

L'Islam e la convivenza con le tradizioni religiose: la dottrina di Ibn al-'Arabī sulla diversità religiosa*

di GIANLUIGI PASQUALE OFM CAP.

I. Premessa metodologica

La tolleranza tra le diverse confessioni religiose – e con l'Islām in particolare –, nonché le teorizzazioni che sono state fatte all'interno di tali confessioni dei rapporti che tra di esse possono intercorrere, sono evidentemente argomenti di primaria importanza per l'Occidente di oggi, angosciato dal terrorismo e dal fondamentalismo di matrice islamica. Il clima minaccioso che si respira da entrambe le parti, con toni da crociata sul versante cristiano e da guerra santa da quello musulmano, non deve però far dimenticare che la realtà dei fatti è molto più complessa e, per fortuna, molto più incoraggiante. L'Islām cui qui si farà riferimento è certo un Islām particolare, quello sapienziale del Sufismo: ma sarebbe profondamente sbagliato limitare ad un ambito così intellettualmente raffinato e spiritualmente esclusivo la concreta applicazione dello spirito di tolleranza e della riflessione sulla multiconfessionalità. Anche l'Islām «ufficiale», ossia praticato dalle sterminate masse arabe (e non) nel corso dei secoli, ha infatti conosciuto, e ancora conosce, esempi di tolleranza religiosa di cui non sarebbe facile trovare il corrispondente lungo molti e molti secoli di storia europea. Si può anzi dire, senza timore di smentite, che l'Europa ha potuto conoscere una vera tolleranza in questo senso solo a prezzo di disfarsi interamente della propria struttura metafisico-religiosa, entrando nella laicità moderna e contemporanea, laddove, tanto per fare un esempio, è noto come alcune alte cariche dell'amministrazione califfale islamica fossero esclusiva prerogativa di Ebrei o di Cristiani¹. Allo stesso tempo, sarebbe eccessivo leggere la storia dell'Islām «ufficiale» esclusivamente in termini di tolleranza: vi furono piuttosto dei corsi e ricorsi storici a seconda dei cambi di potere occorsi nei vari Stati musulmani, e, tenendo conto che il richiamo a una perduta purezza primordiale della religione islamica veniva spesso usato come copertura ideologica per giustificare mutamenti spesso cruenti di dinastia o regime politico, è facile immaginare come, qualora ciò avvenisse, si potesse assistere all'instaurarsi di un'attitudine molto meno tollerante verso Ebrei, Cristiani o individui appartenenti ad altre fedi religiose. È un fatto, però, che mai l'Islām conobbe persecuzioni o olocausti di massa come quelli subito dagli Albigesi nel Medioevo, o guerre religiose come quelle che dilaniarono l'Europa moderna. Anche nei periodi di maggior durezza verso i non correligionari, pare che la società islamica abbia sempre incanalato il rapporto verso i non musulmani nell'ambito della legalità modellata sulla *šarī'a*, la Legge

*Nota per il lettore sulla traslitterazione dei termini arabi. In questo articolo si è seguita la traslitterazione in uso presso gli studiosi di arabistica. In particolare, il lettore italiano deve tener presente che:

1. In arabo esistono tre vocali, a, i e u, che si pronunciano come in italiano;
2. Il suono *h* presenta tre varianti: *h* muto (grosso modo pronunciata come nell'italiano «io ho»); *h* aspirato (come in *hotel*), rappresentato qui con *h*; e *h* gutturale, corrispondente a un suono *rr* molto pronunciato, che si rende qui con *ġ*;
3. Il suono *c* presenta tre varianti: *c* duro come in *cane*, qui reso con *k*; *ch* aspirato, come la *chi* greca, qui reso con *kh*; e il suono *q*, che si pronuncia in modo fortemente gutturale;
4. Il suono *th* si pronuncia come in inglese;
5. Il suono *dh* si pronuncia grosso modo come una *z* dentale;
6. *T* e *d* si pronunciano normalmente, oppure con una forte inflessione dentale, quasi fossero raddoppiate: in questo caso sono qui rappresentate con *ṭ* e *ḍ*;
7. La lettera *ayn*, rappresentata con «'», segna una pronuncia gutturale molto marcata della vocale alla quale è anteposta;
8. Il suono *s* è sempre sibilante, come in *sapere*;
9. La lettera *sad*, qui resa con *ṣ*, si pronuncia rafforzando particolarmente la sibilazione;
10. Il suono *sc* di *sciogliere* è reso con *š*;
11. *J* si pronuncia sempre *g* dolce, come in *gelato*.

¹ Il riferimento è alla carica di *vizir*, o sovrintendente alla finanze, quasi sempre un Ebreo, laddove ai Cristiani, specie di origine slava, era demandata la sicurezza del Palazzo e del Sovrano.

rivelata, pur nell'oscillazione tra restrizione e tolleranza che si verificò nel corso dei secoli. Almeno fino al XX secolo, l'unico esempio di questo tipo è il genocidio degli Armeni attuato dai Turchi ai primi del '900, dove però il movente religioso non sembra essere stato determinante. Il fatto stesso, quindi, che delle norme circa il trattamento dei non musulmani si trovino già nel Qu'ran – pur con l'inevitabile ambiguità che ne consegue, dovuta alla possibilità di interpretare diversamente il Testo sacro – ha evitato che Cristiani o Ebrei fossero oggetto di persecuzioni su larga scala, e in generale che l'intolleranza religiosa, quando avvenne, prendesse la via della violenza di massa.

Per quanto riguarda il Sufismo, anche qui è bene evitare di distorcere il messaggio sufico, per definizione universalistico, in una tolleranza per così dire *a priori*, dal sapore New Age, o quale è comunque propria dell'Occidentale che abita un mondo post-religioso, e *per questo* tollerante. Vi sono infatti posizioni come quella di Ibn al-'Arabī, la cui analisi costituirà lo scopo del presente lavoro, ma anche posizioni più rigide, come quella di al-Ġazālī². In ogni caso, comunque, mai un santo sufi andrà contro la *ṣarī'a*: pertanto, anche se l'interpretazione di quest'ultima risulterà estremamente «elastica» agli occhi del lettore occidentale – non meno, beninteso, che a quelli del lettore musulmano –, vi sarà sempre un limite, un *minimum* semantico di fronte al quale anche l'universalismo sufico si deve inchinare, non proseguendo più oltre nella sua interpretazione del Testo sacro – la quale spesso ne stravolge la lettera, invocando l'esistenza di significati esoterici del Qu'ran –. Nell'Islām, un'ermeneutica infinita è impossibile, perché sarebbe come dire che il disegno divino, quale si manifesta nella Creazione, è infinito anch'esso, laddove ogni forma di manifestazione del Principio, per quanto indeterminata, non è mai infinita, ossia in pari con la natura metafisica del Principio stesso, ma ne è sempre limitata in quanto è il suo altro.

In questo lavoro ci si concentrerà sulla dottrina della diversità tra le fedi religiose quale è stata elaborata da Ibn al-'Arabī, in quanto esempio supremo dell'intellettualità sufica e maestro che ha esercitato nel mondo intellettuale islamico un'influenza non comparabile a quella di nessun'altro³. Il lettore occidentale potrà trovare già questa definizione troppo povera, il concetto di tolleranza apparentemente essendo più ricco ed importante di quello della semplice diversità religiosa, e in un certo senso ha ragione. Si potrebbe dire che l'elaborazione dottrinale ibnarabiana è qualcosa di più e qualcosa di meno rispetto alla moderna idea occidentale di tolleranza. Perché sia qualcosa di meno, lo si è appena detto: teorizzare la semplice diversità tra tradizioni religiose non è ancora giungere ad una trattazione per la quale debba esistere un ideale di reciproca tolleranza tra esse. Ma Ibn al-'Arabī fonda questa diversità, o pluralità, religiosa sulla stessa molteplicità originaria del creato, veicolo essenziale sia per l'automanifestazione di Dio che per la Sua «comprensione», sì che in questo senso tale pluralità giunge a possedere una dignità ed un avallo metafisici – una *necessità*, in sostanza – che la nostra idea di tolleranza di contemporanei non solo non potrà mai possedere, ma che è costretta a rifiutare in nome di quella laicità, la quale soltanto la garantisce. La teorizzazione ibnarabiana, in questo senso, giunge allora a superare l'idea stessa di tolleranza, radicando la pluralità religiosa nella stessa Molteplicità insita nell'Esistenza divina, e giunge per ciò stesso in un sol balzo anche ad affermare il comandamento dell'amore – o meglio, in termini islamici, il concetto di *rahmīa*, la «divina Misericordia» –, che nell'affermazione della Molteplicità come l'essenza stessa di tale Misericordia trova insieme la sua ragion d'essere e la sua espressione più alta.

Nella prima parte dello studio si delinearanno schematicamente alcune linee guida essenziali su cosa sia il Sufismo, cui Ibn al-'Arabī appartenne, e sulla sua dottrina; nella seconda, si analizzerà più in dettaglio la dottrina ibnarabiana della diversità religiosa e le sue conseguenze nei termini etici che interessano la problematica della multiconfessionalità.

² Di ABŪ ḤAMID AL-ĠAZĀLĪ si cfr. l'opera *Fayṣal al-Tafrīqā*; ed. critica di S.A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, Oxford University Press, Oxford 2002.

³ Sull'influenza delle dottrine di Ibn al-'Arabī cfr. M. CHODKIEWICZ, «The Diffusion of Ibn 'Arabī's Doctrine», *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 9 (1991) pp. 36-57.

II. Lineamenti di dottrina ibnarabiana. Il viaggio iniziatico del *mi'rāj* e l'Uomo Universale (*insān kāmil*)

1. Il Sufismo

Il Sufismo può essere definito come la corrente esoterica e sapienziale dell'Islām⁴. Lungi dall'avere un carattere meramente speculativo, esso è essenzialmente una pratica, la ricerca dell'unione con la Divinità (*tawhīd*) attraverso l'estinzione (*fanā'*: un concetto abbastanza assimilabile al *nirvana*, a noi più familiare) della creatura. La quale si riconosce nel suo stadio di totale nullità, appartenendo l'Esistenza a Dio soltanto, così come recita il principio metafisico fondamentale dell'Islām: *la ilāha illa-Llāh* («Non c'è divinità fuorché Dio»)⁵. Questo principio, come affermazione di un monoteismo assoluto, è il perno dell'Islām, cioè dell'insieme delle pratiche 'esteriori', rivolte a tutti, bastevoli ad assicurare la salvezza, ciò che prende il nome di *šarī'a*, «Legge», o anche di «scorza» (*al-Qiṣr*). Ma è anche, in qualità di dottrina dell'Unicità dell'Esistenza, l'essenza della *tarīqa*, del «sentiero», cioè della via che conduce appunto il discepolo (*murīd*), se ne è capace, al riconoscimento della sua vacuità essenziale dinanzi a Dio: questo è il «nocciolo» (*al-Lobb*), cioè il Sufismo⁶. Dio stesso possiede, tra i Suoi 99, i due Nomi «l'Esteriore» (*az-Zāhir*) e «l'Interiore» (*al-Bāṭin*)⁷.

Ma la pratica della gnosi non conduce solo alla negatività pura dell'annientamento dinanzi all'Unico Esistente: in quanto estinta, la creatura entra finalmente nella sua vera dimensione, vale a dire in Dio. Poiché è annientata, in realtà ciò che «appare» a questo punto non è che quanto di Dio corrisponde ad essa, cioè ciò che essa è da sempre⁸. La dottrina dell'Unicità dell'Esistenza (*wahdat al-wujūd*), così, se da un lato esclude nel modo più totale il panteismo, dall'altro esclude con altrettanta forza un puro monismo, configurandosi piuttosto come dottrina dell'Unità Molteplice, ma rigorosamente in Dio⁹. La ricompensa dell'estinzione consiste quindi nella legittima «sostituzione» (ma ogni processualità è qui illusoria, giacché si è «recuperato» ciò che, in quanto *in Deo*, la creatura da sempre ed essenzialmente è) degli attributi divini a quelli umani¹⁰; è quest'aspetto a scatenare le puntuali reazioni dei dottori della Legge (*'ulamā*), che vedono nel

⁴ Per una prima introduzione al Sufismo si veda G. SERRA, «Introduzione bibliografica allo studio della mistica islamica», *Studia Patavina* 39 (1986) pp. 311-317. La bibliografia lì riportata può integrarsi con alcuni studi ormai divenuti dei classici, quali il testo di A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, forse la migliore introduzione in assoluto al Sufismo anche per un pubblico di non specialisti. Imprescindibile è anche il breve ma denso testo di R. GUÉNON, *Studi sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano 1993. Benché focalizzati sulla figura di Ibn al-'Arabī, i testi di Michel Chodkiewicz forniscono una panoramica senza pari sugli aspetti più propriamente metafisici del Sufismo: si vedano M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Gallimard, Paris 1986; ID., *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Seuil, Paris 1992. Benché scritto in uno stile irto di terminologie tecniche, e spesso di difficile comprensione nelle sue formulazioni, il volume di T. BURCKHARDT, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma 1987, resta un'esposizione completa e rigorosa. Infine citerei lo studioso Seyyed Hossein Nasr, di cui sono disponibili in italiano due testi divulgativi ma assolutamente completi come S.H. NASR, *Il Sufismo*, Rusconi, Milano 1989²; ID., *Ideali e realtà dell'Islam*, Rusconi, Milano 1989. Non va neppure dimenticata la raccolta *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V. VACCA, TEA, Torino 1988.

⁵ Si veda il commento alla frase citata nel testo, che è la prima parte della *šahada*, o attestazione di fede del musulmano, in F. SCHOUN, *Comprendere l'Islam*, Studio Editoriale, Milano 1989, pp. 16-18.

⁶ Cfr. R. GUÉNON, *Studi sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, capp. I e II; S.H. NASR, *Il Sufismo*, pp. 16-22.

⁷ R. GUÉNON, *Studi sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, pp. 36-37; S.H. NASR, *Il Sufismo*, p. 16.

⁸ Cfr. IBN 'ARABI, *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, trad. M. Valsan, Sindbad, Paris 1984, pp. 27-28: «La Réalité Divine Essentielle (*al-Haqīqatu-l-ilāhiyya*) est trop élevée pour être contemplée par l'«œil» qui doit contempler, tant que subsiste une trace de la condition de créature dans l'«œil» du contemplant. Mais lorsque «s'éteint ce qui n'a pas été» – et qui est (par nature) périssant – «et reste ce qui n'a jamais cessé d'être» – ce qui est (par nature) permanent – alors se lève le Soleil de la preuve décisive pour la Vision par soi (*al-'Iyan*)».

⁹ Questo punto verrà chiarito *ad abundantiam* in tutto il prosieguo dell'articolo. Cfr. anche M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 63.

¹⁰ Cfr. ŠAYKH MUHAMMAD 'UTHMĀN 'ABDUHU-L-BURHANI, *L'itinerario verso Allah e l'itinerario in Allah*, Il Basilisco, Roma 1988, p. 15: «La cosa più grande a cui [i Santi] aspirano è di realizzare i Nomi bellissimi di Allah, di ottenere da Lui che i loro attributi umani vengano sostituiti dagli attributi divini».

Sufismo un'eresia panteistica o l'identificazione blasfema della creatura (*al-khalq*) col Creatore (*al-Haqq*).¹¹

Su questa base si fonda la santità sufica. Il santo sufi non ha solo le caratteristiche morali proprie dei santi cristiani: egli è anzitutto un maestro (*šaykh*, da cui il nostro «sceicco»), e questo significa che la sua funzione è soprattutto iniziatica¹². Il termine *walī* («amico», «compagno»), che lo designa, è «un nom partagé», per usare l'espressione coniata da Michel Chodkiewicz, perché Dio stesso nel Corano è designato con questo Nome¹³. L'«amicizia» (*walāya*) è appunto il perfetto annientamento che contraddistingue il *walī*, perché ad esso si accompagna la perfetta «sostituzione» degli attributi divini a quelli umani, come testimonia questo *ḥadīth qudsī*: «Il Mio servo non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie [=inerenti alla *ṭarīqa*], finché Io lo amo; e quando lo amo, Io sono l'udito col quale ode, la vista con la quale vede, la mano con la quale afferra e il piede con cui cammina». Il che, tra l'altro, rimarca una volta di più come non sia il santo ad agire, ad esempio nei miracoli, ma Dio, secondo quanto affermato nel Qu'ran: «Non sei stato tu a tirare quando hai tirato, ha tirato Allah» (8:17).

