

UNA VIA A DIO NEL PENSIERO DEL MISTICO ANDALUSO IBN 'ARABÎ (1165-1240)

Nel tredicesimo secolo dell'era cristiana, il settimo dall'Hègira, il mondo islamico versa in una profonda crisi politica. È il secolo dell'invasione mongola, della distruzione di Baghdâd e del califfato 'Abbâside (1258), della Reconquista dei re cattolici che riduce la presenza dei "mori" in Spagna al solo piccolo regno nasride di Granada. Nonostante si affermino altre potenze musulmane destinate a grande splendore, come i Mamelucchi in Egitto, è evidente che l'Islâm si stia ripiegando su se stesso. L'*ijtihad* (lo sforzo personale di interpretazione della Legge) è chiuso, malgrado il diritto trovi un ineguagliato rappresentante nell'hanbalita Taqî ad-Dîn Ibn Taymiyyah (1263-1328); la speculazione teoretica, dopo Averroè, pare aver perduta la propria originalità, anche se una metafisica intessuta di motivi peripatetici e neoplatonici continuò a essere coltivata in Persia e in Oriente.

Esauritasi, d'altra parte, la spinta ideale e politica delle Crociate, che comunque avevano lasciato una pesante eredità, prima sconosciuta, di lutti e di incomprensioni tra Oriente e Occidente, è forse dalla metà del XIII secolo che il mondo musulmano e quello cristiano iniziano una divaricazione sempre più accentuata dei loro destini storici. Questo convegno, opportunamente dedicato alla cultura araba nell'età di s. Bonaventura, potrà certo illuminare diversi aspetti di tale divaricazione. A me tocca riflettere su un personaggio, la cui inclinazione teologica, mistica e filosofica costituisce un momento particolarmente originale del pensiero islamico; e v'è da domandarsi se, considerata la situazione di crisi dell'Islâm, sia davvero casuale che la mistica (*tasawwuf*), l'ansiosa ricerca interiore di un obiettivo supremo che trascenda la precarietà del contingente e l'incertezza dello "storico", raggiunga una delle vette più alte con Muhy ad-Dîn Ibn 'Arabî.

Numerosi elementi di parallelismo esteriore possono trovarsi tra Bonaventura da Bagnoregio e Ibn 'Arabî, a partire da quello, molto generico, di una contemporaneità cronologica. Ibn 'Arabî, nato a Murcia nel 1165, morì a Damasco (dove è sepolto in una moschea sul monte del Qassyûn) nel 1240, quando Bonaventura, appena ventitreenne, studiava le Arti all'Università di Parigi e si preparava a entrare (nel 1243) nell'Ordine minorita. La santità di Bonaventura, francescano dallo spirito ardentemente mistico, può

corrispondere, nei rispettivi ambiti culturali, alla santità di Ibn 'Arabî, il "più grande dei maestri" (*ash-shaykh al-akbar*), altrettanto agitato da intensissima tensione spirituale.

È forse vero, però, che la mistica di Bonaventura è più intellettualistica, pur nel quadro e nei contorni di un cristianesimo pienamente ortodosso, mentre quella di Ibn 'Arabî più esoterica, ispirata da uno gnosticismo che, come si vedrà, potrebbe travalicare i confini dell'Islâm sunnita, che per convenzione si considera "ortodosso". Col termine, certo in larga misura discutibile, di "intellettualismo" vogliamo intendere quanto un critico recente, a mio avviso correttamente, ha interpretato dell'*Itinerarium mentis in Deum*:

«Occorre...sforzarsi di cogliere l'ispirazione mistica [del testo di Bonaventura] senza mai dimenticare che si tratta comunque anche di una riflessione attenta sulla conoscenza umana...Si può osservare come fin dalle prime pagine del discorso bonaventuriano si delinei nella sua complessità uno degli obiettivi del generale francescano proveniente dall'ambiente universitario parigino. Bonaventura persegue un'operazione culturale e politica di enorme respiro: trasportare i temi centrali della tradizione francescana sul piano della riflessione filosofica e sancire definitivamente che il nuovo ordine rivendica il diritto a una posizione di preminenza nell'istituzione universitaria» (Parodi in Bonaventura 1994: 9).

L'"intellettualismo" di Bonaventura si nutre cioè delle discussioni filosofiche di un particolare tipo di scuola, e di istituzione sociale e corporativa, ignota al mondo islamico: l'Università, in cui si impartiva un insegnamento del tutto diverso da quello delle *madrase* musulmane. Perciò, si è potuto asserire che lo scopo di Bonaventura è di tradurre l'esperienza mistica in una epistemologia rigorosamente razionale: Dio, in quanto meta collocata al di là di tutte le capacità cognitive, è raggiungibile solo dopo «un preciso impegno di coinvolgimento e di purificazione della conoscenza» (Parodi in Bonaventura 1994: 11).

Sia Bonaventura sia Ibn 'Arabî sono, per altro, riconosciuti come neoplatonici. La definizione non sembra presentare particolari problemi per il francescano, la cui collocazione nel solco della tradizione agostiniana è al di sopra di ogni ragionevole dubbio. L'illuminativismo, la dottrina delle *rationes seminales*, il quasi ossessivo ripetersi del paradigma trinitario («il mondo creato è come un libro, in cui risplende, si manifesta in forme sensibili e si legge la Trinità creatrice» [*Breviloquium*, 2, 12, 1]), l'analogia tra l'uomo e Dio a immagine e somiglianza della trinità: tali sono alcuni degli evidenti motivi in cui l'influsso neoplatonico e agostiniano è esplicito.

