

Henry Corbin

L'immaginazione creatrice

Le radici del sufismo



Questo studio magistrale su Ibn 'Arabî, uno dei più grandi filosofi e mistici sufî, ci fa conoscere aspetti essenziali e suggestivi della corrente esoterica dell'Islam. Ci imbattiamo così in un Dio 'patetico' piuttosto che onnipotente, venato di tristezza e nostalgia. La creazione, atto della sua immaginazione, proviene dal suo bisogno di essere conosciuto, e il cuore del mistico è il luogo in cui essa trova il proprio vero compimento. Dice Ibn 'Arabî: «se egli, col suo essere, ci ha dato la vita e l'esistenza, anch'io do a lui vita conoscendolo nel mio cuore».

I Libri dell'Ascolto

«I Libri dell'Ascolto»
Collana diretta da Vittorio Tamaro

VOLUML PUBBLICATI

L'immaginazione creatrice.

Le radici del sufismo

di Henry Corbin

Storia della filosofia indiana

di Giuseppe Tucci

DI PROSSIMA PUBBLICAZIONE

Figure dell'immortalità.

Una lettura filosofica dei Ching

di François Jullien

Henry Corbin

L'immaginazione creatrice

Le radici del sufismo

Traduzione di Leonardo Capezzone



Titolo dell'edizione originale
L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi

© 1958, Ernest Flammarion.
Nuova edizione Aubier 1993

Prima edizione 2005

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel gennaio 2005
Poligrafico Dehoniano - Stabilimento di Bari
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
CL 20-7118-5
ISBN 88-420-7118-8

Prefazione alla seconda edizione francese

Gli occhi con cui si guarda a un libro concepito e scritto una ventina d'anni fa non sono certo più gli stessi. La prima edizione di questo libro apparve nel 1958. La decisione di ristamparlo, che dobbiamo alla cortesia del nostro editore, aveva suscitato in noi, sulle prime, il desiderio di incorporarvi il risultato delle ricerche svolte in tutti questi anni. L'impresa, però, sarebbe stata smisurata e vana.

In effetti, avremmo certamente potuto ampliare le dimensioni dell'opera, i riferimenti bibliografici. Tuttavia, per il suo autore questo libro ha rappresentato un nuovo punto di partenza, un momento felice il cui chiarore ha illuminato la strada successivamente seguita. Oggi, non interpreteremmo diversamente il pensiero di Ibn 'Arabî. I testi qui tradotti e illustrati restano per noi quelli che racchiudono i temi dominanti. Ad essi abbiamo continuamente attinto nel corso dei nostri lavori, nella misura in cui questi ultimi ne costituivano il prolungamento. Il libro è stato tradotto in inglese¹, il che conferisce a un libro la sua identità nel "pleroma delle opere". Ritoccandolo, si sarebbe alterata quell'identità. Sarebbe stato meglio allora scrivere un nuovo libro su Ibn 'Arabî, ma non è ancora giunto il momento, e del resto siamo convinti che il messaggio consegnato a questo libro mantenga intatto il suo significato attivo.

¹ *Alone with Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, trad. inglese di Ralph Mannheim, prefazione di Harold Bloom, Princeton University Press, "Bollingen Series" XCI, Princeton 1969; 1998².

Per queste ragioni le modifiche apportate alla presente edizione consistono essenzialmente, oltre all'ampliamento dell'indice, nell'aggiornamento dei dati bibliografici nelle note e nelle appendici. Alcuni articoli, nel tempo, sono divenuti libri, altre opere annunciate sono poi effettivamente apparse.

È il caso, ad esempio, della monumentale *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî* (Institut Français de Damas, 1964) del nostro amico Osman Yahya, a cui dobbiamo l'impresa non meno monumentale dell'edizione critica del *Kitâb al-futûhât al-makkiyyâ* ("Il Libro delle conquiste spirituali della Mecca") in corso di pubblicazione al Cairo. Quattro volumi sono già apparsi; l'insieme dell'opera ne prevede ben trentasette.

Nel frattempo, Osman Yahya ed io abbiamo potuto apportare un contributo fruttuoso tanto allo studio di Ibn 'Arabî quanto agli studi sciiti pubblicando, con ampie introduzioni, due volumi dell'opera di Haydar Amolî (XIV secolo) che si è andata così ricostituendo: da un lato, la sua "Somma di filosofia sciita", dall'altro, i prolegomeni dell'opera intitolata "Il Testo dei Testi", ampio commentario dei *Fusûs al-hikam* ("Le gemme di saggezza dei profeti")², ossia il compendio nel quale Ibn 'Arabî ha riassunto tutta la sua teosofia profetica, e che viene abbondantemente citato nel nostro libro.

Haydar Amolî è una figura eminente, altamente rappresentativa della spiritualità dello sciismo persiano. Probabilmente si deve proprio a lui se si è operata la giunzione fra la teosofia di Ibn 'Arabî e la teosofia sciita. Tuttavia, quale che sia stata la sua ammirazione e la sua devozione verso lo *Shaykh al-Akbar*, c'è un punto sul quale il teosofo sciita Haydar Amolî non transige, in quanto decisivo per l'intera profetologia e l'imamologia dello sciismo. Per questa, la *walâya* è la predilezione divina che sacralizza gli Amici di Dio (*awliyâ' Allâh*), e in ciascun profeta, ciascun *nâbî*, essa è la condizione previa della sua missione profetica. Vi è il ciclo della profezia, e vi è il ciclo della *walâya*, il ciclo dell'iniziazione spirituale, che al primo succede.

Questo aspetto non viene trattato esaurientemente in questo libro; qui ci limitiamo a ricordare soltanto che per la teosofia sci-

² Le due opere costituiscono rispettivamente i volumi 16 e 22 della "Bibliothèque iranienne", collezione da noi diretta a Teheran.

ta il Sigillo della *walâya* non può essere altro che l'imamato che discende da Muhammad, nella duplice persona del primo Imâm come Sigillo della *walâya* universale, e del dodicesimo Imâm come Sigillo della *walâya* post-muhammadica. Ora, Ibn 'Arabî vedeva in Gesù il Sigillo della *walâya* universale, e, fondandosi su una visione ricevuta in sogno, riconduceva alla sua propria persona l'idea del Sigillo della *walâya* post-muhammadica – benché non negasse che l'idea di quest'ultimo Sigillo potesse essere riferita anche ad altri. Haydar Amolî ha opposto una critica scita fondamentale alla concezione di Ibn 'Arabî, poiché questa di fatto opera una dislocazione nel rapporto fra la missione essoterica della profezia e la missione esoterica dell'Imâm³.

Su tutti gli altri punti della metafisica e dell'esoterismo di Ibn 'Arabî, invece, Haydar Amolî è stato di volta in volta ammiratore e mirabile interprete, e la sua opera appare ormai come una guida indispensabile per lo studio di Ibn 'Arabî. Com'è noto, Ibn 'Arabî aveva coscienza che il libro dei *Fusûs* non era una sua composizione personale; gli era stato rivelato dal Profeta durante un sogno visionario. Haydar Amolî è così indotto a concepire l'idea di un *sito* spirituale da lui descritto come uno "stare fra due libri". Il Profeta si trova tra il Libro che ricevette dal Cielo, cioè il Corano, e il Libro che da lui emana, cioè i *Fusûs* da lui rivelati a Ibn 'Arabî. Allo stesso modo, questi si trova "fra due libri": il libro che ricevette dal Profeta, ossia i *Fusûs*, e il libro emanato da lui stesso, ossia l'opera immensa delle *Futûhât*⁴. Questo raddoppiamento del "fenomeno del Libro santo" bisognerà tenere presente nella mente quando si leggeranno qui sia le abbondanti citazioni che abbiamo fatto del libro dei *Fusûs* sia le spiegazioni date da Ibn 'Arabî a proposito dell'origine del suo grande libro delle *Futûhât* (vedi Parte seconda, cap. IV, note 14 e 19).

Proprio come lì si tratta dell'esperienza visionaria che è all'origine dei *Fusûs*, in maniera analoga è l'esperienza visionaria di Ibn 'Arabî in quanto tale ad orientare questa nostra ricerca sul ruolo

³ Sulla vita, l'opera e la dottrina di Haydar Amolî, si veda il nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1973, vol. III, pp. 149-213.

⁴ Si veda *Le Texte des Textes* (cit. alla n. 2), pp. 5 sgg. dell'introduzione francese.

dell’Immaginazione creatrice nella sua dottrina spirituale. L’esperienza mistica, in effetti, non può essere intesa prendendo in considerazione solo la *via negationis*, che conduce alla sparizione delle Immagini. La *via negationis* si scontra con un limite che segna il punto di partenza di un arretramento, al di là del quale affiorano necessariamente le visioni *immaginali* della mistica visionaria.

Non si intenda il termine “immagini” nel senso in cui, oggi, si parla in maniera approssimativa di civiltà dell’immagine, dove non è affatto questione di percezioni visionarie, ma di immagini sempre legate al livello delle percezioni sensibili. Il *mundus imaginalis* della teosofia mistica visionaria è un mondo che non è più quello della percezione sensibile, pur non essendo ancora il mondo dell’intuizione intellettuale dei puri intelligibili. Mondo fra due mondi, mondo mediano e mediatore, senza il quale tutti gli eventi della storia sacra e profetica si situano nell’irreale, poiché è proprio in quel mondo che tali eventi hanno luogo – il “loro luogo”. Sohravardî, *Shaykh al-Ishrâq*, sembra che sia stato il primo ad aver colto l’ontologia che questo intermondo reclama. Ibn ‘Arabî, a sua volta, stabilisce ciò che potremmo già chiamare una metafisica dell’Immaginazione attiva e del *mundus imaginalis*. Haydar Amolî amplifica tutto ciò allontanando l’arte diagrammatica, e giustificando così l’affiorare necessario delle immagini propriamente metafisiche. Questa è la materia del nostro libro. Con essa probabilmente Ibn ‘Arabî è già venuto in aiuto a quei nostri colleghi occidentali che, ai nostri giorni – ed è un sintomo – s’impegnano a riscoprire una metafisica dell’Immaginazione e dell’*imaginale* (e non parliamo dell’immaginario).

Una simile metafisica dell’Immaginazione è organicamente legata al concetto di teofania, al “teofanismo” che orienta e domina tutta la teosofia di Ibn ‘Arabî. Abbiamo qui cercato di approfondire questo concetto, perché in ultima analisi esso domina l’intera teosofia islamica, ed è proteso verso ogni teologia dell’incarnazione tanto quanto procede in senso inverso rispetto alle attitudini dei nostri filosofi positivisti e letteralisti, razionalisti o storicisti. Esso dovrebbe consentirci di evitare gravi equivoci, a volte anche dolorosi, proteggere la teosofia di Ibn ‘Arabî dall’essere qualificata come “monismo esistenziale”. Riteniamo di poter dire che gli allievi e gli amici del compianto Louis Massignon non sono mai riusciti a comprendere perché questa definizione, che appare co-

sì eccellente e lodevole per Hallâj, divenisse discutibile ed esecrabile allorché la si applicava a Ibn 'Arabî.