2. Lo *šaykh Muḥyī-d-Dīn Ibn al-'Arabī*

L'autore che qui presentiamo è considerato il *doctor maximus* del Sufismo. Nato a Murcia nel 1165, Muḥammad Ibn al-'Arabī¹⁴ è più conosciuto sotto gli appellativi di *al-Šaykh al-akbar* (traduzione letterale di *doctor maximus*) e di *Muḥyī-d-Dīn* («vivificatore della tradizione»). Fu autore di 837 trattati (tali almeno quelli sinora noti ed attribuibili a lui con certezza), la cui lunghezza varia da una sola pagina alle 15.000 della sua opera più famosa, *al-Futūḥāt al-makkiyya* («Le illuminazioni della Mecca»)¹⁵. Visse viaggiando attraverso l'intero mondo musulmano,

¹¹ Il Santo, al contrario, essendo *imitator prophetae*, è insieme raccolto nel Centro immoto della *Ḥaqīqa* («Realtà Assoluta»), dal Nome divino *al-Haqq* e disperso nell'incessante fluire del molteplice fenomenico, fluente con esso eppure suo signore perché separato da esso. La pienezza del senso, quindi, non risiede in un Dio, o in un mondo, puramente separato – dico anche “in un mondo”, perché, come puro nulla privo di un'esistenza autonoma, esso rimanda costantemente a Dio –, ma nel segreto dell'incontro con Dio, luogo dove gli opposti (Dio e creatura) convergono (*in*) ma non si amalgamano nell'indifferenza, mantenendo ciascuno la distinzione che gli è propria (*contro*). L'estinzione non è, pertanto, un puro annullamento, perché questo sì, predicando la verità come indistinzione, ricadrebbe nel panteismo. Come afferma A. BAUSANI, «Introduzione» a JALAL AL DIN RŪMĪ, *Poesie mistiche*, Rizzoli, Milano 1994⁵, p. 34: «La fine dell'uomo non è [...] immergersi nel gran mare dell'Essere, bensì risorgere in eterna compagnia col supremo Maestro/Amato/Signore. Solo così la Morte, come tutte le cose della natura, diventa [...] non Madre universale, bensì Sorella, come già per Francesco d'Assisi». Proprio la presenza di figure come i Profeti e i Santi, mediatori e simboli viventi dell'incontro, impedisce il panteismo, e d'interpretare in questo modo l'esperienza spirituale sufica (cfr. *ibid.*, p. 22). Grazie all'*imitatio prophetae* che caratterizza l'evoluzione spirituale del Santo, come il Profeta fonda un'intera comunità religiosa, così il Santo fonda una confraternita o *ṭarīqa*; la fedeltà al Santo-Maestro è così, invece che la blasfema “divinizzazione” che ci si aspetterebbe, l'unico modo per ribadire la verità del rapporto con Dio come in-contro e negare il panteismo o il monismo assoluto. Per mantenere il paragone francescano introdotto da Bausani, come Rūmī venera il suo maestro, così San Bonaventura venera San Francesco; la necessità dell'estinzione per modalità successive (nel *walī*, a sua volta estinto nel Profeta; San Francesco è per eccellenza l'“estinto” in Cristo) garantisce la conservazione del *medium* e della verità dell'incontro dal divenire una verità intesa come univocità totale, la quale perciò stesso si rovescerebbe in un'assoluta equivocità di ogni cosa. Sul Santo-Maestro cfr. *ibid.*, pp. 21-22.

¹² A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, p. 204; sulla santità cfr. in generale le pagg. 199-203. Cfr. anche M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, cap. I.

¹³ Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, cap. I.

¹⁴ Per ogni riferimento biografico su Ibn al-'Arabī è obbligatorio il rinvio all'opera di C. ADDAS, *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris 1989, che qui si utilizzerà ampiamente. Sulla dottrina ibnarabiana, oltre ai già citati saggi di M. CHODKIEWICZ (vedi la nota 6), si debbono vedere i lavori di William Chittick: cfr. W.C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, New York 1989; ID., *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, State University of New York Press, New York 1998; e, infine, ID., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, New York 1994, che naturalmente è centrale per l'argomento che stiamo trattando.

¹⁵ In realtà, anche se è ormai invalso l'uso del termine «illuminazioni», una migliore traduzione del termine *futūḥāt* sarebbe la sua resa letterale con «aperture»: la sura *al-Fatiḥa*, che è la prima del Qu'ran, è appunto «La Aprente». Del sommo testo ibnarabiano esiste una traduzione bilingue, in francese e inglese, di passi scelti: cfr. IBN ARABĪ, *Les illuminations de La Mecque /The Meccan illuminations*, Rothko Chapel-Sinbad, Houston (TX)-Paris 1988, di cui oggi

finendo per stabilirsi a Damasco, dove morì nel 1240. La sua influenza nel Sufismo è enorme: a lui si ispirò la generazione dei santi-poeti persiani più noti in Occidente, come Rûmî e Farîd ad-Dîn 'Attâr, ma tracce del suo insegnamento si possono trovare dal Marocco alla Siria, lungo un arco temporale che lambisce i nostri giorni. Citeremo, inoltre, brani da un suo discepolo vissuto nel XIX secolo, l'emiro 'Abd al-Qādir al-Jazā'irî, generalmente noto come eroe della guerra di resistenza condotta dagli algerini contro la colonizzazione francese, ma in realtà personalità spirituale di primissimo piano¹⁶.

In contrasto con l'apofaticità caratteristica degli gnostici, l'essenza della dottrina di Ibn al-'Arabî può essere sintetizzata nel legame tra i concetti di Uomo Perfetto, teofanicità del creato e *mi'rāj* («viaggio»: cfr. il paragrafo successivo). Egli afferma: «I santi (*awliyā'*) marciano sui passi dei profeti»¹⁷. Il Sufismo distingue tre forme generali di spiritualità, due inerenti alla profezia e una alla santità. Un profeta può essere un *rasūl* («inviato») oppure un *nabî*. Nel primo caso, egli è portatore di una rivelazione per tutti gli esseri, anche quelli inanimati. La venuta di un *rasūl*, pur nel solco della continuità della tradizione dall'inizio alla fine del mondo, modifica gli equilibri nei piani dell'essere, così come ogni messaggio rivelato è un'individuazione della verità assoluta che ne racchiude ogni aspetto. L'Islām, come detto, riconosce 124.000 Profeti, tra cui 27 Inviati o Messaggeri (*rasūl*), cioè iniziatori di nuove tradizioni spirituali-religiose, da Adamo al Profeta Muḥammad, il quale chiude per questa età cosmica il ciclo della profezia. Un *nabî* è, invece, un profeta sceso a restaurare l'autorità vacillante di una tradizione. Ad esempio, Abramo è un *rasūl*, Giacobbe un *nabî*. Infine, al terzo gradino di questa gerarchia spirituale troviamo i santi¹⁸.

Ora, ogni profeta è sempre anche un santo¹⁹, ma la sua santità è come occultata dallo svolgimento della sua funzione profetica. Questo è particolarmente vero per il Profeta Muḥammad, mentre, invece, i profeti precedenti possono essere conosciuti più facilmente sotto l'aspetto della

esiste una versione ridotta che presenta solo i testi francesi: cfr. IBN ARABÎ, *Les illuminations de la Mecque*, Anthologie présentée par M. Chodkiewicz, Albin Michel, Paris 1997.

¹⁶ Sulla vita di 'Abd al-Qādir al-Jazā'irî cfr. la fondamentale «Introduzione» di M. CHODKIEWICZ a ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, Points, Paris 1982, pp. 15-39, nella quale si specifica il rapporto che lega questo santo a Ibn al-'Arabî, vissuto sei secoli prima. Non può non stupire il lettore occidentale il costante ricorso, presente nel Sufismo, al mondo del fantastico e del «soprannaturale», e certamente uno dei casi esemplari è proprio il rapporto che intercorre tra le diverse generazioni di Sufi, distanti anche secoli tra di loro, con forme di comunicazione quali sogni, visioni e così via. Di fronte a tali perplessità, non resta che la testimonianza degli autori interessati, i quali, per loro diretta ammissione, insistono sul fatto che la conoscenza acquisita dai Sufi appartenga precisamente a tale ordine «soprannaturale», ed anzi, proprio in ciò essi vi vedono la garanzia della sua assoluta veridicità. Così, ad esempio, la loro frequentazione di altri santi o profeti è diretta e puramente spirituale (cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 30), ed è sempre così che essi traggono le proprie conoscenze. Il che non significa che non frequentino anche i dottori della Legge o i *milieus* letterari del loro tempo: per quanto riguarda Ibn al-'Arabî, cfr., ad esempio, C. ADDAS, *Ibn 'Arabî*, cap. IV. Il rapporto tra i Sufi con la filosofia, la *falsafa*, così come con ogni conoscenza puramente umana è generalmente di sfiducia: cfr., a titolo di esempio tra gli altri, W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds* (vedi la nota 14), p. 8, per alcune interessanti riferimenti testuali. Tuttavia, proprio per quanto riguarda Ibn al-'Arabî si può notare un'interessante eccezione. La dottrina ibnarabiana è una dottrina che predica l'universalità, ma non disgiungendola mai dalla ricerca di un equilibrio ugualmente universale, come apparirà chiaramente nella parte III, cui si rimanda sul tema. Pertanto anche la filosofia deve possedere in realtà un ruolo positivo, e comunque più complesso di quanto la sua usuale condanna ad opera di ambienti 'mistici' non faccia apparire. Sul rapporto tra Ibn al-'Arabî e la filosofia cfr. D. GRIL, *Sagesse humaine et sagesse divine selon Ibn 'Arabî* [testo comunicatomi dall'autore] Infine, una curiosità: come vedremo nella II parte, Ibn al-'Arabî tributa un particolare rispetto ad alcuni filosofi. Tra di loro vi è Platone, verso il quale lo Ṣaykh dimostra grandissimo rispetto, al punto da chiamarlo «il divino Platone» (*Aflatūn al-ilāhī*); ma anche qui, ciò accade solo in quanto il sapiente greco aveva sperimentato «les états spirituels»: cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabî*, pp. 134-135.

¹⁷ M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 29.

¹⁸ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabî*, p. 126: «La différence entre le prophète et le saint, précise-t-il ailleurs [cfr. IBN AL-'ARABÎ, *al-Futuḥat al-makkiyya*, ed. O. Yahya, 9 voll. pubblicati, edited by Uthma'n Yahya, Il Cairo 1972-1985, I, p. 150], c'est qu'au premier la révélation apporte une législation (*al-wahy bi-l-taṣrī'*), tandis que pour le saint, elle n'est qu'une confirmation de l'authenticité de ce qu'a apporté ce prophète». Per un'analisi dettagliata della santità sufica e di tutte le sue implicazioni dottrinarie – ad esempio, il fatto che il suo grado supremo corrisponda alla profezia stessa, ma non legiferante –, cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, cap. III.

¹⁹ Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, pp. 70-71.

loro santità, essendo che la loro funzione come inviati è cessata²⁰. (Si noti come, su questo punto, che abbiamo già trovato a proposito dell'Islām «ufficiale», vi sia totale comunanza tra quest'ultimo e il Sufismo.) Ogni santo, secondo Ibn al-'Arabī, raggiunge il compimento della propria evoluzione spirituale in virtù della sua affiliazione a un determinato profeta: abbiamo così santi *īssawī* (=di Gesù), *mūsawī* (=di Mosè), *ibrāhimī* (=di Abramo), e così via²¹. A seconda dell'affiliazione ricevuta, il santo riceve la scienza propria a quel profeta, e ne eredita anche le caratteristiche «esteriori»: ad esempio, i santi *mūsawī* devono coprirsi il volto (in ricordo dell'episodio in cui Dio, mostrato il suo volto a una montagna in presenza di Mosè, la incenerì), quelli *īssawī* camminano sulle acque²². A rinforzare la coerenza che evidentemente tale discorso possiede agli occhi dei Sufi, si può citare il fatto per il quale l'affiliazione del santo al suo profeta di riferimento si spinge addirittura all'acquisizione dei tratti somatici di quest'ultimo: esistono numerosi resoconti di viaggiatori europei che testimoniano la sconvolgente somiglianza fisica di alcuni santi *īssawī* con quello che, secondo la nostra iconografia tradizionale, è il ritratto di Gesù²³. Il santo, quindi, è il perfetto erede (*wārith*) del profeta cui è affiliato: il percorso della santità è sempre il percorso di un'imitatio prophetae.

Questo discorso ci porta vicino alla questione dell'importanza del *mi'rāj*. Ibn al-'Arabī, infatti, possedeva una precisa missione da compiere, di cui ebbe notizia attraverso una grandiosa visione avuta a Cordova ancora in giovane età, nel corso della quale apprese di essere stato scelto come «sigillo (*khātm*) della santità muḥammadiana»²⁴. Questo significa che egli poté conoscere da vicino quella realtà spirituale del Profeta che, come abbiamo detto, è generalmente nascosta dalla preponderanza della sua missione come inviato. In realtà, è chiaro che la *baraka* («influenza spirituale, grazia»), in ambito sufico, non può che derivare comunque dal Profeta, unico «mediatore universale» che l'Islām possa riconoscere, essendo appunto che la sua è l'unica funzione profetica ancora completamente attiva²⁵; e, come vedremo, il supremo grado della santità, quello di «Polo» (*Qūṭb*), è ottenibile solo attraverso l'imitatio prophetae che si concretizza nel *mi'rāj*. Al di là di

²⁰ Sul Profeta Muḥammad cfr. IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, II, p. 49; III, p. 514; M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 147; C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 102 e p. 193. Su Gesù, cfr. IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, II, p. 49: «Egli è il santo cui appartiene per eccellenza la funzione profetica non legiferante all'epoca di questa Comunità [=la comunità musulmana], perché ormai separato dalla funzione di profeta legislatore e di Inviato (*rasūl*)».

²¹ Cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 71: «L'idée d'«héritage» implique la dévolution aux *awliyā* de quelque chose dont les prophètes détiennent originellement la propriété»; IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, IV, p. 398: «Se tu sei un *walī*, tu sei dunque l'erede di un profeta, e nulla ti giunge che non sia in proporzione a ciò che di tale eredità ti appartiene»; *ibid.*, II, p. 80: «Nessuno riceve l'eredità di un profeta nella sua pienezza: se così fosse, ciò vorrebbe dire che un tale essere sarebbe lui stesso un inviato o un profeta legislatore allo stesso titolo di colui del quale è l'erede». Sull'eredità profetica cfr. anche M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, cap. V.

²² Per l'episodio di Mosè cfr. il Qu'ran, 7:143, e anche Es, 3,6; per l'episodio di Gesù cfr. Mt 14,25-28 e anche M. MIRKHOND, *La Bibbia vista dall'Islām. Rawzat-us-Safā ovvero Il giardino della purezza*, Grandi Pensatori d'Oriente e d'Occidente. Le Tradizioni 4, Luni Editrice, Milano 1996, pp. 229-242.

²³ Secondo Ibn al-'Arabī, la scienza (*ilm*) propria a Gesù è quella delle lettere: cfr. la traduzione del cap. 45 delle *Futuḥat* in M. VALSAN, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Les Éditions de l'Oeuvre, Paris 1991, cap. V; sulla figura di Gesù nel Sufismo cfr. *ibid.*, il cap. IV. Sulla scienza delle lettere in generale, si cfr. l'ampia sezione della già citata traduzione collettanea IBN ARABĪ, *Les illuminations de la Mecque* (vedi nota 15), pp. 165-282. Per l'eredità *mūsawī* che è la necessità di coprirsi il volto cfr. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, pp. 95-96; per l'eredità *īssawī* del camminare sulle acque cfr. *ibid.*, pp. 101-102. Per la somiglianza tra i santi *īssawī* e quello che tradizionalmente è considerato il volto di Gesù cfr. M. VALSAN, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 48; M. CHODKIEWICZ, «Introduzione» a ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, p. 16.

²⁴ Sul resoconto di questa straordinaria visione e sul suo significato cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, pp. 98-106. Sull'argomento è d'obbligo il rimando a M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, nella sua interezza.

²⁵ Cfr. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, pp. 26-27. In realtà, come vedremo nella III parte, la dottrina di Ibn al-'Arabī al riguardo è molto più sfumata e complessa: se l'Islām «ufficiale» è abbastanza concorde nell'interpretare senz'altro la cessazione delle funzioni profetiche degli Inviati precedenti il Profeta Muḥammad come uno *scadimento* del loro rango, sì che seguirle è quasi un ostinarsi nell'errore, lo Šaykh si dimostra più prudente, ed anzi contrario a tale impostazione. Del resto, come può una forma della Profezia, il più grande tra i doni di Dio e Sua diretta emanazione totalizzanteNe gli infiniti aspetti, essere soggetta a uno scadimento qualsiasi? Un discorso che, in ogni caso, non vale per la *santità* di tali Inviati, la quale continua, invece, ad essere pienamente operativa, come dimostra il fatto che continuano ad esservi «santi di Gesù», di Mosè, Abramo eccetera.

questo percorso, comunque, dobbiamo appunto sottolineare come, nel caso di Ibn al-'Arabī, questa *imitatio* sia dovuta anche al suo ruolo particolare di Sigillo della santità muḥammadiana.

3. Il *mi'rāj*

Il *mi'rāj* è l'ascensione notturna compiuta dal Profeta nelle regioni celesti, dopo aver spiccato il volo dalla pietra custodita oggi nella Moschea della Roccia di Gerusalemme, di cui si parla nel Qu'ran (17:1): «Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo al Tempio Ultimo, dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri Segni. In verità Egli è l'Ascoltante, il Veggente». Il viaggio profetico si compone di due parti: l'*isrā'*, o viaggio dalla Mecca a Gerusalemme (che sono rispettivamente interpretate come il «Tempio Santo» e il «Tempio Ultimo»)²⁶, e l'ascensione propriamente detta, il contenuto della quale tralascio qui di esporre e commentare, ma che potrebbe aver influenzato anche Dante²⁷. Ciò che qui preme sottolineare è il carattere di investitura posseduto dal *mi'rāj*, perché è in esso che il Profeta Muḥammad ottiene da Dio l'investitura definitiva del suo ruolo profetico e di Sigillo della Profezia²⁸. Il *mi'rāj* assume, così, il significato di un'apocalissi, del compimento supremo dell'evoluzione spirituale col conseguimento estatico del supremo stato dell'essere.