11212 Per quanto riguarda il pensatore andaluso, invece, vi sono, a mio parere, alcune difficoltà ad accogliere senza precisazioni tale prospettiva. Cruz Hernández considera Ibn 'Arabî un neoplatonico, ma talora tende ad aderire in maniera forse troppo stretta alle conclusioni delle ricerche – oggi datate e inoltre condotte con un'impostazione metodologica assai personale – di Asín Palacios (Cruz Hernández 1985); C. Addas, d'altra parte, la biografia più precisa e accreditata di Ibn 'Arabî, afferma che il nostro autore conosceva pochissimo la *falsafah* e pressoché nulla di filosofia greca (Addas 1989: 138), col che risulterebbe davvero problematica un'etichettatura di neoplatonismo.

Ritengo che il "neoplatonismo" di Ibn 'Arabî consista, più che altro, in un atteggiamento esoterico, comune del resto a tutta la metafisica *sûfî*, che mescola idee filosofiche, certo d'ispirazione neoplatonica come la gerarchia e l'emanazionismo, con nozioni giustificabili solo nell'ottica del *fanâ'* o "annullamento estatico" e del *mi'râj*, o "viaggio mistico", categorie peculiari del *tasawwuf* musulmano. È insomma un neoplatonismo che nasconde un sostanziale eclettismo, tipico tanto della tradizione mistica andalusa da Ibn Masarra (m. 931) a Ibn al-'Arîf (m. 1141), quanto dei cosiddetti "Fratelli della Purità" (*Ikhwân as-Safâ'*), di cui Ibn 'Arabî, secondo taluni studiosi, sarebbe fortemente debitore (Afifi 1964), quanto della "filosofia dell'illuminazione" (*ishrâq*) di Shihâb ad-Dîn Sohrawardî "Maqtûl", morto nel 1191 (Corbin 1989: 208-219).

È possibile che anche per Ibn 'Arabî valga l'osservazione di D. Urvoy su Ibn Masarra: ovvero che fu l'ascetismo e il rifiuto del mondo materiale a condurre a un'elaborazione gnostica, e non viceversa; anche a causa della conoscenza non superficiale, che tanto Ibn 'Arabî quanto Ibn Masarra avevano, della giurisprudenza islamica (Urvoy 1994: 856).

Lo stesso motivo dell'illuminazione, così tipicamente neoplatonico, è in Ibn 'Arabî, oltre che l'irraggiamento dall'alto della luce ontologica divina, l'esito del perfezionamento profetico dell'interiorità dello spirito umano.

«L'illuminazione dell'espressione», egli scrive, «non è concessa che al [santo] muhammadico perfetto, anche se fosse l'erede di un altro profeta [per esempio di Mosè o Cristo, che l'Islâm considera profeti come Muhammad, *n.d.r.*]. La stazione [mistica] (*maqâmah*) più alta che attinge colui che riceve questa illuminazione, è quella della veracità (*sidq*) in tutti i suoi propositi. [...] La seconda sorta di illuminazione è quella della dolcezza interiore. [...] La terza è l'illuminazione dello svelamento (*kashf*) che procura la conoscenza di Dio nelle cose» (*Fut.*, II, 506-508).

Si tratta, come si vede, di un illuminativismo che insiste sugli aspetti etico-gnoseologici, in cui il ruolo della profezia – il profeta è uomo perfetto (*al-insân al-kâmil*), erede del “verbo adamico” e rappresentante (*khalîfah*) di Dio sulla terra (cfr. *FH*, 50; *Fus.*, 25 ss.) – è centrale: il santo mistico si colloca allo stesso grado dei profeti.

Il discorso risulterà forse più comprensibile, e peculiarmente connotato rispetto alla tradizione cristiana, a partire dall'idea della “realtà muhammadiana” (*al-haqîqah al-muhammadiyah*). Muhammad è, per eccellenza, il profeta legislatore e l'Inviato, colui col quale la legislazione (*sharî'ah*) è definitivamente compiuta; ma, chiusa la porta della rivelazione, resta l'eterna archetipa realtà muhammadiana, ramificata nei vari inviati e profeti, e la santità (*walâyah*), che ingloba sia la *risâlah* (il messaggio), sia la *nubuwwah* (la facoltà profetica). È vero che Ibn 'Arabî sembra talora identificare il *nabî* (il profeta) col *walî* (il santo), e il *walî* col “vero” filosofo, tuttavia, in generale, «nella persona di ciascun profeta la funzione della santità è superiore a quella della profezia» (Addas 1989: 101; ma cfr. ancora più sotto). Così Gesù Cristo, secondo Ibn 'Arabî, sigilla la santità (*Fut.*, II, 49), ma è a sua volta sigillato dal sigillo muhammadiano, di cui Ibn 'Arabî si proclama l'interprete e il rappresentante più verace.

