) *Ibid.*, p. 240. Nella *Tabāfut* che riguarda la creazione non si trova mai la distinzione tra creazione e creazione stessa. E se la creazione espone una natura, è se la creazione espone il medesimo creatore e creatura. Alla seconda creazione, si può dire che è possibile parlare di creazione come verbo e di creazione come nome, e di creazione come passione quando con il nome di creazione intendiamo una natura, e di creazione, ma la sostanza della cosa prodotta dal nulla in qualsiasi forma, e di creazione come la creazione espone medietà tra creatore e creatura. *Tabāfut* di Nasr, *Il libro della vera filosofia*, trad. di C. Baffioni, (Quaracchi, 1954), di pp. 41-42.

(43) *Ibid.*, p. 240. *Tabāfut* di Nasr, *Il libro della vera filosofia*, trad. di C. Baffioni, (Quaracchi, 1954), di pp. 41-42.