Un riferimento all'esperienza avuta dal Profeta nel corso del *mi'rāj* – il cui culmine, nel racconto del *Libro della Scala di Maometto*, è una conversazione con Dio, alla quale, per l'elevatezza della condizione spirituale che essa comporta, non può partecipare nemmeno l'Arcangelo Gabriele, che pure è stato fin quasi alla fine del viaggio la guida del Profeta²⁹ – è certo contenuto nel Qu'ran alla sura 53:2-11: «Il vostro compagno non erra, non s'inganna / e di suo impulso non parla. / No, ch'è rivelazione rivelata, / appresagli da un Potente di Forze / sagace, libratesi / alto sul sublime orizzonte! / Poi discese pëndulo nell'aria, / s'avvicinò a due archi (*qāb qawsayn*) e meno ancora, / e rivelò al servo Suo quel che rivelò. / E il cuore non smentì quel che vide». Il riferimento ai «due archi e meno ancora» è indice della prossimità assoluta a Dio, in virtù della quale il Profeta rivela la sua natura di archetipo spirituale. È questa la base della necessità dell'*imitatio prophetae*, tanto più

²⁶ Cfr. B. LEWIS – CH. PELLAT – J. SCHACHT, ed., *Encyclopédie de l'Islam. Établie avec le concours des Principaux Orientalistes*, 11 tomi più Indici, Brill, Leiden-Paris 1991-2003, VII (1993), *ad vocem* «*mi'rāj*», p. 100. È il caso di sottolineare come per l'Islām Gerusalemme sia tradizionalmente la sede del Giudizio Finale, sì che la dizione «Tempio Ultimo» pare particolarmente appropriata.

²⁷ Sul rapporto tra il *mi'rāj* e l'Occidente la letteratura critica è particolarmente ricca, in virtù dell'importanza del ruolo che il racconto del *mi'rāj* presente nel *Libro della Scala di Maometto* avrebbe potuto svolgere in qualità di antecedente della *Commedia* dantesca. Tale *querelle* filologica fu iniziata dal vecchio studio di M. ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Instituto Benito Arias Montano. Publicaciones de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada, Madrid-Granada 1943² (si veda specialmente il cap. I), cui seguì il fondamentale testo di E. CERULLI, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnuole della «Divina Commedia»*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949. Il testo di Asín Palacios è stato anche tradotto in italiano: cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam. I. L'escatologia islamica nella Divina Commedia. II. Storia e critica di una polemica*, Pratiche, Parma 1994. Si possono poi vedere: J. MONFRIN, «Les sources arabes de la “Divina Commedia” et la traduction française du “Livre de l'ascension de Mahomet”», *Bibliothèque de l'École de Chartres* 109 (1951) pp. 277-290; T. SILVERSTEIN, «Dante and the legend of the Mi'rāj. The problem of the Islamic influence on the Christian literature of the Other World», *Journal of North-Eastern Studies* 11 (1952) pp. 89-110 e 187-97; G. WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala Universitæt Acta, Uppsala-Wiesbaden 1955; P. WUNDERLI, *Études sur le Livre de l'Eschiele Mahomet*, Deutsches Dante-Jahrbuch, Winterthur 1965; E. CERULLI, *Nuove ricerche sul «Libro della Scala» e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972. Sul tema del viaggio iniziatico nelle regioni celesti si vedano I.P. COULIANO, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris 1984; tr. it. *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1989, in particolare il cap. IX; e *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, a cura di M.P. Ciccicarese, Nardini, Firenze 1987. Il testo de *Il libro della scala di Maometto* è stato tradotto in italiano: cfr. *Il Libro della Scala di Maometto*, a cura di C. Saccone, Studio Editoriale, Milano 1991. La postfazione di Saccone contiene un utile riassunto della vicenda filologica seguita alla pubblicazione dell'opera di Asín Palacios, nonché una breve bibliografia spaziente anche su temi generali inerenti al Sufismo e all'Islām.

²⁸ Cfr. B. LEWIS – CH. PELLAT – J. SCHACHT, ed., *Encyclopédie de l'Islam, ad vocem* «*mi'rāj*», p. 100: «Mais toutes ces versions placent l'ascension dans la première époque de la carrière de Muḥammad et en font ainsi une sorte de consécration pour son rôle de prophète».

²⁹ Cfr. C. SACCONI, «L'angelologia musulmana e il confronto tra Cristianesimo e l'Islam», *Studia Patavina* 1991 (24) pp. 519-563.

che la natura trascendente del Profeta, secondo il Sufismo, è l'Uomo Universale o Perfetto (*al-Insān al-kāmil*), la prima cosa creata da Dio, dalla quale, per divisioni successive, discese l'intero creato: ma di questo si parlerà in seguito, nel § 6.

Il *mi'rāj*, quindi, è un'investitura spirituale, il segno della raggiunta prossimità a Dio; è il compimento del percorso spirituale, e insieme, come morte della vita illusoria alla vita vera presso Dio, passaggio all'atemporale, quindi «compimento» apocalittico del tempo³⁰.

4. Il *mi'rāj* secondo Ibn al-'Arabī

La necessità dell'*imitatio prophetarum* obbliga, quindi, al compimento del *mi'rāj*, in un duplice senso: simbolico, come del progressivo spogliarsi degli elementi umani, e anche letterale, come compimento reale di un'esperienza estatica³¹. Ora, il viaggio si compone di due dimensioni, sì che, secondo Ibn al-'Arabī, gli gnostici si possono dividere in due grandi categorie, a seconda che facciano solo il viaggio propriamente ascensivo, o che, oltre a questo, compiano anche la ridiscesa sulla terra. La prima categoria è quella dei *wāqifūn*, coloro che si sono arrestati per sempre alla contemplazione dell'Uno³²; 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī parla, a questo proposito, della «morte» di coloro che sono stati inghiottiti dalla tenebra dell'Essenza divina, «mare delle Tenebre»³³. Coloro che ritornano (*rāji'ūn*) sono invece di due tipi: l'*ārīf* (che potremmo tradurre alla meglio con «gnostico»), ossia colui che è rinviato per se stesso, affinché si perfezioni per una via diversa da quella che ha seguito; e il «sapiente-erede» (*al-'ālim al-wārith*), colui che è invece rinviato alle creature per guidarle. È il caso del Polo, il quale è il *khalīfa* («vicario», da cui il nostro «califfo») del Profeta sulla terra e responsabile dinanzi a Dio di tutte le creature e del corretto svolgimento dei Piani divini³⁴, e, *a fortiori*, del Sigillo della santità muḥammadiana, cioè Ibn al-'Arabī stesso, in virtù della sua peculiarità di erede per eccellenza della santità muḥammadiana³⁵. Nel racconto del *mi'rāj*, contenuto nel capitolo 167 delle *Futuḥat*, è anche presente un ulteriore legame, di cui parlerà più avanti, tra *mi'rāj* e teofanicità del creato (questa nozione resti per ora sullo sfondo). Incontrando Aronne nel quinto cielo, questi dice a Ibn al-'Arabī che solo una conoscenza imperfetta delle

³⁰ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 240: «[...] avènement dans l'histoire d'un secret de toute éternité inscrit dans la science divine».

³¹ Quattro sono i testi ove lo Šaykh tratta del *mi'rāj*: il *Kitāb al-Isrā'* («Libro del viaggio notturno»), la *Risalat al-Anwār* («L'epistola delle luci») e i capitoli 167 e 367 delle *Futuḥat*. Si veda la «Nota introduttiva» di J. MORRIS in IBN ARABĪ, *Les illuminations de La Mecque / The Meccan illuminations* (vedi la nota 15), VII, pp. 351-357.

³² Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 187.

³³ Cfr. ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, pp. 67-68: «La réalité totale se partage entre la non-manifestation, qui est le propre de l'Essence divine, et la manifestation, qui est l'apanage des Noms divins. Il incombe donc au serviteur d'être perpétuellement entre deux contemplations. [...] Il est ainsi comme un isthme (*barzakh*) entre ces deux mondes et ne doit pas s'engloutir entièrement dans l'un à l'exclusion de l'autre. S'il le fait, il est comme borgne. Or, en raison de la correspondance symbolique entre la nuit et la ténèbre de l'Essence – laquelle est la mer des Ténèbres –, celui qu'elle environne de toute part périt sans aucun doute». Sul *barzakh* cfr. sotto la nota 64.

³⁴ Sul *khalīfa* cfr. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, pp. 200 e 202; su Adamo come primo *khalīfa* (menzionato nell'episodio del Qu'ran, 2:30-34, citato oltre al § 6) cfr. *ibid.*, p. 188. La funzione del Polo è un po' la funzione di ogni santo: come tramite diretto tra il mondo e Dio, l'insieme dei santi, gerarchicamente retto dal Polo, governa l'universo (*ibid.*, p. 203) e ne impedisce l'annientamento perché unico legame rimasto tra il cielo e la terra, sì che «la fin des saints n'est qu'un autre nom de la fin du monde» (M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 221). Sulla funzione del Polo, cfr. MUHYI-D-DIN IBN 'ARABĪ, *La Sapienza dei Profeti*, Edizioni Mediterranee, Roma 1987, p. 19; cfr. anche il «Prologo» di H. CORBIN a S. RŪZBEHĀN, *Le jasmin des Fidèles d'Amour*, Verdier, Lagrasse 1991, pp. 25-30 e soprattutto la p. 29; S.H. NASR, *Il Sufismo*, pp. 27-28.

³⁵ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 187: «Le *mi'rāj*, l'"Ascension" proprement dite, n'est qu'une partie du voyage; à moins qu'il ne soit d'entre les *wāqifūn* – ceux qui se sont arrêtés à tout jamais dans la contemplation de l'Un – le pèlerin doit parcourir le chemin symétriquement inverse pour redescendre vers les créatures. Les *raji'ūn*, "ceux qui reviennent", sont, explique Ibn 'Arabī dans sa *Risālat al-anwār* [cfr. sopra la nota 33], de deux sortes: "Il y a d'une part celui qui est renvoyé pour lui-même [...]: il revient afin de se parfaire par une autre voie que celle qu'il a empruntée. Il y a d'autre part celui qui est renvoyé vers les créatures pour les diriger et les guider par sa parole: celui-là est le savant-héritier". – Esiste un testo particolare dello Šaykh sulla «Realizzazione discendente» qui prefigurata: è l'oscura e assai complessa parte del cap. 45 delle *Futuḥat* tradotta da M. VALSAN, «Un texte du Cheikh el-akbar sur la "Réalisation descendante"», *Études traditionnelles* 307 (Avril-Mai 1953) pp. 120-139.

teofanie ha spinto alcuni gnostici a negare la realtà del mondo³⁶. La conoscenza perfetta che si ottiene nel *mi'rāj*, infatti, è una conoscenza *teofanica*, che non può pertanto negare l'esistenza della realtà finita.

Riassumendo, la suprema esperienza dell'annientamento di sé – ciò che, in termini sufici, è il raggiungimento della '*ubūdiyya*, o «condizione di servitù», dietro la rinuncia a ogni «sovranità» (= individuazione, egoità) – è l'identificazione (che, essendo in un ambito gnostico, è definitiva, e non episodica come nel misticismo) con la natura trascendente del Profeta, Uomo Universale e perfetto servo³⁷; ciò è anche il perfezionamento della condizione di erede spirituale di un profeta, essenza della santità in quanto, si è visto, «i santi camminano sulle orme dei profeti». La necessità dell'*imitatio prophetarum* è riassunta nella necessità del ripercorrere l'esperienza del *mi'rāj*, fermo restando che ogni *mi'rāj* è diverso per ognuno³⁸. Dai due tipi fondamentali di *mi'rāj* si distinguono due tipi di gnostici: coloro che restano rapiti e annientati dall'Uno, e coloro che ridiscendono verso le creature. Costoro ottengono la conoscenza suprema, perché conoscono Dio teofanicamente: e questo, si è detto, sarà l'argomento della sezione successiva.

5. L'Uomo Universale

Uno *ḥadīth* molto famoso afferma che, richiestogli quando egli avesse iniziato a essere profeta, il Profeta Muḥammad rispondeva: «Quando Adamo era ancora acqua e argilla»³⁹. È un riferimento alla realtà trascendente del Profeta, alla *ḥaqīqa muḥammadiyya* o «realtà assoluta muḥammadiana»⁴⁰.

³⁶ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 190; cfr. il testo delle *Futuḥat* tradotto in *Les illuminations de La Mecque / The Meccan illuminations*, pp. 373-374: «[...] I [è Ibn al-'Arabī che parla, durante un suo colloquio estatico con Aronne] said: "O Aaron, some people among the true Knowers have claimed that the existence (of the external world) disappeared with regard to them, so that they see nothing but God, and so that nothing of the world remains with them that might distract them, in comparison with God. [...]" Then he replied: "They spoke sincerely (about their experience). However, they did not have any more than what was given them by their immediate experience (*dhawq*). But look and see – did what disappeared from them (in that state actually) disappear from the world?" "No", I answered. He said: "Then they were lacking in the knowledge of the way things are, to the extent of what they missed, since the world was non-existent for them. So they were lacking the True Reality (*al-Ḥaqq*) [=uno dei 99 Nomi di Dio] to the extent of that (aspect) of the world which was veiled for them. Because the whole world is precisely the Self-manifestation (*tajallī*) of the Truly Real, for whoever really knows the Truly Real". Si confronti anche questo splendido passo da ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, p. 86, in cui l'Emiro racconta di questo straordinario colloquio estatico con Dio: «Il [=Dio] me dit ensuite: "Et Moi, qui suis-Je?" Je répondis: "Tu es l'Être nécessaire par Soi, seul Parfait en Son essence et en Ses attributs. [...] Tu es le Parfait en tout état, le Transcendant à l'égard de tout ce qui peut venir à l'esprit". Il me répondit: "Tu ne Me connais pas!". Je Lui dis, sans crainte de manquer au respect: "[...] Tu es le Seigneur et le serviteur, la proximité et l'éloignement, Tu es l'Un et le multiple, le Sublime et l'infime, le Riche et l'indigent, l'adorateur et l'Adoré, le contemplant et le Contemplé. En Toi se conjoignent les contraires et les opposés. Car Tu es l'Apparent et le Caché, le voyageur et le sédentaire, Celui qui sème et Celui qui cultive. [...] Tu es la Réalité suprême et je [ma solo in quanto non c'è più un "io"] suis la Réalité suprême. Tu es créature et je suis créature. Tu n'es ni ceci ni cela et je ne suis ni ceci ni cela". Il me dit: "Cela suffit. Tu Me connais!". Il senso complessivo di questo straordinario passaggio, che il lettore dovrà per ora tenere a mente, e soprattutto la sua totale estraneità al panteismo o all'immanentismo, nonostante le apparenze, sarà pienamente chiarito nella parte II.

³⁷ Sulla natura del Profeta come Uomo Perfetto eccetera, cfr. il § successivo.

³⁸ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 186: «Cependant, de même que deux *walī* -s ne connaîtront jamais un *fath* [=«illuminazione»] identique, de la même façon, le *mi'rāj* de l'un sera toujours différent de celui de l'autre».

³⁹ Cfr. C. SACCONE, «L'angelologia», p. 548; M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 79.

⁴⁰ Sulla quale cfr. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Henry Editions Gallimard, Paris 1986, pp. 72-75 e pp. 100-102; M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, cap. IV; A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, il cap. IV e soprattutto il cap. IX. Alcuni importanti trattati ibnarabiani o della scuola ibnarabiana sulla dottrina dell'Uomo Universale sono stati tradotti in italiano. Si vedano: IBN 'ARABĪ, *La Sapienza dei Profeti*, pp. 15-39; e il bellissimo trattato *al-Insān al-kāmil* («L'uomo universale») di un discepolo dello Ṣaykh al-akbar, 'Abd al-Karīm al-Jīlī, tradotto anche in italiano da Titus Burckhardt: cfr. T. BURCKHARDT, *L'Uomo Universale*, Edizioni Mediterranee, Roma 1981, con esauriente introduzione del traduttore. Per l'Islām sciita il riferimento d'obbligo è al testo di H. CORBIN, *L'Uomo di Luce nel Sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988. Per tornare all'ambito sunnita, ma al di fuori della scuola ibnarabiana, segnalo il testo di 'ABD AL-QĀDIR AL-JĪLĀNĪ, *Il segreto dei segreti. Sirr al-asrār*, L'Ottava, Milano 1994 (sulla *Ḥaqīqa muḥammadiyya* si vedano le pagg. 61-65). Infine, un testo sufico importantissimo sulla natura dell'Uomo Universale è la *salatu bni Bašīš* («la preghiera di Ibn Bašīš»), grande santo marocchino del XIII secolo: se ne trova un'ottima traduzione, corredata di esaurientissimo commento, in T. BURCKHARDT, *Simboli*, Il Veltro, Parma 1983, pp. 99-108.