A parte queste elucubrazioni assai sottili su cui l'eredità teologica islamica ha lasciato la sua impronta più incisiva, se è lecito parlare di “neplatonismo” di Ibn 'Arabî, dobbiamo guardare innanzi tutto alla questione del rapporto tra l'Uno e il molteplice e, a questo proposito, è importante la dottrina dell'“unicità dell'esistenza” (*wahdat al-wujûd*), trattata particolarmente nell'opera *Fusûs al-Hikam* ovvero *Le perle della saggezza*. Alberto Ventura così descrive tale dottrina:

«La dottrina dell'unicità dell'esistenza non ha mai inteso ridurre semplicisticamente la realtà a un unico principio, né ha mai insegnato che gli oggetti della creazione sono Dio o che quest'ultimo risiede sostanzialmente nelle cose. [...] La questione può essere così posta: le cose sono reali finché le vediamo partecipare di quell'Esistenza che è il principio di tutto, ed irreali nella misura in cui di esse percepiamo unicamente l'esistenza condizionata e transitoria. Il versetto coranico più frequentemente citato a questo proposito è: “Tutte le cose periscono salvo il Suo volto” (*Corano*, XXVIII, 88), laddove questo “Volto” non è altro che la stessa essenza divina, fonte di ogni realtà. Dire che il mondo è illusorio non significa quindi sostenere l'irrealtà in modo assoluto, ma solo relativamente: il mondo e le cose...sono reali in quanto “sede” di un'epifania eterna di Dio (*at-tajallî al-qadîm al-azalî*), ma se prescindiamo da questa epifania, esse sono inesistenti (*ma'dûma*), evanescenti (*bâlika*) e false (*bâtîla*)» (Ventura 1991: XII-XIII).

L'unicità dell'esistenza non sarebbe, dunque, nient'altro che il riconoscimento della inconsistenza ontologica degli esseri creati di fronte a Colui che è esistente per essenza, la sede e la fonte di tutto l'essere e di tutta l'esistenza. Nei *Fusûs al-Hikam*, in effetti, Ibn 'Arabî scrive, con toni senza dubbio riecheggianti motivi platonici, che

«la realtà cosiddetta non-divina, cioè il mondo, si rapporta a Dio come l'ombra alla persona. Il mondo è dunque l'ombra di Dio; è questo propriamente il modo con cui l'Essere (*al-wujûd*) si attribuisce al mondo. [...] Tutto ciò che tu percepisci è l'Essere di Dio nelle essenze possibili permanenti. [...] L'ombra è Dio stesso, poiché Dio è l'Unico (*al-wâhid*) e l'Uno (*al-abad*)...[mentre] il mondo è illusorio (*mutawabham*)» (FH, 100 e 103; *Fus.*, 99 e 102).

Al-Ghazâlî, il più grande teologo dell'Islâm, teorizzatore principe della mistica cosiddetta "ortodossa" (m. 1111), utilizzò lo stesso versetto coranico XXVIII, 88, sopra citato da Ventura, per elaborare un'immagine ontologica analoga: «La sola cosa esistente è il Volto di Dio eccelso. Pertanto, ogni cosa ha due aspetti: l'uno rivolto a se stessa e l'altro rivolto al suo Signore. In relazione al primo, essa è non-esistente, in relazione al secondo è esistente. Dunque, non è esistente se non Dio eccelso e il suo Volto» (*La Nicchia delle Luci* in al-Ghazâlî 1970a: 580). Ed anche Ibn Tufayl (m. 1185), amico di Averroè ma teoreticamente debitore dell'Avicenna "gnostico" o "orientale" (*masbriqiyy*): «Nulla esisteva all'infuori di Lui: ed Egli era l'esistenza, la perfezione, la completezza, la bontà, lo splendore, la potenza, la scienza, ed era Lui e "ogni cosa perisce salvo il suo Volto"» (Ibn Tufayl 1983: 108-109).

Può, dunque, trattarsi di neoplatonismo, ma di un neoplatonismo non tanto, o non solo vincolato ai testi di Platone o di Plotino, quanto, sono persuaso, a un'esegesi esoterica (*ta'wîl*) del Corano. Nei *Fusûs al-Hikam*, Ibn 'Arabî afferma che i "nomi" di Dio (*asmâ Allâhi al-busnâ*, cfr. *Corano*, XXVII, 110 e LIX, 24) raffigurano un'apparenza della molteplicità, laddove Dio è l'Unicità assoluta (*abadiyyah*), «che integra virtualmente la totalità di Lui» (FH, 90; *Fus.*, 91). «L'ipseità è unica, la corporeità è molteplice (*al-huwiyyah wâhidah wa al-jawârih mukhtalifah*)» (FH, 108). Perciò Dio, conoscendo i propri Nomi conosce la sua propria essenza, «in una realtà globale che racchiude tutto l'ordine [divino della realtà]» (*fî kawn jâmi' yabsir al-amra kullahu*, in FH, 49; *Fus.*, 19).