Non è questa la sola offesa recata allo *Shaykh al-Akbar*. Dobbiamo a Osman Yahya un repertorio che ci permette, per la prima volta, di misurare sia l'ampiezza dell'accoglienza favorevole sia quella dell'accoglienza negativa nei confronti dell'opera di Ibn 'Arabî. Il libro dei *Fusûs* è stato oggetto di qualcosa come 120 commenti, composti fra il XIII e il XX secolo. Li si dovrà studiare, per conoscere le particolarità del pensiero islamico nel corso di questi otto secoli.

La lista delle confutazioni e delle critiche rivolte contro il libro dei *Fusûs* consta di 36 titoli; essa è bilanciata dall'elenco delle 34 opere che prendono le difese del libro e del suo autore. Tristemente istruttiva è la sproporzione che si constata nella lista delle *fatiwâ*, o pareri espressi dai *muftî* e dagli *'ulamâ* nei confronti di quest'opera e del suo autore. La lista di coloro che lo condannano e ne rifiutano l'opera raggiunge il numero di 139; coloro che rendono invece giustizia all'opera di Ibn 'Arabî e l'approvano arrivano a 33; a questa cifra si dovranno tuttavia aggiungere i nomi d'un buon numero di pensatori persiani di cui non si è ancora affrontato lo spoglio delle opere⁵.

Il confronto non deve sorprendere. Non è possibile comprendere la dottrina di un Ibn 'Arabî senza salire ad un livello di percezione e di ermeneutica che, per definizione, resta inaccessibile ai letteralisti puri. I teosofi mistici, *'urafâ* e *'erfânîyân*, non si stupiranno di ritrovarsi in minoranza nell'inventario stilato da Osman Yahya, che ci offre un'idea del "campo di battaglia" in cui si è deciso l'orientamento immediato e futuro della coscienza islamica. È inevitabile che per loro sia stato così sempre e dovunque. Proprio questo ne ha costituito la forza, ed ha permesso loro di attraversare i secoli; infine, grazie ad essi, oggi è possibile intravedere la profondità di una via spirituale comune ai tre rami della tradizione abramitica.

Una simile "strada maestra" è quella che ci viene aperta dallo *Shaykh al-Akbar*, *Doctor maximus*, una strada in cui la fede e la rivelazione profetica, lungi dallo schierarsi contro la religione e

⁵ Ivi, pp. 11 sgg. dell'introduzione francese.

l'esperienza mistica, di queste sono le guide, i prototipi e i garanti. Si mediti attentamente sui testi tradotti nelle note conclusive di questo libro, là dove la trasfigurazione della Ka'ba ci consegna il "segreto del Tempio". Sicuramente, con la morte di Averroè (1198), qualcosa è successo nell'Islam. Tuttavia, nella stessa epoca, con un Sohravardî ad oriente del mondo musulmano e un Ibn 'Arabî ad occidente, si è manifestato qualcosa che non ha cessato di crescere nel corso dei secoli, e che oggi ci appare come il contributo caratteristico del pensiero islamico a quella filosofia che la tradizione abramitica ha sempre promosso, rispondendo così ad una sua propria vocazione.

Queste righe vogliono essere una sorta di riconciliazione nei confronti di quei nostri lettori che, attenti all'epilogo di questo libro, hanno creduto di scorgervi un disincanto, o una rinuncia di fronte alla gravità dell'impresa. Ma, non era forse scontato che l'autore ricorresse al "noi" per farsi, un solo istante almeno, portavoce di tutti coloro che hanno visto il proprio slancio spezzato da troppe generazioni di filosofia agnoscita? Quanto all'autore stesso, le sue frequentazioni spirituali basteranno come professione di fede.

A questo proposito, mi si permetta un'ultima raccomandazione. Le note di questo libro sono numerose, e spesso assai sviluppate, al punto da sembrare quasi un'appendice giustapposta al testo. Decida il lettore se la loro ampiezza è stata dettata o meno dal piacere di una vana erudizione. Vi si troveranno osservazioni e citazioni impossibili da inserire nel testo, a meno di modificare radicalmente l'architettura del libro alterandone l'andamento. Si tenga presente che la maggior parte dei brani di Ibn 'Arabî o di altri autori sono qui tradotti per la prima volta. Essi costituiscono l'assisa su cui poggia la nostra esposizione. Sarà proficuo, dunque, tornare a meditare su quei brani indipendentemente dalla lettura del testo.

Meditazione, questa, che saprà mettere in atto il "metodo dell'orazione teofanica". È necessario "circumambulare" insieme ad Ibn 'Arabî intorno al Tempio, per penetrarne il segreto.

H. C.

Parigi, settembre 1975

L'immaginazione creatrice

Le radici del sufismo

AVVERTENZA In questa edizione si è mantenuto il criterio di trascrizione semplificato adottato dall'autore. Pertanto si troveranno segnate, nei nomi propri e nei termini arabi e persiani, esclusivamente le vocali lunghe *â*, *î*, *û*. Si è anche mantenuta la volontà dell'autore di segnalare l'origine iranica di personaggi e di termini con una trascrizione “alla persiana” (ad esempio, Mohammad, e non Muhammad; Sohravardî, e non Suhrawardî); per coerenza, si è adottata una trascrizione “all'araba”, coerente col *ductus*, di nomi e termini arabi.

I passi coranici tradotti sono ripresi dalla versione di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1978, e successive ristampe.

Introduzione

Capitolo I

Tra Andalusia e Iran: lineamenti di una topografia spirituale

Il titolo di questo libro si sarebbe dovuto formulare in maniera più completa *Immaginazione creatrice ed esperienza mistica nel sufismo di Ibn 'Arabî*. Tuttavia l'abbreviazione ci è parsa lecita, poiché la sola parola *sufismo* è sufficiente a porre l'*immaginazione* al centro del nostro intento. Non è dell'immaginazione nel senso corrente che qui si discuterà: non si tratterà né di fantasia, profana o meno, né dell'organo preposto a secernere un immaginario identificato con l'irreale, ovvero di ciò che consideriamo l'organo della creazione estetica. Si tratterà piuttosto di una funzione assolutamente fondamentale, ordinata ad un suo universo peculiare, dotato di un'esistenza perfettamente "oggettiva", di cui l'immaginazione è propriamente l'organo della percezione.

Oggi, grazie alla fenomenologia, sappiamo che è possibile considerare la maniera in cui l'uomo esperisce la sua relazione col mondo, senza ridurne la qualità oggettiva dei dati all'ambito della percezione sensibile, o limitare il campo della conoscenza vera e significativa alle sole operazioni della comprensione razionale. Liberati dall'*impasse*, abbiamo imparato a cogliere e a valorizzare le intenzioni implicite di tutti gli atti della coscienza o della transcoscienza. Dire che l'Immaginazione (o l'amore, o la simpatia, o un sentimento in genere) *fa conoscere*, e fa conoscere un "oggetto" che gli è proprio, non ha affatto il sapore del paradosso. Una volta ammesso il valore noetico plenario dell'Immaginazione, è forse il caso di svincolare le intenzioni immaginative dalla parentesi in cui le racchiude la loro pura accezione fenomenologica, se si vuole ricondurre senza malintesi la funzione immaginante allo

schema del mondo che ci viene proposto dagli Spirituali a cui questo libro invita ad accostarsi.

Per costoro esiste, “oggettivamente” e realmente, un triplice mondo: tra l'universo che può essere colto dalla pura percezione intellettuale (l'universo delle intelligenze cherubiche) e l'universo percepibile mediante i sensi, esiste un mondo intermedio, quello delle Idee-Immagini, delle Figure-archetipi, dei corpi sottili, della “materia immateriale”. Consistente e sussistente, questo mondo è reale ed oggettivo quanto l'universo intelligibile e l'universo sensibile; universo intermedio “in cui lo spirituale prende corpo e il corpo diviene spirituale”, esso è costituito da una materia e da un'estensione reali, sebbene allo stato sottile e immateriale in rapporto alla materia sensibile e corruttibile. Questo universo, il cui organo è l'immaginazione attiva, è il *luogo* delle visioni teofaniche, la scena in cui *avvengono* nella loro vera realtà gli *eventi* visionari e le storie simboliche. Di tale universo, qui, molto si parlerà, pur senza mai dire *immaginario*, poiché questo termine, che un equivoco diffuso considera alla stregua di un'idea deformata della realtà già compiuta o di là da venire, si rivela inadeguato di fronte al mondo di cui stiamo parlando, allo stesso tempo intermedio e mediatore. Parleremo dunque di *mundus imaginalis*.

I due saggi che costituiscono il corpo di questo libro sono stati concepiti in occasione di due sessioni (1955-1956) del circolo della rivista “Eranos”, ad Ascona (Ticino). Complementari l'uno all'altro, seguono entrambi il medesimo disegno. Non hanno la minima pretesa di essere una monografia su Ibn 'Arabî: un'interpretazione complessiva sembra per ora ancora lontana, e saranno necessari molti studi preliminari affinché ci si possa orientare lungo tutte le direzioni di un'opera dalle proporzioni colossali scaturita da un genio della spiritualità, il quale non fu soltanto uno dei massimi maestri del sufismo islamico, ma anche uno dei più grandi mistici di tutti i tempi!

Non è nostra ambizione nemmeno di offrire un “contributo alla storia delle idee”. Un'impostazione tematica di questo genere tende spesso a “spiegare” un autore riconducendolo alle sue fonti, enumerando le influenze subite, dimostrando le “cause” di cui egli sarebbe semplicemente il risultato. Di fronte a un genio della complessità di Ibn 'Arabî, radicalmente estraneo tanto alla religione della lettera e del dogma quanto alle schematizzazioni a cui

la lettera e il dogma inducono, si è a volte parlato di sincretismo. Questa è una definizione sommaria, opaca e pigra, proposta dallo spirito dogmatico che si allarma davanti all'andamento di un pensiero che obbedisce solo agli imperativi della propria, personale norma interiore – personale, ma non per questo meno rigorosa. Trovare soddisfacente una simile definizione significa ammettere il proprio fallimento, la propria incapacità di cogliere, di questa norma, quanto meno l'irriducibilità ad ogni forma di maistero e di conformismo.