Essa è conosciuta anche sotto il nome di *Nūr* («Luce») muḥammadiana, o di *insān kāmil*, «Uomo Universale o Perfetto». Essa è la prima cosa a essere stata creata⁴¹: la creazione stessa è stata compiuta da Dio esclusivamente per l'amore che Egli nutre per la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, come afferma uno *ḥadīth qudsī*: «In verità, non abbiamo creato il mondo se non per amore di te». Dalla Luce tutte le cose sono state create per divisioni successive, dalle realtà spirituali più eminenti (i *rusūl*, gli *anbiyā'* [pl. di *rasūl* e di *nabī*], i santi; e poi gli Arcangeli, eccetera) a quelle terrene. La Realtà muḥammadiana è quindi il Logos eterno, che si manifesta nel tempo sotto la specie delle successive discese profetiche⁴² – un concetto, come si vede, che si spinge molto oltre la ben più modesta visione dell'Islām «ufficiale», per la cui versione più aggressiva, cioè la setta *wahhābiya* che domina in Arabia Saudita, il Profeta resterebbe, comunque, un uomo e nulla più. Ogni *rasūl* è, quindi, nient'altro che l'Uomo Universale stesso, e ogni rivelazione presenta per forza lo stesso carattere totalizzante che presenta *simpliciter* la Verità divina, di cui è allo stesso tempo individuazione e specchio perfettamente coincidente con essa.

E la Realtà muḥammadiana è, appunto, detta lo specchio perfetto del Volto di Dio⁴³. In essa, tale Volto si riflette senza alcuna macchia, perché essa è nient'altro che lo stato originario dell'essere, al di là di ogni determinazione. Lo stato spirituale supremo non può essere una blasfemia e originariamente impossibile identificazione con Dio, ma appunto il raggiungimento di questa condizione di perfetta servitù e annientamento totale (*fanā' al-fanā'*, «estinzione dell'estinzione», di cui di nuovo si può citare un «equivalente» indù, il *parinirvana*). Nell'attimo in cui la creatura raggiunge la sua vera nientità, allora essa diviene lo specchio perfetto di Dio – condizione, questa, appartenente originariamente al Profeta, che in questo modo è l'archetipo di ogni realizzazione spirituale, che dunque non può compiersi se non per mezzo della sua intercessione e della sua *baraka*.

Anche per il Qu'ran la natura umana è stata creata «nella forma di Dio» ('*ala suratihi*); benché formata dalla terra e dall'acqua (e non, come gli angeli e i *jinn*⁴⁴, dal fuoco e dall'aria), essa è superiore agli stessi angeli, come appare chiaramente dal testo della sura 2:30-34 del Qu'ran, in cui si narra dell'episodio relativo alla creazione di Adamo:

E quando il tuo Signore disse agli Angeli: «Ecco, Io porrò sulla terra un Mio vicario (*khalīfa*)», essi risposero: «Vuoi metter sulla terra chi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi ed esaltiamo la Tua santità?» Ma Egli disse: «Io so ciò che voi non sapete». / Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose, poi le presentò agli Angeli dicendo: «Or ditemi dunque i lor nomi, se siete sinceri». / Ed essi risposero: «Sia gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quel che Tu ci hai insegnato, poiché Tu sei il Saggio Sapiente». / Ed egli disse: «O Adamo, di' loro dunque i nomi di tutte queste cose!» E quando Adamo li ebbe edotti dei nomi, Iddio disse agli Angeli: «Non vi dissi che io conosco l'arcano dei cieli e della terra e so ciò

⁴¹ Cfr., ad esempio, il brano tratto dal poema di 'IZZ AD-DĪN AD-DĪRĪNĪ (morto nel 1297), *Taharat al-qulub* (o *al-qalb*), Il Cairo 1879, cit. in M. RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino 1995, p. 299.

⁴² Cfr. C. SACCONI, «L'angelologia», p. 548; G.C. ANAWATI, «La philosophie de la nature chez les penseurs musulmans», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III congresso internazionale di filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 66-89, qui pp. 87-88.

⁴³ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 331: «Il n'appartient qu'à l'Homme Parfait (*insān kāmil*), miroir sans taches des réalités supérieures et inférieures (*al-ḥaqā'iq al-ḥaqīqiyya wa l-khalqīyya*), de reconnaître ainsi Dieu sous toutes Ses formes et, par là même, de valider toutes les croyances (*i'tiqādāt*) sans exception car, que la créature le veuille ou non, qu'elle le sache ou non, "Il est l'Adoré en tout ce qu'on adore", et aucune représentation qu'on se fait de Lui n'est dépourvue d'un *istinad ilahi*, d'un "point d'appui" in *divinis*». Cfr. IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, III, p. 132, citato in M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, p. 74: «Le gnostique parfait Le [=Dio] connaît en toute forme en laquelle Il s'épiphane et en laquelle Il "descend". Celui qui n'est pas un gnostique parfait ne Le connaît que [lorsqu'Il se manifeste] dans la forme de sa croyance et Le méconnaît lorsqu'Il s'épiphane à lui sous une autre forme». Questo discorso è l'essenza della dottrina ibnarabiana della pluralità originaria delle religioni, e quindi della sua nozione di «tolleranza» (meglio sarebbe dire dell'universalismo). Questo, per ora, resti sullo sfondo; è però possibile trarre da subito una prima, grande e sconcertante conseguenza da tale dottrina, vale a dire che tale pluralità originaria si estende anche «au *mušrik*, au polythéiste: la foi de ces dernier, quelle que soit sa visée immédiate – pierre, idole, étoile –, n'a en effet d'autre objet que Dieu. "Tout ce qui est dans l'univers, infidèle ou croyant, glorifie Dieu"» (*ibid.*, p. 75).

⁴⁴ I *jinn* corrispondono ai nostri genī, spiritelli, folletti, «presenze»; essi vivono una realtà parallela alla nostra e costituiscono delle potenze di tipo psichico. In quanto tali, sono lo strumento evocato il quale si usufruisce di poteri magici: per questo il versetto 34:41 del Qu'ran afferma che in realtà la maggior parte degli uomini adora i *jinn* e non Dio. Sui *jinn* cfr. ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, p. 201 nota 56.

che voi manifestate e ciò che celate in voi?» / E quando dicemmo agli Angeli: «Prostratevi davanti ad Adamo!», tutti si prostrarono salvo Iblīs, che rifiutò superbo e fu dei Negatori⁴⁵.

La natura umana è superiore a quella angelica proprio in virtù della sua discendenza dall'Uomo Universale, a motivo della quale essa fu creata libera – pur con le limitazioni della predestinazione⁴⁶ – di scegliere se adorare Dio oppure no, e, per la prima volta nella persona di Adamo, avente la possibilità della *khilāfa*, del «vicariato» di Dio che né i Cieli né la Terra, principî impersonali e come gli Angeli privi di volontà, possono sopportare⁴⁷.

L'uomo è composto dalle sette *nafs*, o «anime», principi dell'egoità e dell'individuazione molto simili ai nostri sette peccati capitali, i quali lo distolgono da Dio perché nell'egoità è l'illusione di un'autonoma sovranità umana; e da altri principi più marcatamente spirituali, quali il *qalb* («cuore») e il *Rūh* («spirito»). È agendo su tutti questi elementi che compongono quel sinolo che è l'uomo, che si provoca la morte dell'*ego* e la rinascita agli stadi superiori, incorporei dell'essere, col conseguente ritorno alla condizione paradisiaca e fino all'identificazione con la Realtà muḥammadiana, al di là del paradisiaco, nel puro Non-Essere che, secondo il sufi Junayd, tanto per citare uno tra gli innumerevoli esempi di letteratura sufica in tal senso, manifesta Dio molto meglio dell'Essere⁴⁸. Questo, perché il cuore è lo specchio perfetto che riflette il Volto di Dio⁴⁹, ed è quindi il «segreto» (*sirr*) dell'essere umano. Liberare il cuore significa conoscere Dio, perché, secondo un *ḥadīth*, «colui che conosce se stesso, conosce il suo Signore» (*man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu*). Così Ibn al-'Arabī, compiendo il proprio *mi'rāj* sino alle vette estreme dell'identificazione con la Realtà muḥammadiana, afferma di non aver viaggiato se non in se stesso⁵⁰; un altro grande sufi, Bayazid, affermava a sua volta, a chi andava a trovarlo, di essere anche lui alla ricerca di Bayazid⁵¹. E un altro *ḥadīth* afferma, a proposito della realtà metafisica del cuore: «Non Mi contengono i sette cieli, ma Mi contiene il cuore del Mio servo».

⁴⁵ Sulla figura di Iblīs, e sulle interpretazioni positive spesso scioccanti che ne ha dato il Sufismo, cfr. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, pp. 193-196; G. SCARCIA, «Iblīs in 'Attar: il Demiurgo come spia», in *Atti dal convegno internazionale sulla poesia di 'Attar*, Roma 1977, pp. 21-36.

⁴⁶ Riguardo alla quale cfr. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, pp. 196-199. La teoria metafisica ibnarabiana della predestinazione, intesa come limite della capacità della creatura di essere specchio di Dio, sarà brevemente trattata al § 8.

⁴⁷ Come giustamente nota la A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, p. 188, «Man is superior to the angels, who have not been given the secret of the Names and who do nothing but worship God in perfect obedience, whereas man enjoys – or suffers from – the choice between obedience and rebellion (though this choice may be limited by predestination). Man was entrusted with the *amana*, the “trust” (sura 33:72) that Heaven and earth refused to carry».

⁴⁸ Cfr. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, p. 190.

⁴⁹ Cfr. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, p. 190. Cfr. anche 'ABD AL-QĀDIR AL-JĪLĀNĪ, *Il segreto dei segreti* (vedi la nota 42), p. 123: «La visione di Allah è di due specie: [...] l'altra consiste nel vedere la manifestazione degli Attributi divini (*ru'yā sifāta-Hu*) riflessa sullo specchio del cuore puro durante questa stessa vita. In quest'ultimo caso la visione appare come il riflesso delle luci che emanano dalla Bellezza divina ed è percepita mediante l'occhio del cuore. [...] Vedendo la manifestazione del divino per mezzo di un intermediario il Profeta disse: “Il fedele è lo specchio del fedele”. Ciò che si vuol intendere con il primo “fedele”, che in questa frase sostituisce lo specchio, è il cuore puro del credente; mentre il secondo “fedele”, che vede il Suo riflesso nello specchio, è Allah Eccelso, poiché Egli è: “La Pace, il Fedele, il Custode” [Qu'ran, 59:23]». Cfr. anche T. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla conoscenza sacra*, Studio Editoriale, Milano 1989, p. 66: «Secondo il verbo del profeta Mohammed “Vi è per ogni cosa un mezzo per levigarla e ripulirla dalla ruggine. E ciò che serve a levigare il cuore, è il ricordo (o menzione) (*dhikr*) di Dio”. Il cuore, il vero centro dell'essere umano, è dunque come uno specchio che deve essere puro per poter ricevere la luce dello spirito divino». Sul simbolismo del cuore cfr. R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1990, pp. 185-188 e pp. 355-395.

⁵⁰ Cfr. IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, III, p. 350, citato in C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 187: «Mon voyage ne s'est pas effectué ailleurs qu'en moi-même». È il caso di ricordare la trama di uno dei massimi capolavori della poesia araba, nonché testo sufico di prima grandezza, vale a dire il poema di FARĪD AD-DĪN 'ATTAR, *Il verbo degli uccelli*, Studio Editoriale, Milano 1986, dove si narra della peregrinazione di uno stormo di uccelli (=le facoltà conoscitive dell'anima?) alla ricerca del loro uccello dominatore, il Simurgh. Alla fine, lo stormo scopre che il Simurgh non è altri che esso stesso.

⁵¹ Cfr. A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, p. 48.

6. La teofania nel Sufismo

Il fondamento di ogni dottrina sufica non può essere che il Qu'ran, o al limite la Sunna⁵², e neppure la teofanicità del creato fa eccezione. Gli accenni ai «Segni» della presenza di Dio, da Lui sparsi nel mondo affinché Lo si possa riconoscere, sono diffusi un po' ovunque nel Qu'ran, ma il riferimento che è consuetudine porre come il più significativo al riguardo è nella sura 3:190-191:

E in verità, nella creazione dei cieli e della terra e nell'alternarsi del giorno e della notte vi sono segni per quei che han sano intelletto, / i quali rammentano il Nome Santo di Dio, in piedi, seduti o coricati sui fianchi e meditano sulla creazione dei cieli e della terra così: «O Signore! Non hai creato tutto questo invano! Sia gloria a Te, e preservaci dal castigo del Fuoco!»

La teofania, intesa come capacità della creatura di rimandare *direttamente* a Dio, è per il Sufismo un'evidenza, e il termine tecnico usato per definirla è *tajallī*. Occorre qui introdurre una precisazione. Anche molte tradizioni occidentali, a esempio, asseriscono che la creatura è teofania, nel senso che permette, in quanto *segno*, di riconoscere un effetto dell'azione creatrice di Dio, rinviando perciò a lui. Ma è generalmente solo in ambiti sapienziali o mistici che la teofanicità delle creature è intesa come *significato*, cioè come concreta, attuale presenza di Dio, essendo che tale prospettiva ha sempre allertato i custodi delle varie ortodossie per timore di derive immanentistiche, o dell'identificazione tra creatura e Creatore. Nella prima concezione, la creatura-simbolo viene vista come segno, cioè come mero strumento per riconoscere la presenza di Dio, ottenuta la quale la creatura viene abbandonata per Dio, seguendo il «principio della scala» enunciato da Wittgenstein nel *Tractatus*⁵³. Nella seconda, invece, la creatura non viene lasciata indietro, in quanto attualmente «contenente» Dio, e qui il suo valore di simbolo è realmente inteso come significato e non come semplice segno, mero «rimando a» quel qualcosa che è Dio. In questo senso, tale prospettiva è discensiva (=Dio cioè «discende» nella creatura-significato), almeno quanto l'altra è ascensiva (=abbandono della creatura-segno per Dio), e in questa possibile duplice direzionalità si possono chiaramente riconoscere le due categorie di gnostici distinte da Ibn al-'Arabī, delle quali si è detto in precedenza.

Ora, anche il Sufismo, com'è ovvio, conosce un senso strumentale della teofania, benché la concezione che la pone, invece, come significato sia in se stessa l'esatta negazione di ogni sacramentalità strumentale del creato. Tuttavia, è indubbio che l'esistenza e la necessità della teofania nel suo valore più positivo qui evidenziato trovino comunque la loro giustificazione nell'assoluta trascendenza di Dio, in una condizione, cioè, puramente negativa. Dio, afferma Ibn al-'Arabī, è troppo alto per essere conosciuto in se stesso, ma è per questo che tuttavia Lo si può conoscere nelle cose⁵⁴. Inoltre, è sempre solo dopo che la creatura si è estinta in Dio che il suo valore come teofania assoluta può apparire: come afferma uno dei più grandi santi del Sufismo, 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, la teofanicità è segno tangibile della presenza, della connessione (*wasila*) tra il «servo» (*'abd*; nel Sufismo indica anche, per estensione, la creatura in generale) e il suo «Signore» (*Rabb*), ma sempre a partire dalla distanza incolmabile tra Creatore e creatura⁵⁵.

⁵² La Sunna sono i detti e i fatti del Profeta; in quanto tale, è la seconda autorità dell'Islām dopo il Qu'ran. La ragione della corretta *imitatio* degli atti profetici – che è come dire, appunto, della Sunna –, si è visto, risiede nell'intima, trascendente perfezione della natura del Profeta stesso come Uomo Universale.

⁵³ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54; tr. it. Einaudi, Torino 1990, p. 82.

⁵⁴ Cfr. IBN AL-'ARABĪ, *Futuhāt*, II, p. 507-508, citato in C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 170: «Sache tout d'abord que Dieu est trop grand, trop sublime pour qu'on Le connaisse en Lui-même. Mais on peut, en revanche, Le connaître dans les choses. [...] En effet, les choses sont par rapport à Dieu comme des voiles; lorsqu'elles disparaissent, ce qu'il y a derrière se dévoile. Celui qui a le dévoilement voit Dieu dans les choses de même que le Prophète voyait ce qui passait derrière son dos. [...] Par ailleurs, on ne peut connaître Dieu dans les choses que par la manifestation des choses et la disparition de leur statut. Les yeux de l'homme ordinaire s'arrêtent sur le statut des choses, tandis que ceux qui ont l'illumination du dévoilement ne voient dans les choses que Dieu. Parmi eux, il y en a qui voient Dieu dans les choses et d'autres qui voient les choses et Dieu en elles. [...] La plus grande illumination dans ce domaine c'est que la vision de Dieu soit la vision même du monde (*yakūnu 'ayn ru'yatihi iyyāhu 'ayn ru'yatihi al-'ālam*)». Sulla necessità per la contemplazione di un "supporto" corporeo (=la creatura), a causa dell'inattignibilità dell'Essenza divina cfr. anche IBN 'ARABĪ, *La sapienza dei Profeti*, pp. 54-55 e 141 (terzo capoverso, fine).

⁵⁵ Cfr. 'ABD AL-QĀDIR AL-JĪLĀNĪ, *Il segreto dei segreti*, p. 199.