Anche il Corano riunifica i 99 "bei nomi" (*al-asmâ' al-busnâ*) nella totalità dell'essere divino, ma senza esplicitamente alludere a

un'inesistenza della realtà nei confronti dell'Unicità o *tawhîd*; piuttosto insistendo sulla "personalità" di Dio e sulla sua funzione creatrice e ordinatrice. Per esempio:

«Egli è Dio, non v'ha altro dio che Lui, Conoscitore del Visibile e dell'Invisibile, il Clemente, il Misericordioso! Egli è Dio: non v'ha altro dio che Lui, il Re, il Santo, la Pace, il Fedele, il Custode, il Possente, il Soggiogatore, il Grandissimo. Sia gloria a Dio, oltre quel che a Lui associano! Egli è Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, Suoi sono i Nomi Bellissimi, e canta le Sue lodi tutto quel ch'è nei cieli e sulla terra, Egli è il Possente Sapiente!» (Corano, LIX, 22-24).

La posizione di Ibn 'Arabî sembrerebbe dunque giustificabile essenzialmente alla luce del *ta'wîl*, una pratica cara ai filosofi come ai mistici, ma non sempre apprezzata dai dottori musulmani in scienze religiose (*'ulamâ*) (cfr., sulla valenza filosofico-giuridica della questione, Bello 1989). Il *ta'wîl* è in grado di condurre assai lontano dalla lettera del testo sacro, e un rischio di panteismo può risultare in agguato nel pensiero sincretista di Ibn 'Arabî, anche se bisogna badare a non confondere la mistica musulmana col buddhismo o con altre esperienze di spiritualità – orientale e occidentale (come inclina a fare Izutsu 1991).

Secondo A. Knysh,

«il cuore del mistico "si muove", "fluttua" e "si trasforma" persistentemente aderendo ai "movimenti", "fluttuazioni" e "trasformazioni" della Realtà Divina. [...] I molteplici "veli" di Dio non nascondono la sottostante unica Realtà. A causa dell'incessante battito del loro cuore che segue le fluttuazioni delle manifestazioni divine, gli gnostici non si "legano" (*'aql*) a nessuna delle sue fenomenologie volatili e contingenti e dunque attestano la validità delle diverse conflittuali visioni di Dio» (Knysh 1993: 58-59).

Ibn 'Arabî scrive: «Non vi è una sola sostanza (*jawhar fard*) nell'universo intero, superiore e inferiore, che non sia legata a una realtà divina (*haqîqah ilâhiyyah*) e dal punto di vista del Supremo Potente, non vi è alcuna gradazione di eccellenza (*tafâdul*)» (Fut., I, 506). E ancora: «Lodato sia Colui che non è dimostrato che da se stesso e che non sussiste che per la propria essenza immutabile! Non vi è nell'esistenza se non ciò che l'Unità designa (*fa-mâ fî'l-kawn illâ mâ dallat 'alayhi al-abadiyyah*), e non vi è nell'immaginazione se non ciò che la molteplicità designa» (FH, 104; Fus., 105). Dunque, il molteplice è immaginario poiché tutto l'esistente si racchiude in una sola esistenza, quella divina, che coincide senza mediazioni di sorta con tutto l'essere.

L'emiro algerino Abd al-Qâdir, epigono ottocentesco di Ibn 'Arabî, sembra indulgere al panteismo quando si fa portavoce della *wahdat al-wujûd*:

«Sappi che non si danno, da una parte, un'Essenza divina e, dall'altra, essenze proprie delle creature che sarebbero indipendenti, sussistenti grazie a se stesse e alle quali Egli non avrebbe conferito l'essere. Non vi è nient'altro che l'essenza divina. Essa è l'essenza delle creature senza moltiplicarsi né dividersi, e le essenze delle creature sono identiche all'essenza divina. [...] Parlare di "essenze delle creature" è soltanto un modo di esprimere la manifestazione dell'Essere reale allorché Egli si riveste degli statuti presupposti dalle predisposizioni delle creature, ossia dei loro prototipi immutabili quali sono nella scienza divina» (Abd el-Kader 1984: 103).

Le creature risultano nient'altro che declinazioni dei Nomi divini, prototipi ideali che Dio contiene nella sua mente conoscendo se stesso.

Le espressioni di Ibn 'Arabî, sottolineando una qualche omogeneità sostanziale nel cosmo, contrastano, tuttavia, con la gerarchizzazione neoplatonica, teorizzata da *falâsifah* come al-Fârâbî e Avicenna esplicitamente per evitare il rischio del panteismo e per salvaguardare il *tanzih*, la trascendenza assoluta della divinità stabilita dal Corano: «Non v'ha di simile a Lui cosa alcuna» (XLII, 11). «Le tendenze moniste di Avicenna», ha sostenuto A.M. Goichon, «non sfociano nel panteismo poiché le essenze hanno bisogno di una rettificazione venuta dall'esterno per ricevere la loro propria esistenza, realmente distinta da esse» (Goichon 1984: 53). Nonostante tutte le aporie relative al vincolo dell'emanazionismo e alla libertà dell'azione creativa di Dio, le dottrine di al-Fârâbî o di Avicenna miravano, nel costruire la meravigliosa immagine del cosmo gerarchizzato che sarà propria anche di Dante, a fare di Dio la realtà Unica massimamente trascendente, pur mantenendo al mondo della natura tutta la sua concreta realtà. Il cosmo dei neoplatonici come al-Fârâbî e Avicenna è dominato da un "principio di pienezza" che è totalmente diverso dall'"unicità dell'esistenza". Il "principio di pienezza" afferma che tutto il possibile deve essere tratto in esistenza da un Dio che è Necessariamente Esistente e inesaurita potenza creatrice, cosicché da possibile diventi reale, anzi necessario, sia pure di una necessità "relativa ad altro" (Avicenna 1986: 175 ss.).