Ibn 'Arabî è una di quelle rare, potenti personalità spirituali che sono esse stesse la norma della propria ortodossia e la misura del proprio tempo, poiché non appartengono né a ciò che per convenzione viene detto il "loro" tempo né all'ortodossia del "loro" tempo. Ciò che storicamente si è soliti definire il "loro" tempo non è, di fatto, il *loro* tempo reale. Ostinarsi a ritenere che questi maestri siano gli esponenti di una determinata "Tradizione" significa dimenticare il considerevole apporto del loro contributo personale; significa trascurare la fiduciosa audacia con cui un arabo di Andalusia come Ibn 'Arabî, o iranici come Abû Ya'qûb Sejestânî (X secolo), Sohravardî (XII secolo), Semnânî (XIV secolo), Mollâ Sadrâ di Shiraz (XVII secolo), affermano che una certa idea, sviluppata in una certa pagina delle loro opere, non si potrà rinvenire in alcun altro luogo, poiché quell'idea è una loro scoperta, o una loro esperienza personale.

Noi abbiamo solo l'intenzione di meditare in profondità, partendo dai testi, su un certo numero di temi che inevitabilmente riecheggiano nella totalità dell'opera. La migliore spiegazione di Ibn 'Arabî, secondo noi, rimane lo stesso Ibn 'Arabî. Il solo modo di comprenderlo è diventare per un momento suoi discepoli, così come lui stesso ha fatto nei confronti di tanti maestri del sufismo. Ciò che volevamo era vivere per un momento, insieme a lui, la sua propria *spiritualità*. A nostra volta, vorremmo trasmettere qualcosa, di quella spiritualità, a coloro che si inoltrano lungo la stessa Via, così come noi l'abbiamo esperita. E non a caso si parla qui di *spiritualità*, essendo consapevoli di quanto il termine possa apparire insolito. Essa riguarda la *vita* più segreta e profonda dell'anima; abitudini secolari e degne di rispetto ci inducono in genere a non separare questa vita, così personale, dal suo contesto sociale; a farla dipendere da una "realtà ecclesiale" che ne sa-

rebbe mediatrice, una realtà dalla quale sembrerebbe non si possa prescindere pena l'irrimediabile venir meno della spiritualità stessa. A coloro cui è impossibile operare la dissociazione, la spiritualità di Ibn 'Arabî su cui mediteremo non ha molto da dire; a coloro che cercano l'incontro "del solitario con il Solo", coloro che come lui sanno essere i "discepoli di Khezr", per i quali non vi è conformismo che prevalga sull'imperativo personale, a costoro Ibn 'Arabî e i suoi avranno molto da dire.

Un altro aspetto insolito risiede nel fatto che questa proposta di spiritualità si inscrive in una ricerca sull'immaginazione. Si proverà a mostrare in quale senso questa immaginazione è *creatrice*: lo è in quanto essa è essenzialmente immaginazione *attiva*, e in quanto tale attività le conferisce la qualità essenziale di immaginazione teofanica. Essa assume una funzione incomparabile, tanto imprevedibile, in rapporto al senso inoffensivo o peggiorativo che generalmente attribuiamo al termine immaginazione, che avremmo preferito designarla con un neologismo, e per la quale siamo giunti ad impiegare il sostantivo *immaginatrice*. È forse il momento di anticipare un dubbio: la spiritualità, l'esperienza mistica, non tendono a spogliarsi delle immagini, a rinunciare a tutte le rappresentazioni di forme e di figure? Certamente vi sono maestri che hanno ferocemente ed implacabilmente escluso qualsiasi rappresentazione immaginativa, qualsiasi intervento delle immagini. Per contro, ciò che qui viene proposto è il valore straordinario che l'immagine e l'Immaginazione assumono per l'esperienza spirituale. Le ragioni di struttura interna appariranno nella sequenza dei temi: si avverte già la loro presenza nell'affermazione del mondo intermedio e della sua consistenza ontologica. Ma questa stessa affermazione si circonda di altri motivi, la cui analisi non può essere inserita nella materia che andremo a sviluppare, e dei quali si suppone pertanto un minimo di conoscenza.

Questa supposizione non facilita il nostro compito. In effetti, essa implica la conoscenza, da parte del lettore, del contesto in cui si inseriscono tanto l'opera quanto la biografia di Ibn 'Arabî, l'una e l'altra così intimamente fuse che gli eventi interiormente vissuti si riverberano sull'opera e si innalzano al valore di simbolo. La bibliografia su Ibn 'Arabî nelle lingue europee non occupa molto spazio. Pertanto è difficile supporre che il lettore privo di familiarità con l'arabo disponga anche di un minimo di informazione

preliminare. Inoltre, sia il personaggio sia la dottrina sono stati vittime di numerosi errori di valutazione. Non solo nell'Islam il sufismo di Ibn 'Arabî ha suscitato scalpore, se non addirittura furore. A voler individuare e sostenere ad ogni costo l'idea o l'esistenza di un "sufismo ortodosso" si corre il rischio di essere smentiti e travolti dall'ampiezza, l'audacia e la diffusione di una simile, incomparabile teosofia mistica. Riconducendo la sua dottrina alle categorie delle nostre filosofie occidentali (monismo, panteismo, ecc.), c'è il rischio di falsarne le prospettive. Avremo occasione di tornare sulla questione se sia plausibile una conciliazione tra la religione mistica e la religione legalista. Porre la domanda significa porre il problema del senso del sufismo nell'Islam, e di conseguenza del senso della sua affinità con altre espressioni della religione mistica conosciute altrove. Ma per fare questo, è necessario riferirsi, o almeno accennare, a certe cose che sono successe in età medievale, quando l'Islam e la Cristianità si sono reciprocamente comunicate la loro filosofia. Per evitare un uso avventato delle categorie entro cui si definiscono i nostri sistemi filosofici, per poter cogliere nel sufismo un punto di contatto incomparabile fra religione profetica e religione mistica, sarà bene richiamare brevemente il contesto di idee e di problemi in cui si collocano Ibn 'Arabî e la sua scuola.

Allo stato attuale delle ricerche, non è facile evitare schematizzazioni. In ogni caso, si dovrà innanzitutto rinunciare a due abitudini: rinunciare a separare la storia della filosofia dalla storia della spiritualità; rinunciare allo schema, da tempo ricorrente nei nostri manuali di storia della filosofia, con il quale si continua a confondere la filosofia nell'Islam con la "filosofia araba" *tout court*, riducendo quest'ultima a cinque o sei grandi nomi, noti alla nostra Scolastica latina. L'ambito che si deve individuare, in realtà, è infinitamente più vasto e incommensurabile con le ristrettezze di quello schema. Da molto tempo vige un luogo comune secondo il quale la critica del teologo al-Ghazâlî avrebbe inferto a questa "filosofia araba" un colpo mortale; con Averroè – il grande filosofo di Cordova, lo stesso che Ibn 'Arabî adolescente volle incontrare –, essa avrebbe raggiunto al contempo il suo culmine e la sua conclusione. Può darsi che questo sia stato il destino della filosofia nell'Islam occidentale, o almeno nell'Islam sunnita; sarebbe tuttavia ridicolo raccogliere l'intero esito del pensiero filo-

sofico nell'Islam nello scontro, ancorché drammatico, tra il teologo al-Ghazâlî e il filosofo andaluso, il quale ultimo, con assoluta sincerità, sosteneva di non essere altro che un puro interprete di Aristotele. Si dovrebbe dire, piuttosto, che questa è la prospettiva che si configura in Occidente, dove si assistette alla progressiva sparizione dell'avicennismo causata dall'avvento dell'averroismo, mentre non vi si poteva nemmeno immaginare che, all'altra estremità del territorio islamico, nel mondo iranico, l'avicennismo continuasse a prosperare. Osservata dunque dall'Iran, la prospettiva si presenta completamente diversa. Lì, non aveva lasciato traccia né la "distruzione dei filosofi" di al-Ghazâlî, né il recupero di Aristotele compiuto da Averroè, né la battaglia di retroguardia con la quale il filosofo di Cordova, pur di salvare almeno il peripatismo, si mostrava pronto a sacrificare Avicenna sotto i colpi del teologo islamico. Ciò che sopravvenne al sistema di Avicenna non fu la distruzione del suo neoplatonismo ad opera di un aristotelico come Averroè, bensì l'instaurazione della teosofia della Luce (*bikmat al-Ishrâq*), la "saggezza orientale" di Sohravardî (m. 1191). Non fu dunque la pia critica agnostica di al-Ghazâlî ad esercitare un'influenza determinante sul sufismo e sulla spiritualità, ma la dottrina esoterica di Ibn 'Arabî e della sua scuola.

Inoltre, il fermento spirituale scaturito dalla coalescenza delle due scuole, quella dell'*Ishrâq* di Sohravardî e quella di Ibn 'Arabî, produce una situazione che riporta in primo piano la questione delle relazioni fra il sufismo e lo sciismo. Il loro significato nell'Islam può essere precisato chiarendo l'uno attraverso l'altro. Va sottolineato che le ascendenze genealogiche delle varie branche del sufismo rimontano a questo o quel santo Imâm dello sciismo, in particolare al sesto Imâm, Ja'far al-Sâdiq (m. 765) e all'ottavo, 'Alî al-Ridâ (m. 819). L'inclusione dello sciismo nell'orizzonte spirituale orienta verso una nuova risposta alla questione posta dalla presenza del sufismo nell'Islam e dall'interpretazione dell'Islam elaborata dal sufismo; essa delinea una situazione, oggi pressoché totalmente trascurata in Occidente, capace di modificare completamente le condizioni del dialogo tra l'Islam e la Cristianità, allorché gli interlocutori sono gli Spirituali. Ricondotti a questo insieme, il trionfo dell'averroismo in Occidente e la partenza definitiva di Ibn 'Arabî per l'Oriente rappresentano due eventi ai quali noi attribuiremo qui una valenza simbolica.

Questi brevi cenni sono senza dubbio insufficienti, e richiederebbero ben altri dettagli per giustificare in quale misura gli eventi della biografia di Ibn 'Arabî possano essere compresi nel loro pieno valore esemplare. Tuttavia, senza questo fugace quadro di riferimento, tutto il nostro libro sarebbe privo del minimo di chiarimenti necessari.

Si è accennato prima ad un fenomeno di coalescenza tra la dottrina esoterica di Ibn 'Arabî e la teosofia sohravardiana della Luce; una coalescenza analoga si verifica fra quest'ultima e l'avicennismo. Il risultato imprime un carattere particolare all'avicennismo *ishrâqi* professato dalla Scuola di Isfahan, nel periodo del rinascimento safavide. Bisogna tener presente questo risultato complesso, sia per cogliere le consonanze originali fra l'opera di Ibn 'Arabî con lo sciismo in generale, e con lo sciismo ismailita in particolare, sia per apprezzare la sua influenza determinante sulla successiva formazione della gnosi nello sciismo duodecimano in Iran. E lo si deve tener presente anche per poter dare il giusto peso alla concomitanza di un duplice fattore: il fallimento dell'avicennismo latino di fronte alla critica serrata degli scolastici ortodossi, e l'avvento dell'averroismo, con tutte le sue ambiguità, dal momento che la sua diffusione alimentò non solo le correnti della tarda teologia scolastica, fino al XVII secolo, ma anche l'"empietà" dei filosofi ostili alla Scolastica e alla Chiesa.