Ma occorre anche sempre sottolineare come sia possibile per il Sufismo affermare tutto ciò, solo in quanto l'ambito su fico non è meramente *gnostico*, vale a dire non puramente intellettuale, teorico, ma anche spirituale. Ibn al-'Arabī non si stanca di affermare i limiti della *falsafa*, della filosofia, rispetto alla vera conoscenza, che lo gnostico realizza in sé⁵⁶. L'*esperienza* gnostica, essendo soltanto tale, *non* può essere, a ogni livello, *che* un'esperienza della teofania. Per questo la teofania, qui, possiede un significato notevolmente più potente che nella molto più comune concezione della sacralità meramente strumentale del creato, un significato prossimo alla *discesa divina*. Pur mantenendo fermo che la sua origine e necessità è la povertà del creato, nel Sufismo la conoscenza non si sviluppa *solo* come conoscenza teofanica: la ricchezza della teofania, pertanto, non è qui da cercare in paragone con la povertà delle altre modalità del conoscere – data generalmente per scontata⁵⁷ –, ma internamente, cioè nel suo svilupparsi in infiniti piani e modalità di conoscenza, in una pluralità stordente di esperienze spirituali e visioni, nonché nella sua stessa essenziale evidenza agli occhi dello gnostico.

7. Mi'rāj perfetto e teofania

Torniamo ora al *mi'rāj* secondo Ibn al-'Arabī. Avevamo visto che gli gnostici che lo compiono si dividono in due categorie, con quella più importante essendo costituita da coloro che «ritornano». Ora, 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī, il più grande sufi di scuola ibnarabiana, rivela un dettaglio importantissimo sul *mi'rāj*: al «viaggiatore» (*al-sālik*), mentre sale di cielo in cielo, vengono svelati i misteri delle regioni del mondo che percorre. Resta, tuttavia, un essere spiritualmente velato sin quando Dio non gli si concede. Al ritorno, egli ripercorre all'inverso la strada dell'andata, ma vede quelle stesse cose in modo diverso da come le aveva viste prima, ed «è solo allora che egli le conosce veramente»⁵⁸. Questa conoscenza autentica di cui si parla è eminentemente teofanica: come dice Ibn al-'Arabī, «la più grande illuminazione è che la visione di Dio sia la visione stessa del mondo»⁵⁹. Gli occhi dell'uomo si arrestano sullo *status* ordinario delle cose, mentre allo gnostico è

⁵⁶ Molto interessante, in questo senso, il racconto contenuto nel capitolo 167 delle *Futuḥat*, dove Ibn al-'Arabī mostra l'ascensione (*mi'rāj*) simultanea di due personaggi, lo gnostico ed il filosofo. Mentre il primo ad ogni cielo è accolto dall'Inviato che lì dimora, che gli comunica per intero la propria conoscenza secondo lo schema del «sapiente-erede» già analizzato, il filosofo è accolto da un angelo, che gli comunica una rivelazione solo parziale. Alla fine, giunto al VII cielo, di Saturno, ove risiede Abramo, gli è formalmente interdetto di proseguire oltre il suo cammino e, se tale è il suo desiderio, non gli resta che tornare indietro, convertirsi e ricominciare da capo. Da notare come per Ibn al-'Arabī il peccato capitale del filosofo sia nella sua pretesa di compire l'ascensione da solo, e non seguendo la guida degli Inviati posti a guardia dei cari cieli. Cfr. IBN 'ARABĪ, *La sapienza dei Profeti*, p. 135. Per una descrizione dettagliata di questo viaggio, degli Inviati e delle loro rispettive conoscenze, contenuta in un altro capitolo delle *Futuḥat*, il 367, cfr., nel volume della C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, le pp. 188-191;

⁵⁷ Si cfr. questo interessante passo dal capitolo 56 dal libro II delle *Futuḥat*, in IBN ARABĪ, *Les illuminations de la Mecque* (vedi la nota 15), p. 243: «[...] il arriva qu'un de mes compagnons entra chez moi, tenant ce livre à la main, car il se livrait à l'étude de la médecine [si tratta quasi sicuramente di una traduzione da Ippocrate o da Galeno: cfr. *ibid.*, p. 333 nota 201]. Il me demanda de lui exposer des questions telles que nous les connaissons dans notre science acquise par par le dévoilement intuitif (*kašf*) et non par l'étude. [...] Chez nous en effet, il n'est à ce sujet que chose vraie (*al šay' al-ḥaqq*), telle qu'elle est en elle-même. Chez nous point de divergence, car Dieu, dont nous recevons les sciences, grâce à la vacuité du cœur de toute réflexion et à la prédisposition à recevoir les connaissances inspirés (*wāridāt*), est Celui que nous instruit sur une chose, telle qu'elle est dans son principe, sans que cette connaissance reste globale et objet de perplexité (*min ḡayri ijmāl wa lā ḡayra*)».

⁵⁸ ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, pp. 46-47: «Au «voyageur» (*al-sālik*) le monde sensible est d'abord dévoilé, puis le monde imaginal. Il s'élève ensuite en esprit jusqu'au ciel de ce bas-monde, puis au deuxième ciel, puis au troisième et ainsi de suite jusqu'au Trône divin. Tout au long de ce parcours, il continue néanmoins de faire partie des êtres spirituellement voilés aussi longtemps qu'Allah ne Se fait pas connaître à lui et n'arrache pas le voile ultime. Il revient ensuite par le même chemin et voit les choses autrement qu'il ne les voyait lors de son parcours. C'est alors seulement qu'il les connaît d'une connaissance véritable. [...] Tous ces dévoilements successifs sont en effet autant d'épreuves. Le voyageur se laissera-t-il arrêter par eux ou non? Certains s'arrêtent au premier dévoilement, ou au deuxième, et ainsi de suite jusqu'à la dernière de ces épreuves. [...] C'est pour cette raison que l'auteur des *Sentences* [Ibn Aṭa Allah] a dit: «Les formes des créatures ne se présentent pas au disciple sans que les hérauts de la Vérité l'interpellent pour lui dire: «Ce que tu cherches est devant toi! Nous ne sommes que tentation! Ne te rends pas coupable d'infidélité!»» (per la frase citata nel testo kadiriano cfr. IBN 'AṬA ALLAH, *Sentenze e Colloquio mistico*, trad. di C. Valdrè, Adelphi, Milano 1989, p. 42).

⁵⁹ Cfr. la nota 56.

Dio stesso a far conoscere la cosa in se stessa (differenza fondamentale con la *falsafa*), che è come dire che presso la gnosi non vi sono che cose vere⁶⁰. Coloro che vedono Dio nelle cose possono essere di due tipi: coloro che in ogni cosa non vedono che Dio, e coloro che vedono le cose e Dio in esse⁶¹: ritorna di nuovo la distinzione tra il *wāqif*, colui che si arresta alla contemplazione dell'Uno, e il *rāji'*, colui che «ritorna» dal Trono di Dio.

Ma, come sappiamo, la conoscenza di Dio nelle cose non può avvenire che per la sparizione del loro *status*⁶², perché solo allora la loro illusorietà si fa positiva, svela cioè la faccia divina della cosa. È allora che la creatura assume la sua vera dignità, quella di '*abd*, «servo»: in quel mentre, appare di converso nella sua verità la Realtà di Dio come «Signore» (*Rabb*). Ogni cosa, infatti, è sotto l'autorità di un Nome divino, che è il suo *Rabb* (quei Nomi che Dio insegnò ad Adamo e non agli angeli), e del quale essa è il «luogo epifanico»: «Ciascuno di noi, scrive Ibn al-'Arabī, non conosce che il proprio *Rabb*», in conformità col precitato *ḥadīth*: «Colui che conosce se stesso (*nafsahu*), conosce il Suo Signore (*Rabbahu*)» – vale a dire, il Nome divino che lo regge⁶³.

Questo permette di perlustrare il complesso tema dell'unità molteplice dell'Essenza divina. Ibn al-'Arabī distingue tre aspetti dell'Essere, che sono: l'Unicità di Dio come Essenza (in quanto Dio non ha bisogno «né di noi, né dei Nomi»⁶⁴, i quali esistenziavano le cose); l'Unicità di Dio come Unicità della Molteplicità («grado ove appaiono le determinazioni *ab intra* che sono i Nomi»); infine lo sviluppo *ab extra* di queste stesse determinazioni, il cui effetto è il mondo. Il secondo aspetto è quello della *wāḥidiyya* o *wahdāniyya*, «l'Unicità della Molteplicità» di cui parla un celebre *ḥadīth*: «Ero un tesoro nascosto e volevo essere conosciuto. Così, ho creato le creature perché Mi conoscessero»⁶⁵. Questo desiderio divino non è null'altro che il desiderio di Dio di

⁶⁰ Cfr. la nota 59. Tuttavia, come apparirà chiaramente nella III parte, la conoscenza razionale possiede per Ibn al-'Arabī anche un significato eminentemente positivo, ed anzi per necessità.

⁶¹ Cfr. la nota 56; e anche IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, IV, *Bāb al-asrār*, citato in C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 171: «Etre attentif à Dieu et [simultanément] à la créature fait partie de la parfaite acquisition [par l'homme] des Noms divins». Tale conoscenza teofanica, che vede Dio nelle creature, è la più perfetta perché corrisponde esattamente alla natura totalizzante dell'Uomo Universale. Egli è infatti il *barzakh*, l'«istmo» tra il non-manifestato, cioè l'Essenza divina, ed il manifestato, ciò che li pone in collegamento costante: un collegamento che, come visto in precedenza (vedi la nota 45), avveniva nel senso di una loro reciproca specularità (l'Uomo Universale è «le miroir sans tache des réalités supérieures et inférieures»). L'estinzione dell'anima dello gnostico nell'Uomo Universale è imprescindibile passo per l'estinzione definitiva nel Nulla di Dio, ed è lo scopo del *mi'rāj*. Ibn al-'Arabī afferma che la *Ḥaqīqa muḥammadiyya*, «première chose qui fut existenciée», lo fu «pour manifester les réalités essentielles divines» (Ibn al-'Arabī, *Futuḥat*, I, p. 118). L'istmo unisce e insieme divide; il Profeta, che è l'Uomo Universale, è «un isthme entre monde et Dieu et qui réunit la créature et le Créateur» (Ibn al-'Arabī, *Inṣā' al-dawā'ir*, ed. H.S. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī. Nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Mal herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen*, Brill, Leiden 1919, p. 22); «Il se manifesta avec les Noms divins, et sous ce rapport il est Dieu; et il se manifesta aussi avec la nature des contingents, et sous ce rapport il est créature» (Ibn al-'Arabī, *Futuḥat*, II, p. 391) [citazioni tratte da ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, p. 210 nota 129. Si veda per intero *ibi*, pp. 67-70, lo sviluppo del discorso sul *barzakh* come *media virtus*]. L'essere un tale «istmo» tra Dio e creatura da parte dell'Uomo Universale è ciò da cui dipende la possibilità della *khilāfa*, del «vicariato» di Dio esercitato, nell'ordine, dai Profeti, dai Poli e da tutti i santi: completissima, al riguardo, l'esposizione contenuta nei citati primi due capitoli di IBN ARABĪ, *La Sapienza dei Profeti*, pp. 15-39, rispettivamente dedicati all'uno e all'altro dei due «lati» (quello rivolto a Dio e quello rivolto alle creature) in cui si ripartisce l'azione speculativa propria dell'Uomo Universale. Sul *barzakh* cfr. anche T. BURCKHARDT, *Simboli*, pp. 89-96.

⁶² Cfr. la nota 56.

⁶³ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, pp. 170-171: «On ne peut connaître Dieu que dans les choses, car, selon Ibn 'Arabī, on ne peut Le connaître qu'en tant que *rabb*, seigneur de quelque chose, l'Essence divine étant, par sa nature même, absolument inconnaissable. [...] Tout être – ou plus généralement toute chose, car, à ses yeux, toute chose est vivante – est sous l'autorité d'un Nom divin qui est son *rabb*, son «seigneur» propre, et dont elle est le lieu épiphanique. Dès lors, chacun de nous, estime Ibn 'Arabī, ne connaît jamais de Dieu que son propre *rabb*, et c'est l'un des sens qu'il donne au *ḥadīth* maintes fois commenté par lui: «Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur» (*man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu*), c'est-à-dire, le Nom divin qui le régit». Cfr. anche IBN ARABĪ, *La Sapienza dei Profeti*, p. 71.

⁶⁴ IBN ARABĪ, *La Sapienza dei Profeti*, p. 82: «L'Unità di Dio che si rivela nell'aspetto dei Nomi divini che postulano la nostra esistenza è l'Unità del Molteplice (*Aḥadiyyat al-kathra*), e l'Unità di Dio con la quale Egli è indipendente da noi e dai nomi, è l'Unità essenziale (*Aḥadiyyat al-ayn*); entrambe sono comprese nel Nome «l'Uno» (*aḥad*)».

⁶⁵ C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 327: «L'Unité de la Multiplicité [est le] degré où apparaissent les déterminations *ad intra* que sont les Noms; enfin le déploiement *ad extra* de cette multiplicité à partir des «Noms qui nous réclament» (car chacun d'eux appelle un «lieu de manifestation» – *mazhar* – où il puisse produire ses effets: le *Rabb* [Seigneur] a besoin

rivelare Sé stesso per contemplarsi, ciò che è il fine della creazione: «Dio [...] Si contempla nella Sua manifestazione, che è lo sviluppo delle Sue Perfezioni e costituisce dunque il terzo aspetto dell'Essere»⁶⁶. Ogni essere, quindi, non è che il servo (*'abd*) di un Nome suo signore (*Rabb*), e non conoscerà di Dio se non il Nome che lo governa⁶⁷. E tuttavia, se è vero che i Nomi non sono identici all'Essenza divina perché non Ne esauriscono il significato, è anche vero che non sono nient'altro che Quella: così, poiché «ogni Nome designa ad un tempo l'Essenza e il senso particolare che Esso riveste», in quanto designa l'Essenza, allora ogni singolo Nome designa anche tutti gli Altri⁶⁸.

Come afferma Ibn al-'Arabī, «Dio è lo specchio nel quale tu ti vedi e tu sei lo specchio nel quale Egli vede i Suoi Nomi e la manifestazione dei loro *status*. Ed essi non sono null'altro che Lui!»⁶⁹. Così, le teofanie non sono null'altro che «Colui che Si teofanizza» (*al-Mutajallī*), dal punto di vista della Sua Essenza, ma sono altro rispetto al ricettacolo che riceve la teofania e la «condiziona». Questo vuole dire che, nel loro stato di possibilità permanenti (*thubūt*), più che esistenti – l'esistenza è, infatti, lo sviluppo di tale permanere –, nell'Essenza divina, le cose sono «luoghi teofanici di ineguagliata purezza»: «dalla perfetta trasparenza del santo all'opacità dell'empio, l'unica Luce si diffonde differentemente senza che la propria natura ne sia intaccata»⁷⁰. È la «predisposizione» (*isti'adād*)⁷¹ che determina la capacità della creatura di essere, appunto, trasparente, cioè di vedere il suo essere specchio di Dio e di vedere l'unico *Mutajallī* nella varietà

d'un *marbūb* [vassal], etc.). [...] Le premier [aspect], celui de l'Unité Absolue, est celui qu'Ibn 'Arabī désigne souvent par le simple terme de *Aḥadiyya*. Le second aspect, celui sous lequel apparaissent les Noms, est celui qu'il nomme généralement *wāḥidiyya* ou *waḥdāniyya*; c'est cette "Unité de la Multiplicité" qui se trouve exprimée dans le fameux *ḥadīth qudsī*: "J'étais un trésor caché et J'aimai à être connu. Aussi Je créai les créatures afin d'être connu".» Per la dottrina ibnarabiana dell'«Unità dell'Esistenza» (*waḥdat al-wujūd*), adombrata in questo passaggio del testo della Addas, cfr. di T. IZUTSU, *Unité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Les Deux Océans, Paris 1981; e soprattutto ID., *A comparative Study of the key philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 voll., vol. I: *The Ontology of Ibn 'Arabī*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo 1966-67, poi riveduto col titolo ID., *Sufism and Taoism. A comparative Study of key Philosophical Concepts*, University of California press, Berkeley-Los Angeles-London 1984; ABUL ELA AFFIFI [Abu-l-'Ala 'Afifi], *The mystical Philosophy of Muh-yid Din-Ibnul 'Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge 1939; rist. Lahore 1964.

⁶⁶ C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 328. Cfr. anche H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Flammarion, Paris 1976², pp. 94-95.

⁶⁷ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 329; cfr. anche la nota 65.