L'"unicità dell'esistenza", al contrario, afferma bensì che «la contingenza (*budûth*) e la imperfezione (*iftiqâr*) del generato (*muhdath*) – proprio a causa del suo essere in se stesso possibile – dipendono dall'[azione del] generante (*muhdith*)» (FH, 53), ma

aggiunge che «quanto alle nostre proprie essenze (*a'yân*), esse non sono che l'ombra (*zill*) di Dio, nient'altro» (*FH*, 106; *Fus.*, 107).

In questo quadro così peculiarmente esoterico, dove la impostazione classica della filosofia neoplatonica assume una sfumatura tutta particolare, una questione di grande importanza è quella del valore legale della mistica. Questione prettamente islamica, ma senza affrontare la quale il senso dell'opera di Ibn 'Arabî può sfuggire. L'Islâm è, notoriamente, come l'ebraismo, religione positiva, fondata sulla giurisprudenza. Al-Ghazâlî condannava quei mistici che volessero liberarsi dall'ottemperanza degli atti del culto (*La salvezza dalla perdizione*, in al-Ghazâlî 1970a: 128), e sosteneva che l'esteriore serve all'interiore e che non è puro nello spirito chi non è puro nei comportamenti sociali e nell'obbedienza alle regole rituali (p. es., al-Ghazâlî 1970b: 103 ss.).

Ibn 'Arabî ha dedicato moltissime pagine della sua immensa opera *Al-Futûhât al-Makkiyyah* ("Le rivelazioni meccane") alla trattazione di problemi giuridici e ha preso posizione a favore dell'*ijtibâd* sostenendo che «la Legge ha affermato la legittimità del comportamento di colui che fa uno sforzo personale di interpretazione, ma, ai nostri giorni, i *fuqahâ'* hanno condannato questo sforzo» (*Fut.*, I, 392).

È chiaro che Ibn 'Arabî cerchi di collegare in qualche modo la giurisprudenza con la profezia, pur riconoscendo l'autonoma dignità e valenza della Legge. Da una parte, se i profeti sono i "califfi" di Dio, i responsabili dell'ordine politico sono "califfi" dei profeti e debbono giudicare secondo la legislazione loro rivelata. In tal modo, attraverso i profeti, il governo e il giudizio umani si connettono direttamente a Dio:

«Dio ha posto sulla terra sostituti o "califfi" (*khalâ'if*) da Lui designati, cioè gli Inviati (*rusul*). Il califfato oggi è legittimato dagli Inviati e non da Dio, e [i califfi] governano secondo la Legge che l'Inviato ha comunicato loro, senza distaccarsene mai. [...] Il califfo dipendente dall'Inviato è colui che giudica secondo la tradizione (*naql*) tramandatagli dall'[Inviato] – su di lui la preghiera e la pace –, e applica un *ijtibâd* il cui fondamento è stato trasmesso direttamente dall'[Inviato] – su di lui la preghiera e la pace» (*FH*, 162-163).

Dall'altra, siccome la santità è luce e svelamento dei segreti divini, è «eterna» (*lam tanqati'*) e sostituisce, per beneficio di Dio e quasi fosse una «profezia universale» (*nubuwwah 'âmmah*), la profezia legislatrice (*nubuwwah at-tashrî'*), chiusa con l'avvento di Muhammad (*FH*, 134-135).

Scrivete C. Addas

«[Ibn 'Arabî] non trascura l'*isnâd* [la catena dei garanti delle tradizioni profetiche, *n.d.r.*] e rispetta scrupolosamente il *matn* [il vero e proprio "testo" delle tradizioni profetiche, *n.d.r.*]; ma per lui la vera scienza della *badîth* procede dall'insegnamento divino di cui sono gratificati i "santi profeti" (*al-awliyâ al-anbiyâ*). [...] La differenza tra il profeta e il santo, egli precisa, sta nel fatto che col primo la rivelazione porta una legislazione (*al-wahy bi-t'tashrî*), mentre per il santo, la legislazione non è che una conferma dell'autenticità di ciò che trasmette il profeta. In questo modo, il *walî* si conforma alla Legge in virtù di una certezza interiore (*'alâ basîratin*) [invece di "certezza", è a mio avviso meglio tradurre *basîrah* con "visione", *n.d.r.*], e non solamente per imitazione *taqlîd* [termine tecnico con cui si indica in arabo l'adesione incondizionata alle regole di una scuola giuridica, *n.d.r.*]» (Addas 1989: 126).

Coerentemente con la sua formazione musulmana, Ibn 'Arabî esalta poi la funzione del Corano. «La discesa del Corano nel cuore del servo di Dio è la discesa di Dio in lui; Dio, allora, parla al servo dal suo segreto nel segreto di lui (*min sirrihi fî sirrihi*)» (*Fut.*, III, 94). «Il Corano non cessa mai di viaggiare verso il cuore di colui che lo conosce a memoria» (*Kitâb al-Isfâr*, cit. in Addas 1989: 118). Di fatto, per i musulmani il Corano costituisce il perfetto manuale del ben vivere e del ben pensare.