In breve, si può dire che sia stata l'angelologia neoplatonica di Avicenna, con la cosmologia ad essa legata e soprattutto la sua implicita antropologia, a suscitare apprensione fra i dotti della Scolastica medievale ortodossa, e a scavare un fossato irriducibile fra questa e l'avicennismo. Beninteso, è impossibile qui descrivere la complessità del sistema avicenniano²; ci limiteremo ad evocarne semplicemente la figura principale che domina la sua noetica, ossia l'"Intelligenza attiva" o "agente", questo "Angelo dell'umanità", come lo chiamerà Sohravardi, importante per la funzione determinante che ha per l'antropologia, e per la concezione stessa dell'individuo umano. L'avicennismo identifica questa figura con lo Spirito Santo, cioè con l'Arcangelo Gabriele, in quanto Angelo della Rivelazione e della conoscenza. Lungi dal vedervi, come a volte si è insinuato, una razionalizzazione, una riduzione dello Spirito all'intelletto, noi al contrario vi scorgiamo il fondamen-

to stesso di una *filosofia profetica* che tanto spazio ha presso gli avicenniani, e che non è dissociata dall'esperienza spirituale su cui andremo a meditare.

Questa Intelligenza è la decima nella gerarchia dei Cherubini, o delle pure Intelligenze separate (*Angeli intellectuales*); a sua volta, questa gerarchia ha il suo doppio nella gerarchia secondaria degli Angeli che sono le Anime motrici delle Sfere celesti; ad ogni grado di queste gerarchie, a ciascuno stadio delle discese dell'Essere, si annodano fra loro altrettante coppie o sizigie. Questi Angeli-Anime (*Animae caelestes*), comunicando ai Cieli il moto del loro desiderio, conferiscono alle rivoluzioni astronomiche il carattere di un anelito d'amore perennemente rinnovato e mai appagato. Nello stesso tempo, queste "Anime celesti", affrancate dalle deficienze della percezione sensibile, possiedono l'Immaginazione; sono anzi in se stesse Immaginazione allo stato puro, proprio perché libere dalla precarietà della percezione dei sensi. Sono per antonomasia gli Angeli di questo mondo intermedio dove hanno luogo le ispirazioni profetiche e le visioni teofaniche; il loro mondo è propriamente il mondo dei simboli e delle conoscenze simboliche, quel mondo in cui vediamo Ibn 'Arabî penetrare agevolmente negli anni della sua giovinezza. Si possono già intravedere le drammatiche conseguenze causate dalla loro eliminazione nella cosmologia di Averroè. È dall'Intelligenza, o Spirito Santo, che emanano le nostre anime: essa ne è allo stesso tempo l'esistenziatrice e l'illuminatrice. Ogni conoscenza e ogni reminiscenza sono un'illuminazione che l'Intelligenza proietta sull'anima. Per mezzo di essa, l'individuo umano è ricongiunto direttamente al Pleroma celeste, senza aver bisogno della mediazione di un magistero di una realtà ecclesiale. Fu proprio questo a suscitare negli Scolastici anti-avicenniani il loro "timore dell'Angelo". Tale timore induce ad oscurare totalmente il significato simbolico dei Racconti d'iniziazione, come quelli di Avicenna o di Sohravardî, o i numerosi romanzi misticî della letteratura persiana. Se si ha paura dell'Angelo, in tutto ciò non si vedrà altro che innocue allegorie. L'anima umana, di cui quei racconti "immaginano" l'iniziazione, ha essa stessa la struttura di una coppia, formata dall'intelletto pratico e dall'intelletto contemplativo; in questa coppia di "Angeli terrestri", il secondo – l'intelletto contemplativo – in virtù della sua condizione superiore, data dal suo stato di

intimità con l'Angelo della conoscenza e della rivelazione, riceve la qualifica di *intellectus sanctus* e di spirito profetico.

Nel suo insieme, dunque, l'angelologia avicenniana definisce solidamente le fondamenta del mondo intermedio dell'Immagine pura; essa rende possibile la psicologia profetica da cui dipende lo spirito dell'esegesi simbolica, la comprensione spirituale della Rivelazione, cioè il *ta'wil* (la cui etimologia designa un "ricondurre" qualcosa al suo principio, dal simbolo al simbolizzato), basilare tanto per il sufismo quanto per lo sciismo. Essa definisce e fonda la radicale autonomia dell'individuo non tanto su ciò che potremmo chiamare semplicemente una filosofia dello Spirito, ma piuttosto, e propriamente, su una teosofia dello Spirito Santo. Non c'è da stupirsi, quindi, se tutto ciò semina scandalo nell'ortodossia; quello che Etienne Gilson ha brillantemente definito "agostinismo avicennizzante" ha solo una lontanissima parentela con l'avicennismo puro.

Con Averroè la situazione e l'intento cambiano completamente. Averroè vuole ricostituire l'autentico peripatetismo, e pertanto conduce una critica severissima nei confronti del neoplatonismo avicenniano. Egli rifiuta l'Emanazione, poiché l'emanatismo è ancora un cripto-crezionismo, e ogni crezionismo risulta inammissibile per un peripatetico. Aldilà dell'Intelligenza agente, separata ed unica, egli certamente ammette un'intelligenza umana indipendente dall'organismo (contrariamente ad Alessandro d'Afrodisia), ma questa intelligenza non è l'individuo. Anzi, l'individuale si identifica con il corruttibile; ciò che è eterno nell'individuo pertiene totalmente all'Intelligenza agente separata ed unica. Ci sarà occasione un giorno o l'altro di ripensare la dottrina dell'*intellectus materialis* alla luce di quanto ci stanno insegnando i testi ismailiti editi di recente, e che è qualcosa di completamente diverso. Fin d'ora, però, possiamo renderci conto di quanto siamo lontani qui dal sentimento di una individualità immortale, che il filosofo o lo Spirituale avicenniano esperisce proprio in quanto è congiunto con l'Intelligenza agente; e ancora più lontani, forse, dall'idea di ecceità eterna, di individuo assoluto, di Ibn 'Arabî. Infine, vi è un altro aspetto non meno pesante: la cosmologia di Averroè, coerente con il peripatetismo al quale si dichiara fedele, esclude interamente la seconda gerarchia angelica, quella degli Angeli-Anime celesti, il cui mondo è quello dell'Immagine

attiva, dell'Immaginazione del desiderio, il luogo degli eventi visionari, delle visioni simboliche, il mondo in cui avviene la contemplazione delle persone-archetipo, alle quali si riferisce il senso esoterico delle Rivelazioni. Possiamo capire quanto è andato perduto, se riflettiamo sul fatto che questo mondo mediatore è il mondo entro cui si è consumato il conflitto che ha lacerato l'Occidente, cioè quello della teologia e della filosofia, della legge e del sapere, del simbolo e della storia. Le proporzioni di questo conflitto si sono dilatate con l'evoluzione dell'averoismo e delle ambiguità che su di esso hanno gravato.

Ambiguità che si sono protratte fino ai nostri giorni. Renan aveva visto in Averroè un campione del libero pensiero, responsabile di ogni empietà. Per reazione, altre interpretazioni tendono attualmente a fare di lui un teologo, o a ricondurlo nella cerchia dell'ortodossia islamica. Ciò facendo, di un punto essenziale della sua dottrina si trascura forse di considerare i contesti che qui ci interessano. Averroè è senz'altro ispirato dall'idea del discernimento degli spiriti: vi sono coloro ai quali è rivolta l'apparenza della lettera, lo *zâhir*, e coloro che sono in grado di comprendere il senso recondito, il *bâtin*. Egli sa bene che, divulgando fra i primi ciò che solo i secondi possono comprendere, si scatenerebbero psicosi e catastrofi sociali. Tutto questo è affine alla "disciplina degli arcani" praticata nello sciismo ismailita, e all'idea del *ta'wil* professata nel sufismo. E quello che si trascura di considerare è precisamente il fatto che il *ta'wil* non è un'invenzione di Averroè, e per comprendere il modo in cui egli stesso vi ricorre lo si dovrebbe paragonare alla maniera con cui esso è praticato dagli esoteristi propriamente detti. Ora, il *ta'wil* è essenzialmente comprensione simbolica, trasmutazione di ciò che è visibile in cifra simbolica, intuizione di un'essenza o di una persona in una Immagine, che non è né l'universale logico né la specie sensibile, ed è insostituibile per significare ciò che deve essere significato. Pensiamo ora alla catastrofe metafisica rappresentata da questo punto di vista dalla sparizione del mondo delle Anime celesti, mondo delle corrispondenze e delle Immagini sussistenti il cui organo di conoscenza è propriamente l'Immaginazione attiva. In assenza di questo mondo, come è possibile percepire i simboli, e condurre correttamente un'esegesi simbolica?

Dobbiamo tornare, qui, alla distinzione, per noi fondamentale, tra *allegoria* e *simbolo*: la prima è un'operazione razionale, che non

implica alcun passaggio né ad un nuovo livello dell'essere, né ad una nuova profondità di coscienza; essa consiste in un figurarsi, al medesimo livello di coscienza, ciò che può essere già conosciuto benissimo anche in altri modi. Il simbolo annuncia un livello di coscienza altro rispetto all'evidenza razionale; esso è la "cifra" di un mistero, il solo modo di esprimere ciò che non può essere appreso altrimenti; esso non è mai "spiegato" una volta per tutte, ma è sottoposto ad una decifrazione continua, così come una partitura musicale non è mai decifrata una volta per tutte, ma invita ad un'esecuzione sempre nuova. Per questo motivo, sarà necessario approfondire, più avanti, lo studio comparativo del *ta'wil* per misurare la differenza tra il modo in cui Averroè lo concepisce e vi ricorre, e il modo in cui lo sciismo, e tutta la spiritualità che da esso trae ispirazione, fonda sul *ta'wil* il proprio rapporto con la Rivelazione profetica, non essendo altro il *ta'wil* che il compimento di quest'ultima. Il *ta'wil* sciita discerne, ad esempio, nelle figure e negli eventi, altrettanti riferimenti a persone terrene, esemplificazioni di archetipi celesti. Si dovrà scoprire se un *ta'wil* averroista è ancora in grado di percepire i simboli, o se piuttosto si limiti ad elaborare un'allegoria razionale, metafisicamente innocua.