⁶⁸ Cfr. IBN AL-'ARABī, *Fuṣūṣ al-ḥikam* («La sapienza dei Profeti»), I, p. 79, citato in C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 327: «Tout Nom désigne à la fois l'Essence et le sens particulier qu'il revêt. [...] Le Nom est donc le Nommé du point de vue de l'Essence mais il en est distinct du point de vue de la signification particulière qui lui est attribuée». Si cfr. la traduzione italiana del passo, che aggiunge ulteriori precisazioni: «I Nomi hanno un duplice significato: da una lato ne comportano uno unico, ossia la determinazione essenziale di Dio, che è il "nominato", e dall'altro i loro significati consentono a ciascun Nome di distinguersi dai rimanenti [...]. Ma qual è la relazione tra un Nome e l'altro? Avrai infatti compreso che ogni Nome è la determinazione essenziale [=cioè, non dell'essenza dei Nomi, ma in quanto ogni Nome è Essenza di Dio] di ogni altro. [...] I Nomi non indicano solamente l'Essenza, ma indicano al tempo stesso altre realtà, che ne definiscono la manifestazione» (IBN ARABī, *La Sapienza dei Profeti*, pp. 81-82). L'edizione italiana della *Sapienza* non è una traduzione integrale (è limitata ai capitoli più importanti dell'opera, e talvolta compie delle sintesi anche al loro interno), e comunque non sempre letterale; da qui l'esigenza di integrarla con le citazioni presenti nel volume della Addas.

⁶⁹ IBN AL-'ARABī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, I, p. 62, citato in C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 331; si cfr. la traduzione italiana: «I nostri "nomi" non sono altro in realtà che Nomi divini, poiché tutto dipende da Lui. Quanto alle nostre essenze (*a'ayan*), esse sono in realtà la sua "ombra", null'altro. Difatti Egli è e non è la nostra ipseità» (IBN ARABī, *La Sapienza dei Profeti*, p. 83).

⁷⁰ Cfr. C. ADDAS, *Ibn 'Arabī*, p. 331: «Les créatures, en fonction de leur prédispositions à l'état de *thubūt*, sont des "lieux théophaniques" d'inégale pureté: de la parfaite transparence du saint à l'opacité de l'impie, l'unique lumière se diffuse différemment sans que sa nature propre en soit affectée».

⁷¹ Sulla nozione di «predisposizione», cfr. *ibid.* le pp. 329-330. Se è vero che il significato della «predisposizione» in Ibn al-'Arabī è metafisico-ontologico e non «morale», è però indubbio che questa nozione abbia delle conseguenze morali, perché è in base alla loro «predisposizione» che, agli uomini che vorranno discolarsi nel Giorno del Giudizio, Dio risponderà di averli manifestati nell'esistenza conformemente a ciò che essi Gli hanno donato della loro essenza (cfr. *ibid.*, p. 329; cfr. anche sotto la nota 75). Come si vedrà nella II parte, la «predisposizione» è anche essenziale nella determinazione delle modalità secondo le quali gli uomini riconoscono e adorano Dio, quindi al discorso sulla tolleranza religiosa che ci accingiamo ad affrontare.

infinitamente danzante delle teofanie. A questo proposito, ‘Abd al-Qādir al-Jaza’irī rammenta come, sebbene l’incalzare delle «discese» divine crei in chi vi assista sbigottimento e perplessità, il Profeta Muḥammad dicesse: «O Dio, aumenta la mia perplessità al Tuo riguardo!»⁷²

Chiaramente, pertanto, l’Uomo Universale – prima cosa creata, specchio perfettissimo della Divinità – è il solo a poter riconoscere Dio in tutte le Sue forme⁷³; quell’Uomo Universale – che, come *luogo teofanico* universale e per eccellenza, è detto anche essere la soluzione di tutte le antitesi⁷⁴ – il quale è un’altra estensione, in senso universale, della conoscenza – di per sé particolare perché legata esclusivamente al proprio *Rabb* o «Nome signoriale» – di cui può godere la creatura, analoga alla capacità, che abbiamo visto in precedenza, posseduta da ogni singolo Nome di poter designare tutti gli Altri.

III. La dottrina ibnarabiana sulla diversità religiosa

Ricapitolando, secondo Ibn al-‘Arabī l’universo non è che un incessante dispiegarsi di manifestazioni teofaniche. Solo Dio possiede realmente l’«esistenza», o *wujūd*: ogni cosa non è che la manifestazione di un Nome divino. Unico fra tutte le creature, perché creato «nella forma di Dio», l’essere umano ha però la possibilità di manifestare *tutti* i Nomi, ma per far ciò, egli deve percorrere un cammino inverso a tutto il resto del creato. Se, infatti, quest’ultimo, per essere tale manifestazione, non deve far altro che essere se stesso, l’uomo deve invece abbandonare tutto ciò che egli è: se la «*fitra* [«natura»] delle altre creature è definita da specifici e delimitati attributi del *wujūd* [«Esistenza divina»], [...] la *fitra* umana manifesta del *wujūd* la totale assenza di delimitazione. [...] Le cose non umane possono solo scegliere di restare ciò che sono, ma gli esseri umani possono divenire realmente tali solo scegliendo di divenire nulla»⁷⁵ – cioè, di nuovo, scegliendo di manifestare non *questa* o *quella* caratteristica (Nome) di Dio, ma *ogni* Nome, sì che il loro «nulla» è lo stesso nulla di Dio, che al contempo è ogni Nome, e insieme non lo è, perché lo trascende.

Questo determina una duplicità essenziale di Dio: da un lato, Egli è incomparabile, totalmente trascendente, completamente diverso da ogni possibile realtà esistente di cui è la Negazione assoluta, senz’appello; dall’altro, Egli si lascia trasportare nel rapporto d’analogia e quindi Si manifesta, essendo che ogni realtà nell’universo non è che la manifestazione di un Nome, di un attributo divino.

La vera conoscenza di Dio richiede, perciò, che si tengano sempre uniti questi due atteggiamenti all’apparenza così contrastanti. Questo è il vero significato del *barzakh*, dell’«istmo» che avevamo incontrato già in precedenza nelle parole di ‘Abd al-Qādir al-Jaza’irī: «La réalité totale se partage entre la non-manifestation, qui est le propre de l’Essence divine, et la manifestation, qui est l’apanage des Noms divins. Il incombe donc au serviteur d’être perpétuellement entre deux contemplations... Il est ainsi comme un isthme (*barzakh*) entre ces deux mondes et ne doit pas s’engloutir entièrement dans l’un à l’exclusion de l’autre. S’il le fait, il est comme borgne»⁷⁶. Anche se questo punto verrà ripreso e approfondito solo più avanti, si può sin d’ora dire che Ibn al-‘Arabī riconosce essenzialmente due facoltà conoscitive nell’essere umano, la ragione e l’immaginazione. La ragione conosce Dio per via negativa, affermando con certezza ciò che Egli non è. Essa giunge a delle conclusioni definitive, tuttavia questa forza argomentativa è fortemente limitata dalla

⁷² ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, p. 66.

⁷³ Abbiamo visto che è la loro «predisposizione», in qualità di «permanenze» nell’Essenza, a permettere alle creature di essere «luoghi teofanici d’ineguagliata purezza»; ma è sempre la predisposizione a determinare «la capacité de chaque être à identifier – en tous les autres et en lui-même – les théophanies pour ce qu’elles sont: les apparitions infiniment multiples et infiniment variées du seul *Mutajallī*. Il n’appartient qu’à l’Homme Parfait (*insān kāmil*), miroir sans taches des réalités supérieurs et inférieurs, de reconnaître ainsi Dieu sous toutes Ses formes» (C. ADDAS, *Ibn ‘Arabī*, p. 331) – comprese, come vedremo, le *credenze* infinitamente diverse sotto le quali gli uomini adorano (o odiano, o negano) Dio, o comunque si rapportano a Lui.

⁷⁴ Cfr. M. VALSAN, *L’Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 59-60 nota 13.

⁷⁵ W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds* (vedi la nota 14), p. 170.

⁷⁶ Cfr. la nota 35.

negatività di ogni suo sapere circa la Realtà divina. Lo Šaykh lega pertanto la facoltà razionale alla prima parte della *šahada*, l'«attestazione di fede» che è il primo dei cinque pilastri dell'Islām⁷⁷ e che contiene *in nuce* la verità di questa religione: *la ilāha illa-Llāh, Muḥammadan rasūlu-Llāh*, «Non v'è Dio all'infuori di Dio, Muḥammad è l'Inviato di Dio».

Che esista un unico Dio, ossia che il principio della totalità dell'esistente è unico, ossia ancora, che ogni dualismo ontologico è originariamente impossibile, questa è appunto la verità razionale affermata nella prima parte della *šahada*. Questo è un punto da sottolineare, perché è all'origine di tutti i fraintendimenti intellettuali tra l'Islām e l'Occidente contemporaneo: la verità dell'unicità di Dio è per i musulmani, semplici credenti o pensatori che siano, semplicemente lapalissiana, perché l'Islām si pone, per così dire, dal punto di vista stesso di Dio in modo «parmenideo», come sottolineava Marijan Molé all'inizio del suo vecchio saggio sulla mistica islamica⁷⁸. Come per Parmenide si inizia con l'assolutamente certo, cioè con l'affermazione per la quale l'essere è e il non-essere non è, così per l'Islām nulla è più certo dell'esistenza di Dio: solo Lui è *wujūd*, tutto il resto, per definizione, non è. Autori raffinati come Ibn al-'Arabī spiegano poi questo non-essere come pre-esistenza di ogni cosa in qualità di *thubūt* all'interno dell'Essenza divina e della Sua tenebra, ma a rigore ciò che si trova allo stato di *thubūt* semplicemente non è, appartenendo l'esistenza-*wujūd* solo a Dio. Le cose «entrano» nell'esistenza, nell'unica esistenza che è l'Esistenza di Dio, e così iniziano ad essere: esistendo, esse manifestano Dio, ma solo per la determinata parte di essere che ad esse compete e che esse sono – cioè, manifestano questo o quel Nome di Dio –, occultando quindi Dio per tutta la restante parte dell'essere – che è come dire del Suo essere –. Un unico essere, come sappiamo, può manifestare *tutti* i Nomi, ed è l'uomo.

1. I Nomi divini si manifestano in generale in ogni tradizione religiosa

Tutto questo si rapporta naturalmente anche al piano della fede. Anzitutto, essendo che la Realtà muḥammadiana (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) coincide perfettamente con la massima realizzazione possibile dell'essere umano, cioè con l'Uomo Universale (*insān kāmil*), sembrerebbe, per ciò stesso, affermata la superiorità della religione islamica su tutte le altre. In effetti, come si è visto, il Qu'ran parla di 124.000 Profeti mandati sulla Terra da Dio, 27 dei quali furono Profeti maggiori o Inviati (cioè fondatori di una tradizione spirituale dotata dei mezzi spirituali per far sì che gli esseri umani possano raggiungere la condizione di Uomo Universale), l'ultimo dei quali è il Profeta Muḥammad. Ma è anche vero che l'Islām generalmente intende l'avvento di quest'ultimo e la chiusura del ciclo della Profezia (*rusūliyya*) nel senso che *tutte* le altre tradizioni precedenti sono abolite, superate e sussunte nell'Islām stesso. Questo è un punto delicatissimo, perché è qui evidentemente che risiede il pericolo di una manipolazione attuabile dai fondamentalisti. È noto che l'Islām punisce severamente l'apostasia, appunto perché essa viene considerata alla stregua di vera e propria follia, ma anche qui occorre intendersi. Lasciare l'Islām per un'altra religione è, agli occhi di un musulmano, lasciare il «più» per il «meno», un «nuovo» che funziona perfettamente (un'automobile di grossa cilindrata, poniamo) per un «vecchio» che funziona così e così (un'automobile vecchia, sgangherata, e della quale non si sa neppure se si possano trovare dei pezzi di ricambio). Questa apostasia non è comunque ancora la vera e propria apostasia, la quale consiste appunto nel negare la *šahada*, che per il musulmano ha esattamente lo stesso valore della negazione del principio di non-contraddizione – anche se questa distinzione è sempre stata naturalmente impugnata dai dottori della Legge e dai fanatici di ogni epoca, che, invece, tendono a vedere già nel primo caso l'apostasia più irrimediabile.

Il discorso di Ibn al-'Arabī è, invece, infinitamente più complesso. Il messaggio degli Inviati è fondamentalmente lo stesso, e quindi non può riguardare che il *tawḥīd*, la dottrina dell'Unicità divina, quella prima parte della *šahada* che è l'evidenza originaria della ragione stessa. Gli Inviati, e le tradizioni conseguenti, discendono precisamente per portare diverse modalità di realizzazione

⁷⁷ Gli altri quattro sono: la preghiera rituale (*salat*) da farsi cinque volte al giorno (all'alba, a mezzodì, nel pomeriggio, al tramonto e alla notte), il digiuno rituale nel mese di *Ramadan*, l'elemosina rituale (*zakah*), e infine il pellegrinaggio rituale alla Mecca (*hajj*), da compiersi almeno una volta nella vita.

⁷⁸ Cfr. M. MOLÉ, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992.

spirituale per gli esseri umani, adatte alla loro conformazione psichica, fisica e antropologica, nonché al tempo in cui essi vivono, secondo quanto afferma il Qu'ran (10:48): «Ogni nazione ha il suo Messaggero». Il destino comune di tutti gli uomini è la *felicità*, che è il raggiungimento della condizione di Uomo Universale, cioè l'attualizzazione della capacità tutta umana di manifestare tutti i Nomi divini, e lo Šaykh sottolinea *sempre* come l'unico modo per far questo sia precisamente seguire i precetti rivelati, intendendo però con quest'espressione – e questo è il primo punto da sottolineare – i precetti *in generale* di *ogni* tradizione. È vero che molti musulmani affermano che l'«abolizione» delle precedenti tradizioni religiose sia da intendersi in modo letterale, ma la verità è che su questo punto non c'è accordo, e quindi neppure un insegnamento coranico stretto. Così, anche Ibn al-'Arabī non giunge mai a questa conclusione: piuttosto, dice, l'Islām è come il sole e le altre religioni come le stelle:

Tutte le leggi rivelate (*šarā'i*) sono luci. Tra queste, la legge rivelata di Muhammad è come la luce del sole tra la luce delle stelle. Quando il sole appare, le luci delle stelle sono nascoste, e sono incluse nella luce del sole. Il loro star nascoste è come l'abolizione (*naskh*) delle altre religioni rivelate che ha luogo attraverso la religione rivelata di Muhammad. Nondimeno, esse esistono di fatto, così come di fatto la luce delle stelle seguita ad esistere [anche quando c'è il sole]. Questo spiega perché siamo stati richiesti, nella nostra religione universale [=l'Islām], di credere nella verità di tutti i Messaggeri e di tutte le religioni rivelate. Esse non sono annullate (*bātil*) da tale abrogazione – questa è l'opinione dell'ignorante⁷⁹.

E, come aggiunge Chittick, può benissimo essere che lo Šaykh avrebbe potuto accettare questa estensione del suo ragionamento e della metafora in esso contenuta: che ciò che appare come il sole da un certo punto di vista, appaia come luce di una stella da un altro.

2. L'attuazione degli aspetti divini coincide con la fedeltà a una tradizione religiosa

Ma esistono altre ragioni che permettono di affermare la validità di questa interpretazione. Sebbene ogni creatura sia una manifestazione teofanica di Dio – ciò che è già una prima evidente giustificazione metafisica a favore non solo della tolleranza, ma anche di una vera *fratellanza* religiosa –, e quindi ogni creatura sia, di fatto, un percorso verso la Divinità, è solo seguendo i precetti delle varie tradizioni rivelate che l'uomo può sperare di attualizzare la propria capacità di manifestare tutti i Nomi divini. Ibn al-'Arabī è molto chiaro al riguardo: «La via per la felicità è quella stabilita dalla religione rivelata, e nessun'altra»⁸⁰. Se seguissero *ogni* percorso, ossia ogni cosa, ogni discorso, ogni credenza indifferentemente, gli esseri umani seguirebbero sì Dio *comunque*, ma potrebbero incappare nella loro autodistruzione. Tutto manifesta Dio e Dio Si manifesta, offrendosi, nel Tutto, ma non tutto in tale offerta dev'essere indifferentemente accettato, bensì solo ciò che Dio ha comandato di prendere:

Dio dona ai suoi servi del Suo, e Dio dona sulle mani dei Suoi Inviati. Per ciò che ti viene dalla mano del Messaggero, prendilo senza limiti di sorta. Ma per quanto riguarda ciò che giunge dalla mano di Dio, prendilo *cum grano salis*. Perché Dio è identico per ogni donatore, ma ti ha proibito di prendere ogni dono. Perciò Egli dice *Qualunque cosa il Messaggero ti doni, prendila; qualunque cosa egli ti proibisca, tu lasciala* (59:7)⁸¹.

Vi è quindi una differenza tra Dio come *wujūd*, Esistenza universale che si manifesta indefinitamente in tutte le creature, nessuna esclusa, e il Dio che non di meno ha rivelato, nella Sua bontà, il modo migliore per poter essere conosciuto e amato, come recita lo *ḥadīth qudsī* sul «tesoro nascosto» citato in precedenza. I Sufi esprimono questo concetto introducendo la distinzione tra il «comando generativo» (*al-amr al-takwīnī*) e il «comando prescrittivo» di Dio (*al-amr al-taklīfī*): col primo, Dio dà l'esistenza a tutte le cose, sì che evidentemente esso è legato all'universalità del *wujūd*, ma per ciò stesso anche alla sua indifferenza. Si tratta del *kun*, il *fiat* coranico di cui si dice al versetto 36:82. Il secondo, invece, permette agli esseri umani di raggiungere la felicità. Si noti che la felicità è, però, ancora una volta, una condizione di perfezione eminentemente *universale*: il Santo universale è colui che attualizza *tutti* i possibili modi di manifestazione dei Nomi divini, e quindi *tutte* le possibili «stazioni» (*maqāmāt*) della santità. Ma questa condizione universale è raggiungibile solo attraverso quella «via stretta» rappresentata dalla fedeltà ad una tradizione

⁷⁹ IBN AL-'ARABĪ, *Futuhāt*, III, p. 153.