La metafora del viaggio, cui anche trattando del Corano si fa riferimento, è caratteristica della mistica musulmana. Al-Ghazâlî sostiene che «il cuore non appartiene al mondo visibile, ma all'invisibile, ed è venuto in questo mondo come un viaggiatore visita un paese straniero per fini commerciali, ed è in procinto di ritornare alla terra nativa» (al-Ghazâlî 1991: 6-7). La via a Dio è per i mistici musulmani un cammino che implica una singolare geografia spirituale. È il cosiddetto ritorno a Oriente dopo l'esilio occidentale. Molti spirituali della Spagna dei *reyes de tayfas* (Urvoy 1994: 861) e dell'Islâm maghrebino – Ibn Masarra e Ibn 'Arabî e "discepoli" di Ibn 'Arabî come Ibn Sab'în (m. 1270) –, si misero in viaggio, abbandonando le terre d'origine, per vivere a lungo e talvolta morire nel *Mashreq*, in quell'Oriente, appunto, dove i segreti divini sarebbero stati più intimamente penetrati dalla ricerca speculativa e allegorica.

In una delle storie edificanti dell'*isbrâq* o filosofia illuminativistica, teorizzata da Shihâb ad-Dîn Sohrawardî, si narra di due fratelli sepolti ad al-Qayrawân, nel Maghreb o Occidente, nel "pozzo" della materia, e anelanti al Yemen, nel Mashreq, dove sapranno trovare la luce dell'Intelletto Agente (cit. in Baffioni 1991: 298-300). Nell'opuscolo mistico di Avicenna *Hayy Ibn Yaqzân* (omonimo dell'opera di Ibn Tufayl ma piuttosto diverso nell'ordito narrativo), il protagonista, il cui nome significa *vivens*

filius vigilantis, afferma che la sua patria è la Gerusalemme celeste, che la sua professione è di essere sempre in viaggio e di fare il giro dell'universo, mentre il suo invito agli uomini, «dopo aver rivelato l'Oriente vero, è quello di *orientare* il pellegrino mistico verso questo Oriente» (Corbin 1979: 164-175).

Ibn 'Arabî, da parte sua, parla di una vasta Terra di Dio – simbolo dell'unità dell'essere dove il mistico è “chiamato” a Dio e si annulla estaticamente nella sua perfetta e totale Unicità – per visitare la quale egli lasciò, a trentacinque anni, l'Andalusia:

«La servitù [A Dio, *'ubûdiyyah*] è sottomissione totale e pura, conformemente all'essenza stessa della natura del servitore (*dhâtiyyah li'l-'abd*). [...] La realizzano solo coloro che abitano la Vasta Terra di Dio che contiene il transeunte (*budûth*) e l'eterno (*qidam*). È la Terra di Dio: colui che vi dimora ha realizzato la vera servitù nei riguardi di Dio. Costui, Dio lo unisce a sé, poiché ha detto: “O Mieì servi credenti, ecco la Mia Terra è vasta (*Ardî wâsi'ah*): Me solo adorare!” [Corano, XXIX, 56]. [...] È una terra spirituale, intelligibile e non sensibile (*biyya ard ma'nawîyyah ma'qûlah ghayr mabsûsab*)» (*Fut.*, III, 224).

L'itinerario geografico di Ibn 'Arabî lo condusse prima a Hebron, dov'è la tomba di Abramo, poi a Medina, dov'è la tomba di Muhammad, e solo alla fine alla Mecca, alla casa di Dio. Tale itinerario vorrebbe assomigliare al *mi'râj*, all'ascesa in cielo del Profeta Muhammad, suprema aspirazione dell'allontanamento mistico dalle spregevoli cose del mondo, ed è una ricerca di imitazione del Profeta che regge lo stesso itinerario spirituale (Addas 1989: 238).

La *Risâlat al-Anwâr fi-mâ yumnah Sâhib al-Khalwah min al-Asrâr* (“Epistola sulle luci dei segreti concesse a colui che pratica la ritirata [dal mondo materiale]”), composta nel 1205 a Konya, costituisce un singolare documento riepilogativo dell'atteggiamento di Ibn 'Arabî che qui abbiamo voluto brevemente descrivere. Il momento mistico si articola in tre parti: il viaggio verso di Dio; la sosta nella Sua presenza; il ritorno al mondo della realtà.

Ibn 'Arabî sottolinea che condizione dell'uomo è quella del viaggiatore: «sappi che, dopo che Dio ha creato gli esseri umani e li ha fatti sorgere dal nulla, essi non hanno mai smesso di viaggiare. Non hanno alcun luogo dove riposarsi del loro cammino se non il Paradiso o l'Inferno» (*Ris.*, 35).