Anche qui, nulla di più sintomatico che i contrasti che si offrono all'analisi. Il *ta'wil* presuppone la fioritura dei simboli, l'organo dell'Immaginazione attiva che simultaneamente li fa dischiudere e li percepisce; il mondo angelico intermedio tra le pure Intelligenze cherubiniche e l'universo delle evidenze sensibili, storiche, legali, irreversibili. Per sua essenza, il *ta'wil* non può ricadere nell'ambito delle evidenze comuni; esso postula un esoterismo. Orbene, la comunità umana o presenta una struttura che fa organicamente spazio a questo esoterismo, o deve assumere su di sé le conseguenze che il rifiuto dell'esoterismo comporta. Vi è qualcosa in comune fra le antiche religioni misteriche, che iniziano a un mistero, e i sodalizi iniziatici all'interno delle religioni rivelate, che iniziano a una gnosi. Ma il loro statuto è diverso. Nella loro costituzione storica ufficiale, né il Cristianesimo né l'Islam sono religioni iniziatiche. Tuttavia, esiste una versione iniziatica, una gnosi del Cristianesimo e dell'Islam. Rimane aperta la questione se e in quale misura i dogmi fondamentali dell'uno e dell'altro giustifichino o rifiutino, reclamino o sconfessino la funzione della gnosi; se il dogma ufficiale dell'Incarnazione, ad esempio, sia

solidale con la coscienza storica, o non sia piuttosto la gnosi a do-tarlo del suo vero senso; se il profetismo così essenziale all'Islam richieda una gnosi, in quanto la verità del Libro rivelato postula un'ermeneutica proferica, o se al contrario la escluda. Ed è anche una questione di fatto: si dovrebbe approfondire uno studio comparativo sulla sorte della gnosi nell'Islam e nella Cristianità. Si potrebbe certo immaginare, nella metastoria, un dialogo tra i Fratelli della Purezza di Bassora, con i loro legami ismailiti, e i Rosa-Croce di Johann Valentin Andreae: l'intesa sarebbe stata perfetta. Tuttavia il problema sussiste: vi è stato nella Cristianità un fenomeno paragonabile a quello che la gnosi ismailita ha rappresentato nell'Islam? O meglio, da quando ciò è divenuto impossibile? Vi sono stati, nella Cristianità, spirituali comparabili con un Ibn 'Arabî: è comparabile l'influenza da loro esercitata? Esiste, nella Cristianità, un fenomeno analogo, per estensione e profondità, a quello del sufismo? Qui si pensa principalmente al sufismo iranico. È necessario mettere in guardia da tutte quelle comparazioni superficiali che sono state fatte col monachesimo cristiano: il fenomeno è profondamente diverso. Si può pensare, per approssimazione, ad un ordine terziario, o a una Loggia, e tuttavia non è né l'una cosa né l'altra.

Per porre questi problemi e preparare una risposta, si può senz'altro partire da ciò che caratterizza in Occidente il rifiuto dell'avicennismo e il trionfo dell'averroismo, e in Oriente il contrasto che conosce la diffusione della Gnosì dell'*Ishrâq*, quella dello sciismo e quella di Ibn 'Arabî. Il fenomeno "Chiesa", così come si è costituito in Occidente, con il suo Magistero, i suoi dogmi e i suoi concili, è incompatibile con il riconoscimento dei sodalizi iniziatici. Un simile fenomeno non si è prodotto nell'Islam; nondimeno, lo scontro fra l'Islam ufficiale e i movimenti iniziatici si è verificato. Andrebbe studiato, in una prospettiva comparativa, il modo in cui il rifiuto, da entrambe le parti, di qualsiasi espressione spirituale definibile entro i termini di iniziazione ed esoterismo segni l'inizio di un processo sociale di laicizzazione. La situazione dell'Islam, anche oggi, analogamente a quella della Cristianità, non può essere valutata in maniera esauriente se non si considera questo fattore essenziale.

Tale laicizzazione o secolarizzazione si configura come qualcosa di più profondo che non la separazione, o non-separazione,

fra il “potere temporale” e il “potere spirituale”; è anzi proprio la prima che permette di porre il problema della seconda, e persiste qualunque sia la soluzione adottata, poiché il fatto stesso di associare le idee di “potere” e di “spirituale” già implica, di per sé, una secolarizzazione iniziale. In questa prospettiva, il trionfo momentaneo dell’ismailismo con la dinastia dei Fatimidi fu probabilmente un successo dal punto di vista della storia politica; dal punto di vista di una religione iniziatica, non poteva essere altro che un paradosso. L’esoterismo sciita sostiene l’idea di una gerarchia mistica invisibile; l’idea, che lo sciismo reclama come profondamente propria, è quella dell’occultazione (*ghayba*), o assenza dell’Imām. L’idea di questa pura gerarchia mistica, nella dottrina di Ibn ‘Arabī e nel sufismo in generale, porta con ogni probabilità il segno originario dello sciismo. Essa è ancora viva, in Iran, nello shaykhismo. Sarà sufficiente un paragone con l’evoluzione dell’averroismo in averroismo politico, come è rappresentato ad esempio da un Marsilio da Padova (XIV secolo), per valutare le differenze. Ma perché la secolarizzazione radicale che traspare dall’opera di Marsilio fosse possibile, era necessario che egli avesse di fronte qualcosa di laicizzabile: la realtà del potere che il sacerdote rivendica, per vederselo infine rifiutare, a costo di trasferire la finzione nell’ambito sovrannaturale. Un altro aspetto di quell’ambiguità già segnalata, sorprendente ma comprensibile, nel fatto che l’averroismo poté essere sia il rifugio dei pensatori razionalisti sia il nutrimento della tarda Scolastica della scuola di Padova, fino al XVII secolo. Tuttavia, né gli uni né l’altra sarebbero stati in grado di comprendere sia la spiritualità di un Ibn ‘Arabī sia l’imamologia, la *walāya*, o sacerdozio spirituale dell’Imām e dei suoi, che inizia al senso esoterico, alla gnosi delle Rivelazioni.

Affermare che la laicizzazione inizi con l’eliminazione della gnosi significa considerare il fenomeno di *dissacrazione* essenziale, un decadimento metafisico del *sacro*, che nessun diritto canonico è in grado di compensare o di codificare. Questa *dissacrazione* colpisce, nella sua profondità, l’individuo, ed è con lui che essa comincia. All’individuo umano in quanto tale, l’averroismo nega ogni possibile eternità. A questo stesso individuo san Tommaso, sciogliendo radicalmente il problema degli intelletti, riconosce un proprio “intelletto agente”, ma non un intelletto separato; non più un’Intelligenza trascendente, o celeste. Ciò che soggiace sot-

to l'apparenza tecnica della soluzione, è la decisione di annullare la dimensione trascendente dell'individuo in quanto tale, cioè la sua relazione immediata e personale con l'Angelo della Conoscenza e della Rivelazione. O meglio, se tale decisione si impose, fu perché la relazione dell'individuo col mondo divino dipendeva dal Magistero, ossia dalla Chiesa come mediatrice della Rivelazione. Può essere paradossale, ma solo in apparenza, che ciò che dovrebbe garantire l'autonomia noetica della persona individuale si allinei a un dato dell'ordine sociale. Si tratta di un'alienazione ineluttabile, poiché il problema di una simile autonomia, un tempo posto sintomaticamente accanto al problema degli intelletti (e sotto un'apparente aridità tecnica), richiedeva una soluzione che non fosse né l'intelligenza unica dell'averroismo, né l'intelletto agente meramente immanente all'individuo, ma un qualcosa fortemente avvertito dalla sofiologia dei *Fedeli d'amore*¹, allorché questi designavano l'Intelligenza agente come *Madonna Intelligenza*. Per ogni individualità spirituale è l'Intelligenza agente separata, il suo Spirito Santo, il suo Signore personale che la collega al Pleroma senza altra mediazione. Ed è a questa Figura, identificabile sotto molteplici nomi, che tendono i nostri Spirituali, in una ricerca che si snoda lungo itinerari altrettanto molteplici. Più avanti ne segnaliamo le occorrenze in Abû'l-Barakât, in Sohravardî, in Ibn 'Arabî. Il guaio è che, allorché la norma religiosa, trasformata in dato dell'ordine sociale, si "incarna" in una realtà ecclesiale, le ribellioni dello spirito e dell'anima si rivolgeranno fatalmente contro di essa. Viceversa, conservata come norma interiore personale, essa si identifica con il libero slancio personale. Nell'opposizione che porterà al fallimento dell'avicennismo latino, verificatosi in concomitanza con il fallimento di altri movimenti religiosi del XII e del XIII secolo, si possono distinguere quelle stesse ragioni che avevano innervato gli sforzi della Grande Chiesa, nei primi secoli, per eliminare la Gnosti. Fu dunque questa eliminazione a garantire in anticipo la vittoria dell'averroismo, con tutte le sue conseguenze.

Ben diversa è la situazione in Oriente, prodotta soprattutto dall'influenza dei due maestri qui più volte nominati insieme; non che costoro rendano superfluo fare altri nomi, ma sono loro a caratterizzare specificamente la situazione su cui volgiamo ora l'at-

tenzione: il giovane maestro persiano Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî (1155-1191), e il maestro andaluso Ibn ‘Arabî (1165-1240), compatriota di Averroè, che a trentasei anni (la stessa età in cui Sohravardî raggiungeva l’“Oriente dell’anima”) si risolse a partire per l’Oriente, dal quale non fece più ritorno. La situazione è completamente mutata, tanto da superare inesorabilmente lo schema in cui a lungo ci si è limitati parlando di “filosofia araba”. Beninteso, questa denominazione trova una sua giustificazione linguistica, allo stesso modo in cui noi parliamo di una Scolastica “latina”. Ma allora, dove collocare, dovendoli introdurre nel quadro della nostra storia di filosofia e spiritualità, quegli autori iranici che hanno lasciato un considerevole patrimonio di opere spirituali e hanno scritto esclusivamente in persiano? Dove collocare Nâsir Khosraw (XI secolo), ‘Azîzoddîn Nasâfî (XII-XIII secolo), Afdaloddîn Kâshânî, contemporaneo del grande filosofo sciita Nasîroddîn Tûsî (XIII secolo), senza dimenticare che l’iranico Avicenna scrisse anche in persiano? Lo schema in questione non solo è insufficiente: è abusivo. Infatti, qui si tratta di fenomeni che hanno coinvolto principalmente l’Islam non arabo; fenomeni che, scaturiti in un modo o nell’altro dallo sciismo, portano a riformulare in termini nuovi il significato del sufismo nell’Islam. La preminenza della lingua araba, lingua liturgica e teologica, non è certo messa in dubbio; semmai, va accentuata la maestà del concetto di *arabo*, associato all’investitura della missione profetica. Tuttavia, si deve anche constatare che oggi tale concetto è ormai passato attraverso una laicizzazione dagli effetti prevedibili. Continuare ad impiegare il termine con la stessa linearità con cui ad esso ricorrevano i nostri Scolastici, incapaci allora di operare le odierne distinzioni etniche, creerebbe soltanto un susseguirsi di confusioni.