⁸⁰ IBN AL-'ARABĪ, *Futuhāt*, II, p. 148.

⁸¹ IBN AL-'ARABĪ, *Futuhāt*, IV, p. 186.

spirituale, quale che sia. In questo senso, l'attualizzazione degli aspetti «divini» latenti nell'essere umano dipende, almeno in certa misura, da uno sforzo umano, quale è appunto rappresentato nella fedeltà a una tradizione spirituale, sì che, come dice Ibn al-'Arabī, «L'essere umano, che sceglie liberamente, è obbligato a una libera scelta»⁸². Ed è precisamente questo aspetto prescrittivo di Dio a essere manifestato dalla seconda parte della *šahada* («Muḥammad è l'Inviato di Dio»), così come la prima è relativa all'universalità del *wujūd*.

Il fatto che Dio, come generatore, dia vita a *tutte* le cose, e quindi anche a modalità manifestative di Sé che non conducono all'attualizzazione, fa sì che Dio – che è Guida in quanto autore del «comando prescrittivo» – sia anche chiamato Sviatore. È chiaro come sorga immediatamente il problema di un Dio che, dopo aver creato l'uomo, lo fa peccare sviandolo, e infine lo punisce con l'Inferno in conseguenza dei peccati commessi. Al che, lo Šaykh risponde che Dio non fa null'altro che far venire le cose all'esistenza, mentre la loro esistenza singola è immutabile. Dio non fa sì che esse commettano alcunché, perché cambiare l'essenza di una cosa Gli è altrettanto impossibile che cambiare la Sua Essenza stessa. I peccati, come ogni squilibrio nel cosmo, non sono null'altro che *altre* modalità di manifestazione di Dio: «I peccati sono luoghi di manifestazione per possibilità definite, aventi un'esistenza esteriore, possedute dal *wujūd* [=Esistenza universale] non delimitata, in virtù del fatto che il *wujūd* permette che esistano anche la dispersione, la deviazione, l'errore, la sofferenza e il naufragio. Chiedere perché Dio svii le persone è come chiedersi perché il *wujūd* sia *wujūd*, o perché la realtà sia realtà. La risposta è semplicemente che la realtà è ciò che è, e non può essere altrimenti»⁸³. Senza peccato, inoltre, alcuni attributi divini quali la pietà, il perdono eccetera non potrebbero venire manifestati: come afferma uno *ḥadīth*, «per Colui nelle cui mani è la mia anima, se voi non aveste peccato Dio vi avrebbe rimosso e sostituito con altri che avrebbero peccato, e poi avrebbero chiesto perdono a Dio e sarebbero stati perdonati»: attraverso queste parole, dice Ibn al-'Arabī, «Il Profeta ci ha lasciato capire che tutto ciò che accade nel cosmo succede soltanto per manifestare la proprietà di un Nome divino»⁸⁴.

3. Tutte le credenze sono vere perché ogni credenza esistente è richiesta dal Reale

Se questo è vero, ne deriva anche necessariamente che non esistono conoscenze o credi religiosi che siano assolutamente falsi, o anche che tutte le conoscenze o i credi religiosi sono veri e falsi insieme. Infatti, dal momento che «ogni cosa esistente rappresenta una particolare automanifestazione dell'illimitato *wujūd*», è chiaro che, allora, «da un punto di vista, ogni ente vela o oscura il *wujūd* con [...] le [sue] caratteristiche specifiche. Da un altro, manifesta il *wujūd* per il fatto stesso di trovarsi nel cosmo»⁸⁵. Ogni cosa manifesta di Dio l'aspetto signoriale – il Nome – che le pertiene, non gli altri, e lo stesso chiaramente vale anche per ogni credenza, comprese le fedi. Pertanto lo stesso si applica a ogni discorso: non solo ogni discorso su Dio e ogni fede manifesta Dio, ma anche ogni discorso, ogni credenza *tout court*:

Non vi sono che conoscitori di Dio. Tuttavia, alcuni di loro sanno di conoscere Dio, e altri non lo sanno. Questi ultimi hanno consapevolezza di ciò che testimoniano e di ciò che esaminano, ma non sanno che esso è [l'Unico] Reale. Se si chiede a uno di loro, «Tu conosci Dio?», risponderà che no, non lo conosce. Ma se si chiede di ciò su cui egli testimonia, «Conosci ciò di cui porti testimonianza in rapporto al fatto che esso è l'oggetto di cui porti testimonianza?», risponderà di sì [...]. Pertanto egli ignora unicamente il fatto che a quell'oggetto di testimonianza si applica un certo nome [divino]⁸⁶.

Ma allora tutte le fedi sono vere? Certamente ogni musulmano – ma anche ogni cristiano, e così via – risponderà di no: applicando strettamente la teoria della successione delle rivelazioni di successive tradizioni spirituali per guidare l'umanità alla felicità da parte di Dio tramite il suo «comando prescrittivo», egli dirà che la tradizione islamica sussume in sé tutte le altre e le ha abolite anche sul piano pratico. Per lui, le altre religioni non saranno più vere, ma false, superate dall'Islām. Nell'ambito sufico, tale abolizione si dovrebbe tramutare nella perdita, da parte di tutte

⁸² IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, III, p. 300.

⁸³ W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 143.

⁸⁴ IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, II, p. 96.

⁸⁵ W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 140.

⁸⁶ IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, III, p. 510.

le altre tradizioni spirituali, di ogni efficacia «operativa» circa la loro effettiva capacità di guidare la realizzazione spirituale umana sino alla condizione di Uomo Universale, o Stazione (*maqām*) della Santità Muḥammadiana. Ora, Ibn al-ʿArabī mantiene che solamente la realizzazione di tale condizione di perfetto santo muḥammadiano (ruolo che egli, come detto, rivendica per sé) consente di poter ottenere la capacità di vedere una manifestazione teofanica che sia autenticamente un'apertura verso l'*universale* in ogni creatura, cioè in ogni ente, ogni credenza, ogni parola, ogni frammento di realtà, non importa quanto infinitamente piccolo esso possa essere, perché la Stazione della Santità Muḥammadiana comprende tutte le altre:

Tra i vari percorsi [spirituali] vi è quello delle benedizioni. È Dio stesso nelle Sue parole che vi si riferisce, quando afferma *A ciascuno di voi [Inviati] Noi abbiamo predisposto una retta via e una legge rivelata* (5:48). La guida muḥammadiana sceglie il cammino di Muḥammad e lascia stare gli altri, anche se li riconosce e ha fede in essi. Tuttavia, egli non farà di se stesso un servo se non attraverso la via di Muḥammad, né permetterà ai suoi seguaci di divenire servi se non attraverso tale via. Riconduce ad essa gli attributi di ogni altra via, perché la religione rivelata di Muḥammad è universalmente inclusiva. Ecco perché le proprietà di tutte le altre religioni sono state trasferite alla sua [=del Profeta] religione rivelata. Questa abbraccia ogni altra, ma le altre non la ricomprendono a loro volta⁸⁷.

Però, come abbiamo visto, egli si guarda bene dall'affermare questa particolare, e molto restrittiva, interpretazione del «superamento» da parte dell'Islām delle tradizioni precedenti. Non solo, ma le religioni non differiscono da ogni altro tipo di credenza, come può essere la mia credenza che, poniamo, ogni giorno a una data ora vi sia qualcosa come un treno che parta da una stazione e sia diretto verso una destinazione precisa. *Tutte* le credenze, dice Ibn al-ʿArabī, sono «vere», in quanto relazionate a una realtà, indipendentemente da quanto possano distorcerla in tale loro relarsi ad essa: altrimenti, semplicemente non esisterebbero. «Non vi può essere alcun errore in ciò che esiste, perché ogni cosa esistente è richiesta dal Reale, il quale è *wujūd*»⁸⁸. Come afferma lo Ṣaykh:

Dio è saggio senza alcuna qualificazione determinata. È Lui ad aver posto le cose al loro posto. È Lui che *ha dato ad ogni cosa la sua creazione* (20:50). Da ciò, Dio non ha compiuto alcun errore nell'esistenza generata in relazione all'ordine pertinente a quest'ultima⁸⁹.

E, in merito alla realizzazione spirituale ultima, cioè la Santità Muḥammadiana, la sua posizione è la seguente:

Uomini come noi [=coloro che hanno raggiunto la condizione di Uomo Universale], che hanno una visione dall'alto di tutte le stazioni spirituali e di tutti i livelli [dell'essere], distinguono da dove ogni individuo parli e discorra, e riconoscono che ciascuno è corretto al suo livello, né è in errore. Infatti, non vi è assolutamente alcun errore nel cosmo⁹⁰,

o, come è detto altrove, «Vi dev'essere ogni cosa nel cosmo, pertanto in esso vi si deve poter trovare ogni possibile natura»⁹¹.

4. Il «Credere» in tutte le religioni non pregiudica la «fede» solo in (un) Dio

È chiaro allora che, come afferma William Chittick, «una conoscenza adeguata di Dio come Lui è in Se stesso richiede di vederLo manifestato in ogni credenza e non delimitato da alcuna credenza. Come risultato, gli «gnostici» (*ʿārifūn*) – quei perfetti esseri umani che hanno reso perfetta la loro conoscenza delle automanifestazioni di Dio nell'universo e in loro stessi – riconoscono la verità di ogni credenza e comprendono che ogni legame, ogni nodo (*knotting*) [che lega la singola realtà al Nome divino corrispondente], ogni restrizione, è una delimitazione dell'illimitato *wujūd*. Trovandosi nella Stazione che Non ha Stazione, essi riconoscono i diritti di ogni Stazione e ogni credenza, perché ognuno corrisponde ad una delle infinitamente varieguate automanifestazioni di Dio. In effetti, gli gnostici riconoscono che la totalità dell'esistenza rappresenta la danza della possibilità, l'automanifestazione del Non-Delimitato nelle forme delle innumerevoli moltitudini di entità delimitate. [...] Egli accetta ogni credenza. Ogni Dio adorato da ogni credente farà sorgere

⁸⁷ IBN AL-ʿARABĪ, *Futuḥat*, III, p. 410.

⁸⁸ W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 139.

⁸⁹ IBN AL-ʿARABĪ, *Futuḥat*, II, p. 267.

⁹⁰ IBN AL-ʿARABĪ, *Futuḥat*, II, p. 541.

⁹¹ IBN AL-ʿARABĪ, *Futuḥat*, III, p. 530.

alla fine la felicità di quest'ultimo, anche se questo dovesse richiedere il suo essere velato da Dio»⁹². Come asserisce lo Šaykh:

Se Dio dovesse chieder conto alle persone dei loro errori, dovrebbe chieder conto ad ogni credente circa ciò che crede. Ogni credente ha delimitato il suo Signore con la sua ragione e il suo pensiero, e Lo ha perciò ristretto. Ma nulla è degno di Dio eccetto la totale assenza di limitazioni. *Nella Sua mano è il dominio di ogni cosa* (23:88), pertanto Lui delimita, ma Lui non diviene limitato. Nondimeno, Dio perdona tutti⁹³.

Perciò, come ogni cosa non può rivelare che il Nome divino di cui è manifestazione – eccetto, come si è visto, l'uomo che *potenzialmente* può manifestarli tutti –, «La visione [di Dio] nel mondo che verrà segue le credenze di questo mondo»⁹⁴. Ogni credenza, ogni fede essendo una limitazione di Dio, per quanto perdonata, nel Giorno del Giudizio, quando Dio si rivelerà a ciascuno e a ciascuna cosa, Egli verrà rinnegato nelle forme non relative ai limiti di ciascuno e di ciascuna cosa, e solo quando Si manifesterà in conformità a tali limiti – che è come dire, in relazione a quella Sua manifestazione che ciascuno e ciascuna cosa, quindi anche ciascuna credenza, è –, Egli sarà riconosciuto:

L'essere umano perfetto testimonia Dio nel dominio della manifestazione per quanto e in quanto Egli è nel cosmo, e Lo testimonia nel dominio del non-manifestato per quanto e in quanto Egli è nascosto. Perciò la visione di Dio del perfetto è diversa, sebbene l'Essere di Dio sia unico. Questo è il motivo per il quale alcuni non Lo riconosceranno nel Giorno della Resurrezione, quando Lui manifesterà Se stesso, laddove il perfetto non Lo rinnegherà. Non ogni essere umano ha raggiunto la perfezione. Dio sarà rinnegato solo dall'essere umano [allo stadio] animale, perché questi è parte del cosmo [=della realtà sensibile]. Quando Egli Si manifesterà all'essere umano animale nei tratti [propri all'esistenza sensibile] e subirà una trasmutazione in essa, allora l'uomo brutto Lo riconoscerà, perché è in grado di riconoscerLo solo in quanto delimitato⁹⁵.

All'opposto della condizione dell'uomo comune, che è prigioniero dell'esistenza sensibile, e quindi dei limiti della propria credenza, o anche (come vedremo) della ragione, e che pertanto è capace di cogliere Dio solo in una condizione che tali limitazione rispecchi fedelmente, si situa la condizione dell'Uomo Universale, dei «perfetti»:

Al Popolo del Disvelamento è stata donata una visione onnicomprensiva di tutte le religioni, di ogni credo, setta e dottrina concernente Dio. Non sono all'oscuro di nessuna di esse. I seguaci seguono varie credenze, le sette si conformano a leggi specifiche, e si tengono ferme dottrine riguardo a Dio o a qualcosa nell'universo generato. Alcune di queste si contraddicono, altre divergono, e alcune si somigliano. In ogni caso il Possessore del Disvelamento sa da dove la dottrina, il credo o la setta sia presa, e la ascrive al posto che le spetta [nella scala dei vari, infiniti livelli dell'essere]. Egli dà una ragione per ognuno che sia il detentore di una dottrina, e non lo dichiara essere in errore. Non considera tale dottrina vana, perché Dio *non creò il cielo e la terra e ciò che si trova tra essi per l'irrealtà* (38:27) e non creò l'essere umano *in vano* (23:115). Al contrario, Egli creò l'uomo soltanto perché fosse nella Sua forma. Perciò ognuno nell'esistenza creata ignora l'intero e conosce la parte, eccetto il perfetto soltanto. Perché Dio *gli insegnò i nomi, tutti* (2:31), e gli diede le parole onnicomprensive, e quindi la sua forma divenne perfetta. Pertanto il perfetto unifica la forma del Reale e la forma del cosmo [perché riconosce in ogni cosa la manifestazione di un Nome]. Egli è il *barzakh* («istmo») tra il Reale e il cosmo. Egli è lo specchio che Dio ha disposto, nel quale il Reale vede la Sua forma e il creato vede la sua propria forma. Colui che attualizza questo livello ha attualizzato un livello di perfezione, nulla di più elevato del quale è dato trovare nell'esistenza possibile. La forma del Reale è vista al suo interno, perché tutti i Nomi divini sono ascritti a lui⁹⁶.

La stupefacente, assoluta universalità di vedute di Ibn al-'Arabī, che giustifica ogni cosa esistente e quindi anche ogni fede, non si spinge, però, a porre tutte le fedi – nel senso di ogni credenza – sullo stesso piano. Abbiamo già visto come lo Šaykh sia molto rigoroso nel prescrivere di attenersi scrupolosamente ad una tradizione rivelata; nella fattispecie, dal Sigillo della Santità Muḥammadiana ci si può aspettare un richiamo ancora più rigoroso nel seguire le prescrizioni della religione islamica⁹⁷. In generale, i «perfetti» e i Santi, sebbene «credano» in tutte le religioni e in

⁹² W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 152.

⁹³ IBN AL-'ARABī, *Futuḥat*, III, p. 309.

⁹⁴ IBN AL-'ARABī, *Futuḥat*, II, p. 85.

⁹⁵ IBN AL-'ARABī, *Futuḥat*, IV, p. 246.

⁹⁶ IBN AL-'ARABī, *Futuḥat*, III, p. 398.

⁹⁷ Cfr. IBN AL-'ARABī, *Futuḥat*, III, p. 311: «Vi è imposto di praticare l'adorazione di Dio portata dalla *šarī'a* e dalla tradizione (*al-sam'*)».

tutte le costruzioni della mente umana, hanno “fede” solo in Dio così come Si è rivelato all’umanità attraverso un particolare profeta»⁹⁸.