La via a Dio prevede i principali stadi (*maqâmât*) della mistica classica, come teorizzati, per esempio, da al-Ghazâlî nella sua *Rinascita delle scienze religiose* o *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, con particolare riguardo ai seguenti aspetti (*Ris.*, 38-39):

a) innanzi tutto il rispetto delle regole esteriori del culto, col che Ibn 'Arabî non si discosta da quanto ammoniva al-Ghazâlî;

b) poi, la "ritirata" o *khalwah*, dove si praticano l'"esercizio mistico" (*riyâdah*) e l'"ascesi" (*zuhd*). Il cammino estatico è preparato da atti volontari come il "pentimento" o *tawbah* e, appunto, l'"ascesi" o *zuhd*; e da atti non volontari come l'"apertura" del cuore alla luce divina, il *fath*, o *sharb* (secondo il Corano, XXXIX, 22 o VI, 125), e la *jadhbab* o "rapimento estatico".

c) quindi la "confidenza in Dio" o *tawakkul* e il *dhikr* o "rimembranza del nome di Dio", la cui continua giaculatoria è uno dei metodi più consigliati – anche da al-Ghazâlî – per prepararsi a raggiungere Dio (cfr. Gardet-Anawati 1960). Lo stadio del *dhikr* consente di passare dalla percezione sensoriale a quella immaginativa, «dove saranno "rivelati" i significati astratti liberi da ogni materialità» (*Ris.*, 42).

Gli stadi mistici (*maqâmât*) preparano dunque alla acquisizione della conoscenza, che è "rivelazione" o "svelamento" (*kashf*) da parte di Dio dei segreti del mondo superiore e inferiore (*Ris.*, 46 ss.). La conoscenza non è, in prima istanza, una conquista dell'intelletto, ma una "prova", grazie alla quale Dio "dispiega" i vari "gradi" del Regno (*Ris.*, 44), da quello animale e minerale a quello celeste, dove dominano le facoltà speculative. La disciplina spirituale prepara a quella luce che, come dice lo stesso al-Ghazâlî, «Dio proietta nel petto» del credente (*La salvezza dalla perdizione* in al-Ghazâlî 1970a: 85). Ibn 'Arabî parla di «infusione del mistero divino nel dominio della sua Cura d'Amore» (*Ris.*, 47).

A ogni stadio in cui si avanza, Dio aumenta le luci e gli svelamenti. Se il mistico è capace di perfezionarsi continuamente, arriva al livello del Calamo creatore (cfr. *Corano*, XCVI, 4; LXVIII, 1), «la mano destra della verità», come lo definisce Ibn 'Arabî (*Ris.*, 51), là dove ci si sradica dalla propria individualità. La presenza di Dio significa, infatti, attingere l'essenza della realtà, annullando l'intenzione personale (*Ris.*, 63). Ciò consiste nella contemplazione perpetua dei Nomi onde penetrare in quei recessi del (Dio) Nascosto (*bâtin*) che implicano l'Unità dell'essenza di tutte le cose. Si rende qui operante la dottrina della *wahdat al-wujûd*: «certo, non vi è nulla d'altro in esistenza che Dio Altissimo, i suoi attributi e le sue azioni; tutto è Lui, da Lui e per Lui» (*Ris.*, 33); «e tu vedrai direttamente la condotta conveniente (*adab*) per entrare nella presenza divina, [...] e la contemplazione perpetua dei differenti aspetti dei Nomi divini (*al-asmâ' al-ilâhiyyah*), il "Manifesto" e il "Nascosto", e la perfezione di cui si può prendere coscienza. Poiché tutto ciò che esce dall'aspetto del

Manifesto entra in quello del Nascosto. L'essenza è una; nulla ne va perduto» (*Ris.*, 45).

L'annullamento dell'essere individuale di fronte a Dio è il *fanâ'*, il momento dell'estasi, il momento «cui chiunque aspira per fondersi nell'[Unico] Reale per mezzo dell'obliterazione dei mondi» (*Ris.*, 36). Chi arriva a questo stadio è un "annientato" (*mustablik*) e coloro che hanno raggiunto il livello più alto sono i profeti, essi stessi santi, ma di un grado superiori ai santi per la facoltà profetica (*Ris.*, 56). L'ascensione dei profeti si realizza, infatti, per mezzo della luce fondamentale stessa, mentre quella dei santi avviene per effusione provvidenziale, in qualche modo secondaria e derivata. I profeti, inoltre, sono tutti eredi della «luce di Muhammad», quella realtà archetipa originaria da cui *découlent* le strutture illuminativistiche e arcangeliche.

I migliori, Iddio li "rinvia indietro": sono i *murdadûn*, e di essi si distinguono due tipi. Gli gnostici o mistici contemplativi (*'ârifûn*), «coloro i quali discendono in se stessi soli», e i reggitori giuridico-politici della Comunità (*'âlimûn*), «rinviati alla Creazione col linguaggio del capo e della guida» (*Ris.*, 53). Nell'un caso e nell'altro, il ritorno verso il mondo deve implicare il superamento dello stadio dell'apparenza (*Ris.*, 63), poiché il *murdad* ha potuto cogliere i sensi segreti e nascosti e dunque non ha più bisogno di arrestarsi a una superficie letterale.

Il rifiuto della letteralità – e quindi la preminenza del *ta'wîl* – sembra costituire il punto qualificante dell'atteggiamento del mistico, ma si noti che i saggi (*'âlimûn*) che sono "tornati" nel mondo, hanno pure responsabilità pratiche. In effetti, nella tradizione della filosofia, o meglio del pensiero islamico *tout court*, l'aspetto intellettuale e quello pratico si fondono strettamente costituendo i due rovesci di una medesima medaglia. Nell'Islâm spesso accade che la teologia ritagli il proprio spazio nella giurisprudenza (cfr. Bausani 1980: 13).