Sohravardî morì martire a trentasei anni ad Aleppo, dove ebbe l’imprudenza di avventurarsi (1191), vittima della furia intollerante dei dottori della Legge e di Salâhaddîn, il fanatico Saladino delle Crociate. La brevità della sua vita non gli impedi di realizzare un grande progetto: resuscitare in Iran la saggezza degli antichi Persiani, la loro dottrina della Luce e delle Tenebre. Ne risultò una filosofia, o secondo una definizione etimologicamente più precisa, una “teosofia della Luce” (*bikmat al-Ishrâq*) di cui si possono riscontrare le affinità con molte pagine dell’opera di Ibn

‘Arabî. Compiendo questo grande progetto, Sohravardî era consapevole di affermare quella “saggezza orientale” a cui pure ambiva Avicenna, e la cui conoscenza giunse in Occidente nel XIII secolo fino a Ruggero Bacone. Del proposito avicenniano non restano che pochi frammenti; Sohravardî riteneva che Avicenna, ignaro delle fonti dell’antica saggezza iranica, non fosse in grado di realizzarlo. Gli esiti della teosofia della Luce di Sohravardî si sarebbero fatti sentire in Iran fino ai nostri giorni. Il tentativo di rendere indissolubili la filosofia e l’esperienza mistica è uno dei suoi aspetti essenziali: una filosofia che non pervenga a una metafisica dell’estasi è vana speculazione; un’esperienza mistica che non sia poggiata su una solida formazione filosofica corre il rischio di confondersi e di degenerare.

Questo aspetto basterebbe già a riunire in una stessa famiglia spirituale un Sohravardî e un Ibn ‘Arabî. Di primo acchito, questa teosofia si colloca ad un livello spirituale che sovrasta il livello razionale su cui siamo abituati a veder porre la discussione sulle relazioni fra teologia e filosofia, fra credere e sapere. Il problema di queste relazioni, almeno per quanto riguarda specificamente la filosofia occidentale post-medievale, affonda a giusto titolo le sue radici nella situazione che abbiamo brevemente analizzato poco fa. Sohravardî, a dire il vero, non affronta un problema, ma un imperativo dell’anima: congiungere la filosofia alla spiritualità. Gli eroi estatici di questa “teosofia orientale” della Luce sono Platone, Hermes Trismegisto, Kay-Khusraw, Zarathustra, Muhammad: il profeta iranico e il profeta arabo. Attraverso la congiunzione fra Platone e Zarathustra, Sohravardî dà voce ad un intento peculiare alla filosofia persiana del XII secolo, che anticipa così di circa tre secoli il filosofo bizantino Gemisto Pletone. In opposizione ai Peripatetici, i discepoli di Sohravardî, gli *Ishrâqîyûn*, sono designati come i Platonici (*ashâb Aflatûn*). Dal canto suo, Ibn ‘Arabî sarà soprannominato il “figlio di Platone” (*Ibn Aflatûn*). Tutto ciò aiuta a chiarire qualche coordinata della topografia spirituale che qui si va delineando. Tale platonismo d’Oriente, tale neo-platonismo zoroastriano d’Iran, anticipando nel tempo i progetti di un Gemisto Pletone e di un Marsilio Ficino, sfugge alla piena dell’aristotelismo che inonda il Medioevo latino, e per molti secoli sarà artefice non solo della sua filosofia, ma del suo sentimento dell’universo. Per questo, quando vediamo il giovane Ibn

‘Arabî, il Platonico, assistere a Cordova ai funerali di Averroè, l'eccelso maestro del peripatetismo medievale, la scena malinconica si trasfigura in un simbolo al quale è bene fin d'ora prestare attenzione.

Queste reviviscenze platoniche evidenziano il contrasto: in Occidente, fallimento dell'avicennismo latino, sommerso prima dagli attacchi del vescovo di Parigi, il pio Guglielmo d'Alvernia, poi dall'avvento dell'averroismo; in Iran, un nuovo destino che infonde nell'avicennismo la linfa del neo-platonismo zoroastriano di Sohravardî, e lo rigenera fino ai giorni nostri. Da allora, non vi è stato più nulla che corrisponda alla sparizione delle *Animae caelestes*, della gerarchia degli Angeli-Anime rifiutata dall'averroismo, né a quanto tale sparizione aveva implicato o di cui poteva essere il sintomo. Insieme ad esse, si è conservata l'esistenza oggettiva del mondo intermedio, il mondo delle Immagini sussistenti (*âlam al-mithâl*), dei corpi immateriali; quel mondo che Sohravardî chiama il “Medio Oriente” cosmico. Conservata rimane anche la prerogativa dell'Immaginazione in quanto organo di questo mondo mediatore, e con essa la realtà specifica degli eventi, delle teofanie che colà si compiono; una realtà plenaria, benché essa non sia la realtà fisica, sensibile, storica, del nostro mondo. Un Ciclo di Racconti di iniziazione in persiano, seguito dei Racconti avicenniani, che in quel mondo trovano uno scenario per la loro drammaturgia simbolica, scandisce, nella suggestione dei titoli, l'opera di Sohravardî: il *Racconto dell'esilio occidentale*, il *Vademecum dei Fedeli d'amore*, *L'Arcangelo dal color porpora*, ecc. Il tema è sempre quello della Ricerca e dell'incontro con l'Angelo, che è lo Spirito Santo e l'Intelligenza attiva, Angelo della Rivelazione e della conoscenza. Il *Racconto dell'esilio* riprende la narrazione simbolica dal punto in cui la lasciava il romanzo avicenniano di Hayy ibn Yaqzân, episodio che a sua volta Avicenna trasponeva nel *Racconto dell'Uccello*, tradotto più tardi in persiano da Sohravardî. Il fallimento dell'avicennismo in Occidente dovette essere veramente irrimediabile, se ancora oggi ci si ostina a non voler vedere le implicazioni mistiche della noetica di Avicenna, pur così evidenti nei suoi racconti simbolici.

Nella teosofia sohravardiana della Luce, inoltre, l'intera teoria platonica delle Idee viene interpretata nei termini dell'angelologia zoroastriana. Esprimendosi nei termini propri di una metafisica

delle essenze, il dualismo sohravardiano della Luce e delle Tenebre porta ad escludere la possibilità di una fisica, nel senso ad essa attribuito dal peripatetismo. Una fisica della Luce non può essere altro che un'angelologia, poiché la Luce è vita, e la Vita è essenzialmente Luce. Ciò che viene chiamato corpo materiale è per essenza notte e morte, è un cadavere. Sono gli Angeli, "signori delle specie" (le *Fravarti* del mazdeismo), con i differenti gradi di intensità della loro luminosità, che causano le differenze fra le specie. Non può esservi corpo naturale che sappia render conto di tali differenze. Ciò che il peripatetismo considera come il concetto di una specie, cioè un universale logico, altro non sono che le spoglie di un Angelo.

Questo sentimento dell'universo produce i suoi frutti in una metafisica dell'estasi nella persona del Saggio, che raccoglie in sé la pienezza del sapere filosofico e dell'esperienza mistica. Costui è il Saggio perfetto, il "Polo" (*qutb*); egli è al vertice della gerarchia mistica invisibile senza la quale l'universo non potrebbe sussistere. Da allora, mediante questa idea dell'Uomo Perfetto (si pensi all'*anthropos teleios* dell'ermetismo), la teosofia dell'*Ishrâq* si appresta spontaneamente ad incontrare lo sciismo e la sua imamologia; essa costituisce il fondamento filosofico del concetto di Imâm eterno e delle sue esemplificazioni nel pleroma dei santi Imâm (le "Guide spirituali"). Fra il XVI e il XVII secolo, con i maestri della Scuola di Isfahan (Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Qâzî Sa'îd Qommî), l'avicennismo *ishrâqî* diventa la filosofia sciita. Gli esiti si rinvergono fin nell'espressione più recente della coscienza filosofica dell'imamismo, lo shaykhismo, ovvero la Scuola di Shaykh Ahmad Ahsâ'i e dei suoi successori. Si potrebbe parlare di un Mollâ Sadrâ come del san Tommaso d'Iran, se solo san Tommaso potesse sdoppiarsi in un Jacob Boehme e in uno Swedenborg, il che è concepibile probabilmente soltanto in Iran. Ma l'opera di Mollâ Sadrâ è stata preparata da una lunga successione di maestri che già andavano elaborando l'integrazione all'imamismo, cioè allo sciismo dei dodici Imâm, delle dottrine di Ibn 'Arabî (sarebbe forse più esatto parlare di una re-integrazione: se guardiamo alla questione delle origini di tali dottrine, dovremmo scorgerevi di fatto un ritorno all'imamismo). Tra il XIV e il XVI secolo questa fu essenzialmente l'opera di un Ibn Abî Jumhûr, di un Haydar Amolî, di un 'Alî Torkah Isfahânî, e altri ancora. Nelle dottrine di Ibn 'Arabî è di-

spiegata tutta una filosofia della Luce; resta ancora da sondare in quale misura Mollâ Sadrâ gli sia debitore nella sua interpretazione esistenziale della teosofia dell'*Ishrâq*, concepita da Sohravardî nei termini di una metafisica dell'essenza.

Quanto si è detto finora, lo si è fatto per grandi linee e, ne siamo consapevoli, in maniera certamente affrettata. Lo ribadiamo, perché c'è motivo di temere, allo stato attuale delle conoscenze, che le figure evocate non si dispongano spontaneamente all'orizzonte del lettore. Dal disporsi di queste figure in successione, tuttavia, dipende la possibilità di scorgere o meno le prospettive che si offrono alle nostre cognizioni. Quel poco che si è detto dovrebbe comunque essere sufficiente per mostrare che il divenire del pensiero filosofico nell'Islam non aveva raggiunto né il culmine né una conclusione con Averroè. Avremo modo di far luce sulle ragioni per cui questo divenire abbia prodotto i suoi frutti principalmente in Iran; ad esso sono indissolubilmente legati i nomi di Sohravardî e di Ibn 'Arabî, e l'eredità che costoro hanno lasciato. Tuttavia, siamo ancora lontani dall'aver stabilito in maniera precisa i punti di riferimento e le coordinate della nostra topografia spirituale. La biografia di Ibn 'Arabî di per sé ci offre una messe di complementi necessari, poiché gli eventi che la scandiscono non si riducono mai al semplice dato materiale di una biografia. Si ha sempre l'impressione che essi esprimano, simbolizzino altri eventi interiori. Le stesse date in cui questi si verificano, sono punti di riferimento esterni; in realtà, il loro vero quadro di riferimento è "trans-storico", sovente dislocato in quel mondo intermedio delle Immagini sussistenti, in assenza del quale non vi sarebbe alcuna teofania. Vedremo più avanti come questi eventi si susseguano nella curva della vita interiore del nostro shaykh. Noi li prenderemo in considerazione, se così si può dire, nella loro funzione polarizzante.