IV. L’inderogabile necessità della ragione, prima vittima dei fondamentalismi

A conclusione di questa disamina, si vorrebbe esaminare il ruolo della ragione in relazione alla singolarissima prospettiva ibnarabiana. Sappiamo che ognuno, tranne i «perfetti», adora Dio per ciò che vede di Lui, ossia per ciò che Lui manifesta di Sé in quella Sua particolare automanifestazione che è, tra ogni altra cosa, il credente stesso (e anche l’ateo): «Tutto ciò che è altro da Dio, è creazione artificiale. Assolutamente nessuno adora Dio per come Egli è in Se stesso. Ognuno Lo adora per quanto Egli sia stato creato all’interno dell’individualità dell’adoratore». Questo, afferma subito dopo lo Šaykh, si applica sia a «coloro che dichiarano la Sua incomparabilità sia a quelli che non lo fanno. Tutti coloro che hanno un legame che riguarda Dio, possiedono una creazione artificiale»⁹⁹. Abbiamo già incontrato in precedenza la distinzione tra le due possibilità di vedere Dio: è ora tempo di approfondirla. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, Ibn al-’Arabī non disprezza mai la ragione, quanto semmai il razionalismo: la ragione, anzi, gioca un ruolo fondamentale nella sua dottrina, e precisamente in relazione al tema della fede e della diversità religiosa.

La ragione è importante per due motivi. Il primo è approfondito nel capitolo 66 delle *Futuḥat*, nel quale lo Šaykh analizza la Creazione in stretta correlazione con la nascita delle religioni. Qual era la situazione in un tempo in cui non vi erano profeti e religioni rivelate con le loro leggi? Furono i «pensatori», secondo Ibn al-’Arabī, a guidare l’umanità, stabilendo «leggi sagge [...] come risultato di una divina ispirazione. [...] I fondatori di queste leggi non sapevano che queste opere avrebbero avvicinato a Dio, e neppure che esse avrebbero comportato Paradiso o Inferno, né sapevano alcunché relativamente all’altro mondo». Non di meno, seguitando a investigare essi appresero che «le facoltà razionali sono limitate in rapporto alle proprie capacità riflessive e non possono superare certi limiti». Partendo dalla realtà sensibile, in una vera e propria prova *a posteriori*, essi si resero conto che la finitezza della realtà faceva sì che ogni cosa dovesse avere una causa: ma, non potendo andare indietro all’infinito nella catena delle cause, «alla fine la considerazione razionale li portò a qualcosa che non necessitava nulla, di cui non vi era l’uguale, che non era simile a nulla, e rispetto alla quale nulla vi era di simile. Essi si fermarono qui e dissero: questo è il Primo. Dev’essere Uno in se stesso in rapporto a Se stesso, e il suo essere Primo e Uno non deve accettare un Secondo accanto a lui [...]. Da ciò essi dichiararono l’unità della sua esistenza (*wujūd*) [...]. Questo è l’estremo limite della facoltà razionale»¹⁰⁰. Solo dopo vennero i Messaggeri. I pensatori razionali li interrogarono, saggiando la bontà della loro rivendicazione a tale titolo, alla fine riconoscendone la legittimità.

In questo modo la società umana fu definitivamente stabilita nella sua duplice articolazione, razionale – che è una condizione di natura, originaria dell’uomo – e immaginativa, che è la sfera legata al messaggio rivelato in quanto tale:

In questo modo vennero inviati Messaggeri in relazione alla diversità delle varie ere storiche e la varietà delle situazioni [umane]. Ognuno di loro confermò la verità degli altri. Nessuno di loro differì in alcunché nelle radici sulle quali si fondavano e delle quali essi parlavano [=l’essenza dei vari messaggi rivelati è la stessa], anche se le regole [di ogni singola tradizione] erano diverse. Le religioni rivelate discesero [sulla Terra] e con loro le rispettive Leggi. La loro capacità di esercitare autorità apparteneva al loro singolo tempo e alla situazione in cui ciascuna veniva ad accadere, così come Dio ha dichiarato: *Per ciascuno di voi Noi abbiamo nominato un percorso retto ed una Legge rivelata* (5:48). Così, le radici [di ogni rivelazione] coincisero, senza che vi fosse disaccordo su nulla. I popoli distinsero tra le rivelazioni profetiche promulgate da Dio in forma di religione rivelata e le accorte regole stabilite dai saggi in accordo con la loro considerazione razionale. Compresero che il comandamento [profetico] era più completo e che senza dubbio proveniva da Dio.

⁹⁸ W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 155.

⁹⁹ IBN AL-’ARABĪ, *Futuḥat*, IV, p. 229.

¹⁰⁰ IBN AL-’ARABĪ, *Futuḥat*, I, p. 323.

Giunti quasi al termine della nostra disamina, possiamo pertanto renderci conto sempre di più di una cosa. Non solo la tolleranza ibnarabiana fa scaturire la diversità religiosa dalla stessa molteplicità intrinseca all'interno della permanenza degli archetipi di tutte le cose all'interno della Mente divina, favorendo chiaramente un atteggiamento di *perfetto* equilibrio in relazione a questo soggetto, ma estende tale atteggiamento anche al ruolo e al significato della *ragione* in materia religiosa e conoscitiva. Questo è forse ancora più importante, dal momento che la prima vittima dei fondamentalismi è proprio la ragione e il suo *status* all'interno della vita umana e del suo rapporto a Dio.

Così, quell'atteggiamento di condanna della *falsafa*, la «filosofia», di cui avevamo parlato all'inizio necessita ora senz'altro di un ulteriore approfondimento. Nello stesso capitolo 66 delle *Futuḥat*, infatti, Ibn al-'Arabī specifica cosa lui intenda per «pensatori razionali». Essi sono certamente coloro che giunsero con le sole loro forze alla verità dell'esistenza di un unico Principio della realtà, ma che non di meno accettarono l'autorità della religione. Lo Šaykh precisa anche che a questa partita non appartengono «coloro che oggi parlano di filosofia»: questi infatti «sono indaffarati con le chiacchiere, discorsi e dibattiti, utilizzando la loro capacità riflessive per analizzare le parole che compongono i discorsi dei primi filosofi restando del tutto dimentichi di ciò che era stato intrapreso da quei grandi uomini», come ad esempio il fatto che essi «si dedicavano alle loro anime, alle pratiche ascetiche, alla lotta interiore, ai ritiri spirituali». Coloro che oggi abusano del nome di filosofi non solo non praticano nulla di tutto ciò, ma «dileggiano la religione, mostrano disprezzo per i servi di Dio, e riveriscono solo quelli tra di loro che sono come loro. I loro cuori sono stati travolti dall'amore per questo mondo, e dalla ricerca di una posizione e del comando. [...] [Dio] li ha disprezzati e derisi, lasciando che ricorressero alle porte degli ignoranti – i re ed i potenti». Quando lo Šaykh deve fare il nome di un «vero filosofo» dei suoi tempi menziona, accompagnandolo con bellissime parole, il nome di Averroè, che incontrò personalmente in Spagna quando aveva più o meno 15 anni¹⁰¹.

In sostanza, la ragione è la via alternativa alla conoscenza – che è anche esperienza – di Dio fornita dall'illuminazione diretta, come afferma il Qu'ran: «Dio sceglie per la Sua misericordia chi Lui vuole, e Dio è abbondante» [2:105]. Essa, si è visto, giunge all'affermazione della Sua incomparabilità, ossia della Sua trascendenza assoluta, perché «Nulla è come Lui» (42:11). In questo senso, la ragione (*'aql*) è *necessaria*, perché ci ricorda continuamente che le «immagini» che si possono avere di Dio – ad esempio, le varie «credenze» o opinioni su di Lui, cioè ogni costruzione della mente umana che Lo riguardi – *non* sono Dio, le manifestazioni del Reale non sono il Reale, che è ciò in cui consiste il peccato di «associare» a Dio le qualità creaturali, o *širk*. Ibn al-'Arabī è anche ben disposto verso il potere *fondante*, contraddittorio della conoscenza razionale, e, con l'equilibrio che gli è proprio, sottolinea i limiti della stessa esperienza illuminativa di contro a tale potere, pur mettendola al di sopra della ragione: «Attraverso la ragione uno conosce ma non vede, mentre attraverso il disvelamento uno vede ma non conosce»¹⁰². Il discorso razionale e argomentativi, proprio della filosofia e della teologia, ribadendo l'incomparabilità di Dio, viene così a integrare il discorso «mitico» che è invece proprio dell'esperienza illuminativa, che finisce sempre, al contrario, nel suo linguaggio allegorico e metaforico, a porre una sorta di analogia – la teofania – attraverso la quale Dio si fa invece conoscere. Il colpo d'ala geniale di Ibn al-'Arabī è di porre *entrambe* queste caratteristiche come necessarie all'uomo nel suo rapporto a, e nel suo percorso verso, Dio, e di affermare che esse si trovano già di proprio perfettamente riunite ed equilibrate nella *rivelazione*: «La ragione non possiede nulla se non l'attributo dell'incomparabilità,

¹⁰¹ Per il giudizio rispettoso su Averroè si cfr. IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, I, p. 325. – La posizione di Ibn al-'Arabī di severa condanna per ogni forma di conoscenza che sia meramente speculativa o peggio riflessiva, senza alcun *engagement* in una realizzazione spirituale che implichi anche un piano *pratico*, cioè un concreto percorso spirituale e iniziatico per l'individuo, apparirà forse meno dura e severa agli occhi del lettore occidentale qualora se ne avverta la somiglianza – verrebbe da dire l'identità – con le tesi sostenute da Pierre Hadot in un suo celebre saggio, nel quale si sostiene che la filosofia, come ricerca della sapienza, veniva appunto posta sempre anche in termini rigorosamente pratici, o perlomeno etici, e mai, per l'appunto, puramente riflessivi. Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

¹⁰² IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, IV, p. 411.

mentre la conoscenza trasmessa [da Dio nella rivelazione] possiede questo assieme all'attributo della somiglianza»¹⁰³. È per questo che la religione rivelata, alla fine, si rivela come la più perfetta forma di conoscenza di Dio. Questi, infatti, non è né somiglianza né incomparabilità:

Il sapere più difficile su Dio è l'affermazione della non-delimitazione in rapporto alla conoscenza che se Ne ha, ma non in rapporto al fatto che Lui è un Dio. Rispetto al Suo essere un'Essenza, o rispetto a Lui stesso, la non-delimitazione che Lo riguarda consiste nell'incapacità di conoscerLo. Egli non è né conosciuto né non-conosciuto: piuttosto, Egli rende incapace [di conoscerLo]. Rispetto al fatto che Lui è un Dio, i Nomi più belli Lo definiscono, e così la stessa condizione di Divinità. Il senso dell'espressione «Lo definiscono» sta nel fatto che l'oggetto sul quale Egli esercita il Suo essere-Dio richiede l'incomparabilità che Gli è propria, ma anche l'incomparabilità è una delimitazione. Una conoscenza su Dio in rapporto al fatto che Lui è un Dio è data dalla religione rivelata e dalla ragione. Per quanto Lo riguarda, la ragione asserisce specificamente la Sua incomparabilità, così delimitandoLo. La religione rivelata asserisce sia la Sua incomparabilità sia la Sua somiglianza. Da qui il motivo per cui la religione rivelata è più vicina della ragione nell'affermare [propriamente] la non-delimitazione di Dio¹⁰⁴.

V. Il comandamento generativo e quello prescrittivo di Dio

Se, quindi, l'uomo può attualizzare in sé tutti i Nomi divini, e cioè la totalità delle modalità automanifestative di Dio, è perché il suo archetipo originario è Dio stesso, non questo o quel Suo Nome, come succede con ogni altra creatura. Per questo, occorre non solo che la somiglianza di Dio esista, ma che prevalga: in altri termini, «se l'uomo esiste per raggiungere la felicità, la sua immaginazione deve prevalere sulla ragione, sebbene debba conformarsi alla guida di quest'ultima. [...] La ragione non può essere l'arbitro finale dell'umana bontà. Deve intervenire la rivelazione per mostrare la via di attualizzare gli attributi divini in proporzione equilibrata»¹⁰⁵. E proprio un perfetto equilibrio caratterizza la posizione di Ibn al-'Arabī, come si addice a un «perfetto» che, in quanto tale, non ignora che tutto è manifestazione teofanica, e quindi relazione a Dio, per quanto imperfetta o distorta essa possa essere. Tale equilibrio si riflette, in primo luogo, tra le due parti di cui si compone la Šahada, l'attestazione della fede islamica. La prima parte riguarda Dio come Dio, come universalità infinita del *wujūd* che, quindi, crea e ricomprende ogni cosa (comandamento «generativo»), mentre la seconda parte riguarda Dio come Guida che orienta gli uomini verso di Sé tramite il comandamento «prescrittivo». L'Islām ordinario si concentra solo sulla seconda parte, e, come osserva giustamente Chittick, finisce col colorare di essa anche la prima: da qui il significato restrittivo tributato all'«abrogazione» del valore delle altre tradizioni spirituali che sarebbe avvenuto con la discesa dell'Islām¹⁰⁶, e il sostanziale disinteresse dei musulmani verso le tradizioni che hanno preceduto la loro religione.

Ma l'equilibrio della dottrina ibnarabiana si riflette anche nel rapporto tra ragione e immaginazione, le due facoltà conoscitive dell'uomo, entrambe poste come necessarie per il raggiungimento della felicità, ossia la condizione in cui l'uomo attualizza il suo essere stato creato «nella forma» di Dio, perché essa è un perfetto equilibrio – come la condizione di «istmo», *barzakh*, che è propria al Santo, esemplifica chiaramente – tra la consapevolezza che i «nodi», i legami con Dio sotto forma di opinioni, discorsi, credenze, fedi, vanno insieme creati e sciolti:

Abbi timore di divenire legato da un legame specifico e di non credere in nient'altro, affinché un bene immenso non ti sfugga [...] Sii in te stesso materia per le forme di ogni credenza, perché Dio è più vasto e stupefacente di ciò in cui Egli si troverebbe costretto all'interno di un solo legame anziché un altro¹⁰⁷. Colui che bene consiglia la propria anima dovrebbe indagare, nel tempo della sua vita in questo mondo, tutte le dottrine che riguardano Dio. Dovrebbe imparare da dove ogni possessore di una dottrina ne affermi la validità.

¹⁰³ «La ragione non ha nulla se non l'attributo dell'incomparabilità, mentre la conoscenza trasmessa [da Dio, cioè concessa nell'illuminazione]

¹⁰⁴ IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, IV, p. 423.

¹⁰⁵ W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 169.

¹⁰⁶ Cfr. W.C. CHITTICK, *Imaginal Worlds*, pp. 172-173.

¹⁰⁷ IBN AL-'ARABĪ, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, I, p. 113.

Una volta che tale validità sia stata affermata per lui nel modo specifico che è corretto per colui che la tiene ferma, allora dovrebbe difenderla nel caso che quello che crede in essa sia giudicato¹⁰⁸.

Ibn al-'Arabī, quindi, non solo radica nell'Essenza divina – e quindi nella più forte stabilità ontologica possibile – la pluralità religiosa, ma anche la necessità di aprirsi ad essa. Nessun fondamentalismo è, pertanto, possibile per lo Šaykh al-akbar, ma nemmeno, in realtà, il più pacifico e intellettualmente scontato contentarsi di una prospettiva spirituale e gnostica soltanto, pena da un lato la perdita del «bene immenso» che è l'universalità divina, dall'altro la distorsione di *ogni* messaggio rivelato, universale per natura, il quale finirebbe altrimenti per trasformarsi inevitabilmente nella negazione vivente – e violenta – di quell'«ama il prossimo tuo come se stesso» che, per Ibn al-'Arabī, è verità inscritta nella stessa originarietà del Molteplce in Dio.

Gianluigi Pasquale OFM Cap.
Studio Teologico «*Laurentianum*»
Giudecca, 194 – I-30113 Venezia
gianluigip@tiscali.it

SUMMARY

Il destino comune di tutti gli uomini è la felicità, che è il raggiungimento della condizione di uomo universale, ossia l'attuazione della capacità peculiarmente umana di manifestare tutti i Nomi divini. Secondo il Sufismo, essi si manifestano *in generale* in *ogni* tradizione religiosa. Quindi, anche nell'insegnamento coranico stretto, non si afferma la necessaria abolizione delle precedenti tradizioni religiose. Anzi, proprio perché i Nomi divini si manifestano *in generale* in *ogni* tradizione religiosa, in particolare si attuano come fedeltà, da parte dell'uomo, a *una* tradizione spirituale rintracciabile in una precisa tradizione religiosa. Se questo è vero, ne deriva anche necessariamente che non esistono conoscenze o credi religiosi che siano assolutamente falsi, o anche che tutte le conoscenze o i credi religiosi sono veri e falsi insieme. Infatti, per Ibn al-'Arabī tutte le credenze sono vere in quanto relazionate a una realtà, e perché ogni credenza esistente è richiesta dal Reale. Questo non significa, però, che Ibn al-'Arabī ponga tutte le fedi – nell'accezione di ogni «credenza» – sullo stesso piano. È lo Šaykh, invero, a prescrivere di attenersi scrupolosamente a una tradizione rivelata. I «Perfetti», i Santi, sebbene credano in tutte le religioni e in tutte le costruzioni della mente umana, hanno «fede» solo in (un) Dio, così come si è rivelato all'umanità attraverso un particolare profeta. L'articolo, infine, studia l'intrinseco ruolo svolto dalla ragione nella dottrina ibnarabiana, che adduce a un atteggiamento di perfetto equilibrio nel soggetto credente. Ciò è oltremodo più importante, dal momento che la prima vittima dei fondamentalismi è proprio la ragione e il suo *status* all'interno dell'esistenza umana e del suo rapporto con Dio.

¹⁰⁸ IBN AL-'ARABĪ, *Futuḥat*, II, p. 85.