Lungi dall'affrettare conclusioni, che solo un'esegesi più dettagliata degli scritti di Ibn 'Arabî potrebbe consentire, sia qui sufficiente il suggerimento che l'itinerario a Dio del pensatore andaluso tiene conto di diversi piani – mistico, giuridico-legale, filosofico – che si stratificano in una scrittura di rara complessità, che talvolta può risultare addirittura sfuggente.

Anche l'itinerario di Bonaventura appare altrettanto complesso; ma tra il cardinale francescano e il *sûfi* andaluso è da notare un rovesciamento di prospettiva. Se è vero che «la tradizione storiografica ha insistito molto, forse troppo, sugli aspetti che collocano l'*Itinerarium* [bonaventuriano] nello sviluppo della mistica occi-

dentale, con il rischio di [...perdere] uno dei tratti più caratteristici dell'*Itinerarium*, quello di essere opera di un maestro universitario che, collocandosi volutamente al di fuori dei generi letterari affermati nell'ambiente della scuola, non rinuncia però ad affrontare i temi che gli paiono essenziali nelle discussioni "scolastiche" del suo tempo» (Parodi in Bonaventura 1994: 7) – se ciò è vero, pare anche verosimile che «Ibn 'Arabî fu un filosofo di salda dottrina, fondatore di una scuola (*mu'assis madrasah*), che però neglesse i metodi speculativi, analitici e sistematici, preferendo loro metodi fondati sull'emotività, sul simbolo e sull'allusione e facenti perno sull'immaginazione» (Afifi in *FH*, 9).

È questo uno dei segni della divaricazione tra mondo cristiano latino e mondo arabo islamico che si verifica nel XIII secolo? Una risposta univoca potrebbe risultare fuorviante, ma certo una risposta affermativa consentirebbe un più pacato e obiettivo sforzo di confronto comparativo, soprattutto in ambito filosofico.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni delle opere citate di Ibn 'Arabî:

FH = *Fusûs al-Hikam*, ed. Abû'l-'Alâ 'Afifi, Beirut, s.d.

Fus. = *La Sagesse des Prophètes (Fusûs al-Hikam)*, trad. ridotta di T. Burckhardt, Paris 1951.

Fut. = *Futûbât al-Makkiyyah*, a cura di O. Yahyâ, Cairo 1972-1985, 9 voll.

Ris. = *Risâlat al-Anwâr fî-mâ yumnah Sâhib al-Khalwâb min al-Asrâr*, ovvero *Voyage vers le Maître de la Puissance*, trad. C. Derblum, Paris 1987.

Fonti secondarie:

ABD EL-KADER (1984), *Il libro delle soste*, a cura di M. Chodkiewicz, Milano.

AFIFI, A.A. (1964), *The Mystical Philosophy of Muhy ad-Dîn Ibn 'Arabî*, London.

ADDAS, C. (1989), *Ibn 'Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris.

– (1994), *Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî*, in S.K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 2 voll., II, pp. 909-933.

- ANAWATI, G. E GARDET, L. (1960), *Mistica Islamica*, Torino.
- AVICENNA (1986), *Le Livre des Sciences (Dānīsh-Nāma)*, trad. di M. Achena e H. Massé, Paris.
- BAFFIONI, C. (1991), *Storia della filosofia islamica*, Milano.
- BAUSANI, A. (1980), *L'Islam*, Milano.
- BELLO, I.A. (1989), *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*, Leiden.
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (1994), *Itinerario della mente verso Dio*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Milano.
- CHODKIEWICZ, M. (1986), *Le Sceau des Saints. Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris.
- Il Corano* (1988), trad. e commento di A. Bausani, Milano.
- CORBIN, H. (1977), *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris.
 – (1979), *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Paris.
 – (1989), *Storia della filosofia islamica*, Milano.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1985), *Historia del Pensamiento in al-Andalus*, Sevilla, 2 voll.
- AL-GHAZĀLĪ, ABŪ HĀMĪD (1970a), *Scritti scelti*, a cura di L. Vecchia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino.
 – (1970b), *Kitāb al-Arba'în fī Usūl ad-Dīn*, a cura di M.M. Abū'l- 'Alā, Cairo.
 – (1991), *The Alchemy of Happiness*, trad. di C. Field, rivista da E. Daniel, Armonk (N.Y.) e London.
- GOICHON, A.M. (1984), *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe Médiévale*, Paris.
- IBN TUFAYL (1983), *L'Epistola di Hayy Ibn Yaqzān*, a cura di P. Carusi, Milano.
- IZUTSU T. (1991), *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Genova.
- KNYSH, A. (1993), *Orthodoxy and Heresy in Medieval Islam*, in "The Muslim World", LXXXI, 1, pp. 48-67.
- MOLÉ, M. (1992), *I mistici musulmani*, Milano.
- URVOY, D. (1978), *Le Monde des Ulémas Andalous du V/XI au VIII/XIII Siècle*, Geneve.
 – (1994), *The Ulamā of al-Andalus*, in S.K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 2 voll., II, pp. 849- 877.
 – (1981), *L'esoterismo islamico*, Roma.
- VENTURA, A. (1991), *Introduzione a Izutsu 1991*.

MASSIMO CAMPANINI