Abbiamo già visto il primo di questa serie di eventi, evocando la scena in cui Ibn 'Arabî presenzia al ritorno delle spoglie mortali di Averroè a Cordova; nel suo pensiero sopravviene un interrogativo, carico di una tristezza che si proietta sulla figura del grande filosofo scomparso. È come se Ibn 'Arabî si ergesse, in anticipo sui tempi, quale silenzioso vincitore di un conflitto che si sarebbe dato nel tempo a venire fra la teologia e la filosofia in Oc-

cidente, una contro l'altra, senza accorgersi che il loro antagonismo procedeva da premesse comuni; premesse che, giustamente, rimangono estranee alla gnosi esoterica, che sia quella dell'ismailismo, dell'*Ishrâq* o di un Ibn 'Arabî. La scena si svolge pochi anni prima che Ibn 'Arabî, consapevole ormai che la sua condizione spirituale, in Occidente – cioè nell'Islam dell'Andalusia e dell'Africa del Nord – non ha via d'uscita, si metta definitivamente in cammino verso Oriente, come se nella sua vita egli recitasse nello scenario geografico, visibile, il dramma mistico del *Racconto dell'esilio occidentale* di Sohravardî.

Quando Ibn 'Arabî nasceva (560/1165), Sohravardî, colui che avrebbe fatto risorgere la saggezza degli antichi Persiani, era un ragazzo di una decina d'anni, studente presso la scuola di Maragha, in Azerbaigian. Si noti il sincronismo: la data di nascita di Ibn 'Arabî (17 ramadân 560) coincide, secondo il calendario lunare, col primo anniversario dell'evento forse più importante della storia dell'ismailismo iranico: la proclamazione della Grande Resurrezione ad Alamut. Coincidenze della cronologia, si potrebbe dire. Ma davvero possiamo accontentarci di una siffatta spiegazione? Cogliere il sincronismo significa in ogni caso introdurre, seppure in modo allusivo, le questioni che si potranno affrontare a mano a mano che ci si inoltri negli studi paralleli di Ibn 'Arabî e della teologia sciita. Paradossalmente, ciò che è stato definito, in Occidente, "neo-tradizionalismo" non ha mai sufficientemente rivolto la propria attenzione allo sciismo, che invero costituisce in sé, per antonomasia, il lignaggio esoterico dell'Islam, che lo si veda nella gnosi ismailita, o nella teosofia dell'imamismo, cioè dello sciismo dodicimano, fino alle sue elaborazioni tradizionali moderne, come lo shaykhismo in Iran a cui già si è accennato. Sembra, inoltre, che le condizioni e le posizioni del dialogo *spirituale* fra Islam e Cristianesimo si modifichino di volta in volta, a seconda che il secondo assuma l'Islam sciita o un altro come interlocutore.

Il primo problema che si porrà, riguardo a Ibn 'Arabî, sarà di individuare esattamente quale porzione dell'esoterismo ismailita, o di un esoterismo fortemente affine, egli abbia potuto assimilare prima di lasciare per sempre l'Occidente islamico. Qualche indizio affiora dalla sua familiarità con la scuola di Almeria, e nella stesura del commento alla sola opera superstite di Ibn Qasyî, fondatore del movimento dei *Murîdûn*, nel sud del Portogallo, in cui si

rintracciano numerosi elementi peculiari all'ispirazione sciita ismailita. Si tenga presente un importante fenomeno, verificatosi simultaneamente nell'una e nell'altra estremità geografica dell'esoterismo islamico: il ruolo attribuito ad Empedocle, che assume i tratti di un eroe della teosofia profetica. In Andalusia, presso la scuola di Almeria, l'importanza di questo neo-empedoclismo è stata messa in luce da Asín Palacios, il quale, in parallelo, riconosceva nei discepoli di Ibn Masarra (m. 319/931) i continuatori della gnosi di Priscilliano. Nello stesso tempo, in Iran, l'influenza dello stesso Empedocle si riscontra tanto in un filosofo in contatto epistolare con Avicenna, Abû'l-Hasan al-'Amîrî, quanto nella cosmogonia di Sohravardî e in quella dell'ismailismo.

Il secondo problema è connesso con l'opera colossale della maturità di Ibn 'Arabî. Interi capitoli delle monumentali *Futûhât al-makkiyya* ("Le conquiste spirituali meccane") potrebbero essere stati scritti da uno sciita puro. Si prenda ad esempio il caso del cap. XXXIX³, dedicato al mistero di Salmân (*Salmân Pârsî*, Salmân il Persiano, o *Salmân Pâk*, Salmân il Puro). Si tratta del mistero che include fra i membri della Famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*), cioè i santi Imâm, questo figlio di un cavaliere mazdeo di Persia, divenuto dapprima cristiano e in seguito mosso alla ricerca del Vero Profeta, che troverà infine in Arabia, presso il quale avrebbe assunto il ministero angelico di iniziatore al senso segreto delle Rivelazioni del passato. Gli indizi, dunque, assumono contorni più precisi. Ibn 'Arabî riconduce a Salmân, in quanto suoi eredi, coloro che il sufismo definisce i "Poli"; interpreta in termini squisitamente sciiti il versetto coranico (XXXIII, 33) posto a fondamento scritturale dello sciismo (un versetto che investe del sacro le persone dei Quattordici Immacolati: il Profeta, sua figlia Fâtima, e i dodici Imâm). Questi indizi, e ve ne sono molti altri, meritano una riflessione. Essi lasciano comprendere l'accoglienza riservata alla sua opera da parte di quei dotti sciiti che contribuirono al rinascimento safavide, a cui già abbiamo accennato. Si dovrà valutare in quale misura l'influenza di Ibn 'Arabî determini quel sentimento in virtù del quale il sufismo si direbbe che ritrovi il segreto delle proprie origini, allorché un commentatore sciita di Ibn 'Arabî come Haydar Amoli (XIV secolo), ad esempio, afferma che il vero sciismo è il sufismo e, viceversa, il vero sufismo è lo sciismo.

Questa successione di dotti già ci consente di intravedere lo sviluppo di una filosofia e di una spiritualità che oltrepassa i confini schematici a cui i nostri manuali di storia della filosofia ci hanno abituato, e induce a porci una nuova domanda: perché proprio nel mondo sciita il fermento filosofico continua a manifestare la sua vitalità? perché nel XIV secolo, con la scuola di Isfahan, si spiega un rinascimento i cui effetti si avvertono ancora oggi? Evidentemente, il sentimento sciita implica di per sé una potenzialità speculativa e spirituale a cui è stata rivolta, da parte di filosofi e di teologi in Occidente, ben poca attenzione. Invero, vi si ritroverebbe un gran numero di temi di volta in volta familiari o inconsueti. L'imamologia sciita riecheggia indubbiamente reminiscenze di una cristologia, esente però da ogni forma di paolinismo. Molti capitoli della storia dei dogmi, considerati ormai chiusi e “superati”, se venissero opportunamente riaperti rivelerebbero insospettabili potenzialità dischiuse altrove.

I grandi temi che costituiscono il pensiero sciita, nel momento in cui suscitano una riflessione teologica, offrono ad essa una ricchezza di materiali incomparabile con l'apporto fornito dall'Islam sunnita. Centrale è l'idea della Teofania in forma umana, l'antropomorfismo divino che colma l'abisso lasciato dal monoteismo astratto. Non si tratta affatto, e in nessun caso, del dogma cristiano dell'Incarnazione, dell'unione ipostatica definita dai concili, ma della manifestazione del Dio inconoscibile nella forma angelica dell'*Anthropos* celeste, di cui i santi Imām furono l'esemplificazione in terra, le “forme teofaniche” (*mazâhir*). Mentre l'idea dell'Incarnazione postula un dato materiale unico che si inserisce nella trama degli eventi storici della cronologia, fondandovi una realtà ecclesiale che il monismo sociologico laicizzerà in una “Incarnazione sociale”, per contro ciò che si definisce come l'idea teofanica – e avremo modo di constatarlo nel corso di queste pagine – è un'assunzione celeste dell'uomo, un rientrare dentro un tempo che non è il tempo della storia e della cronologia.

La successione delle teofanie, il rinnovamento perpetuo dei loro misteri non postulano né una realtà ecclesiale, né un magistero dogmatico, ma la virtù del Libro rivelato in quanto “cifra” di un Verbo eterno, sempre in potenza capace di produrre creazioni nuove (si veda qui, nella Parte seconda, l'idea di “creazione ricorrente” in Ibn 'Arabî). Si tratta della medesima idea sciita del *ta'wil*,

l'esegesi spirituale esoterica, che percepisce e trasmuta ogni dato materiale, ogni cosa, ogni fatto, ciascuno come un simbolo, e come tale lo "riconduce" alle Persone simbolizzate. Ad ogni apparenza, ad ogni dato di natura essoterica (*zâhir*) corrisponde un dato di natura esoterica (*bâtin*); il Libro "disceso dal Cielo", il Corano, rinchiuso entro l'apparenza della lettera, si consuma nell'opacità e nella schiavitù della religione legalista. È dunque necessario che esso si schiuda, nella trasparenza delle profondità, al senso esoterico. Dare quel senso è il ministero dell'Imâm, la "Guida spirituale", anche se in questo periodo del mondo egli è ritirato nel "grande Occultamento"; ancor meglio, si dovrebbe dire che quel senso è lui stesso, non già, ovviamente, nella sua individualità empirica, ma nella sua Persona teofanica. Il suo è un magistero iniziatico; l'iniziazione al *ta'wil* è una nascita spirituale (*wilâdat rûhânîya*). Esattamente come presso tutti coloro che l'hanno praticato nel Cristianesimo, cioè coloro che non hanno mai confuso il senso spirituale con l'allegoria, il *ta'wil* permette di penetrare in un nuovo mondo, e di accedere ad un livello superiore dell'essere.

Benché possa sembrare arbitrario al filologo puro, che partecipa della condizione dello *zâhir* (l'essoterico), il *ta'wil* rivela al fenomenologo attento alle strutture le rigorose leggi della propria oggettività. È ancora la filosofia della Luce, secondo Sohravardî e Ibn 'Arabî, a garantire il fondamento di tale oggettività, fornendo una regola alla "scienza della Bilancia" – il "simbolismo dei mondi" – praticata dalla teosofia sciita. In realtà, la moltiplicazione del senso esoterico non fa altro che sottoporre a verifica, grazie all'esperienza spirituale, le leggi geometriche della scienza della *prospettiva*, nota ai nostri filosofi⁴.

Il *ta'wil*, l'ermeneutica sciita, non nega affatto che la Rivelazione profetica si sia conclusa con il Profeta Muhammad, il "Sigillo della profezia". In compenso, esso postula che l'ermeneutica profetica non sia conclusa, e che non cessi di suscitare il manifestarsi dei significati segreti fino al "ritorno", la *parusia* dell'Imâm atteso, colui che sarà il "Sigillo dell'imamato" e il segnale della Resurrezione delle Resurrezioni. La storia tragica dello sciismo testimonia quanto tutto ciò fosse avvertito come pericoloso dall'Islam sunnita, e capace di minare alla base la Legge.

Avevamo visto che anche il grande peripatetico Averroè, dal canto suo, aveva praticato un *ta'wil*, ed avevamo accennato sia al-

le ragioni che lo motivavano sia ai problemi che queste inducevano a porre; la scena in cui noi vediamo Ibn 'Arabî presenziare ai funerali di Averroè polarizza come un simbolo i temi che abbiamo appena riassunto. Lo stesso Ibn 'Arabî fu un sommo maestro di *ta'wil* – e lo vedremo all'opera nel corso di queste pagine; è però impossibile parlare di *ta'wil* senza sottolineare che esso è il fondamentale principio scritturale dello sciismo. Eccoci dunque introdotti ad una spiritualità orientale, in un ambiente che, a differenza dell'Occidente, ignora i problemi posti dall'averroismo, o meglio: in un ambiente la cui situazione spirituale era estranea ai problemi di cui l'averroismo e il tomismo costituiscono i sintomi.

Tre anni dopo i funerali di Averroè, un altro evento della vita di Ibn 'Arabî acquista un significato simbolico. Non volendo più prolungare il suo soggiorno nella terra andalusa che aveva visto i suoi natali, Ibn 'Arabî si incammina verso Oriente, senza nutrire alcuna speranza di tornare. Vediamo d'altra parte che all'estrema parte orientale del mondo islamico, alcuni eventi tragici provocano un cammino nel senso inverso; è un tragitto che per noi assume un senso simbolico, poiché procede, se così si può dire, in direzione di Ibn 'Arabî, anch'egli sulla via di un ritorno alle proprie origini: il punto di congiunzione è il Medio Oriente. Ibn 'Arabî lascerà questo mondo a Damasco nel 1240, esattamente sedici anni prima che la presa di Baghdad da parte dei Mongoli annunci la fine di un mondo. Tuttavia, già da svariati anni, di fronte alle rovine causate dall'avanzata mongola, era in atto in Asia Centrale, passando per l'Iran, un riflusso rivolto verso il Medio Oriente. (Fra tanti celebri profughi, ricordiamo Najmuddîn Dâyah Râzî, Mawlânâ Jalâluddîn Rûmî e suo padre.) Uno dei massimi maestri di sufismo dell'Asia Centrale, Najm Kôbrâ, affrontò il martirio guidando a Khiva, nel Khwarezm, la resistenza contro i Mongoli (618/1220). Fu proprio Najm Kôbrâ a spingere il sufismo verso una direzione speculativo-visionaria che lo differenzia nettamente dalle regole dei pii asceti di Mesopotamia che, nei primi secoli dell'Islam, avevano preso il nome di *Sufî*⁵.

Nella prima generazione di discepoli di Najm Kôbrâ si produsse un fatto di enorme importanza per la questione di cui ci occupiamo qui e che vorremmo esporre in tutta la sua ampiezza, quella, cioè, delle affinità e dei punti di contatto fra la teosofia di Ibn 'Arabî e la teosofia formulata dal sufismo proveniente dall'Asia

Centrale e, di conseguenza, del sufismo sciïta. Uno dei maggiori discepoli di Najm Kôbrâ, lo shaykh Sa‘doddîn Hammû’î (m. 650/1252), scrisse una lunga lettera a Ibn ‘Arabî, ponendogli domande su questioni di alta teosofia e di *ta’wîl*, riferendosi esplicitamente ad alcune sue opere⁶. A sua volta, il più eminente discepolo di Hammû’î, ‘Azîzoddîn Nasâfî, lasciò un’opera considerevole, scritta in persiano, che conserva la quintessenza delle dottrine e dei testi del suo maestro, oggi quasi del tutto perduti. L’opera di Nasâfî sembra particolarmente adatta ad illustrare la nostra visione di un Oriente che va incontro al pellegrino in cammino verso la sua direzione. Vi è, nel sud-ovest dell’Iran, un luogo di alta spiritualità, che non poteva mancare nella nostra topografia: Shiraz, la capitale del Fars (l’antica Perside). In quella città, un altro personaggio coevo, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (m. 1209), scrisse in arabo e in persiano un’opera di importanza capitale per la direzione impressa al sufismo iranico; la sua religione dell’autentico “Fedele d’amore”, lo vedremo più avanti, non fa di lui soltanto un precursore di Hâfez, altro celebre poeta di Shiraz, al cui canzoniere ancora oggi i sufi persiani ricorrono come ad una Bibbia; la religione di Rûzbehân è anche in perfetta, clamorosa consonanza con quella che si potrebbe definire la “dialettica d’amore” di Ibn ‘Arabî⁷.

Abbiamo così stabilito nel quadro della nostra topografia una discreta quantità di coordinate, e fissato un certo numero di punti di riferimento. Ancora non possiamo dire di possedere tutte le indicazioni; tuttavia, il lettore può già iniziare ad orientarsi. I due eventi della vita di Ibn ‘Arabî, che qui abbiamo scelto come simboli polari, acquisiscono il massimo grado di esemplarità se associati al carattere dominante e permanente della personalità del nostro shaykh. In presenza di una simile personalità spirituale, la domanda che spontaneamente viene di porsi è: quali furono i suoi maestri? Ibn ‘Arabî ne ebbe molti, e molti altri li incontrò nel corso dei suoi tanti viaggi e pellegrinaggi, grazie ai quali ebbe modo di conoscere pressoché tutti i grandi maestri sufi del suo tempo. Tuttavia, egli non ebbe che un solo maestro, che non si colloca fra i maestri visibili ordinari: è impossibile documentare questa relazione con fonti d’archivio, di stabilirne le coordinate storiche, di situarlo in un dato momento irripetibile, nella successione delle generazioni umane. Ibn ‘Arabî fu discepolo di un maestro invisibile, il maestro interiore verso il quale non perse mai la sua devo-

zione. È quella misteriosa figura di profeta al quale una molteplicità di tradizioni, allo stesso tempo significative e confuse, attribuiscono caratteri che lo rendono affine, sino ad identificarlo, con Elia, con san Giorgio, e altri ancora. Ibn 'Arabî fu soprattutto il discepolo di Khidr, o Khezr nella pronuncia persiana. Più in là tenteremo di capire che cosa possa significare ed implicare "essere discepolo di Khezr". Ad ogni modo, avere un maestro spirituale la cui relazione conferisce al discepolo una dimensione "trans-storica" presuppone una disposizione a vivere eventi che si compiono in una realtà altra rispetto alla banale realtà fisica – eventi che si trasmutano spontaneamente in simboli.

Il caso di Ibn 'Arabî come discepolo di Khezr rientra in quella categoria di sufi che si definiscono *uwaysî*. Essi devono questo appellativo ad un pio asceta dello Yemen, Uways al-Qaranî, coevevo del Profeta, che *conobbe* quest'ultimo senza averlo mai visto da vivo. A sua volta, il Profeta lo *conosceva* senza che i suoi occhi lo avessero mai visto, ma a lui alludeva in una frase tramandata da un *hadîth*: "Sento la brezza della Misericordia venire dallo Yemen". Uways non ebbe una guida umana visibile; egli giunse in Higiaz quando il Profeta era ormai morto, e fu uno dei primi martiri sciti nella battaglia di Siffin (31/657), cadendo per la causa del primo Imâm. Quei sufi che non hanno avuto un *murshid* ("guida") visibile, cioè un uomo terrestre come loro, e loro contemporaneo, rivendicano la qualifica e il nome di *uwaysî*. Uno dei casi più celebri è quello del sufi iranico Abû'l-Hasan Kharraqânî (m. 425/1034), di cui è noto questo detto: "Mi stupiscono quei discepoli che sostengono di aver bisogno di questo o quel maestro. Voi tutti sapete che io non ho mai ricevuto alcun insegnamento da un uomo. Benché io nutra il massimo rispetto per i maestri, è Dio che mi fa da guida". In maniera più precisa, secondo una tradizione riportata da Jâmî, fu l'"Angelo" (*rûhâniyya*) di un altro grande sufi iranico, Abû Yazîd Bastâmî (m. 261/875) a guidare Abû'l-Hasan sulla Via spirituale. Altro caso analogo è quello del grande poeta mistico Farîdoddîn 'Attâr di Nishapur (m. 617/1220), il quale, ancora secondo Jâmî, ebbe per maestro e per guida l'"essere fatto di luce" di Mansûr al-Hallâj (m. 309/922)⁸.

Per quanto poco possiamo qui approfondire l'analisi, avremo modo comunque di verificare nuovamente quanto il problema degli intelletti e della loro relazione con l'Intelligenza agente che li il-

lumina nasconde in sé, sotto le sue diverse soluzioni tecniche, altrettante opzioni esistenziali decisive. Ogni soluzione, o piuttosto decisione, preannuncia e condiziona un intero sviluppo spirituale che porta lontano: da un lato, ogni essere umano è *orientato* alla ricerca della propria guida personale invisibile; dall'altro, ciascuno riconosce nel magistero dell'autorità collettiva, a cui si rimette, una mediazione con la Rivelazione. L'autonomia spirituale di Ibn 'Arabî si raccorda con i caratteri peculiari dei *Fedeli d'amore* che abbiamo già evocato. Non c'è da sorprendersi, dunque, se la sua dottrina dell'amore è assolutamente conforme alla loro. In altri termini, a tanto arriva la figura dell'Angelo-Intelligenza, che, in quanto Spirito Santo, Angelo della Conoscenza e della Rivelazione, sovrintende ad ogni orientamento, ad ogni movimento di avvicinamento o allontanamento operante nel campo della topografia spirituale qui delineata, a seconda che si assuma o si schivi la relazione personale che essa propone, e la corresponsabilità del destino personale fatto proprio dal "solitario con il Solo".

Fra coloro che meglio hanno colto l'ampiezza e le risonanze del problema dell'Intelligenza all'interno della filosofia medievale, fu probabilmente Abû'l-Barakât al-Baghdâdî (m. 1165), dotto ebreo dal pensiero originale e profondo, convertitosi in tarda età all'Islam; la sua risposta al problema non proponeva né un'Intelligenza agente separata, unica per tutti, né un intelletto agente immanente a ciascuno, bensì una pluralità di Intelligenze attive separate, trascendenti, corrispondenti alla specifica differenziazione della moltitudine delle anime.

Certe anime hanno imparato tutto da guide invisibili, che soltanto loro conoscono... Gli antichi Saggi... sostengono che per ciascuna anima individuale, o fors'anche per più anime accomunate da identica natura e affinità, vi sia un essere spirituale che, nel corso dell'intera esistenza di quell'anima, o di quel sodalizio d'anime, assume nei loro confronti una cura e una tenerezza particolari; li inizia alla conoscenza, li protegge, li guida, li difende, li conforta, li conduce al trionfo. [I Saggi] chiamavano quell'essere la *Natura Perfetta*. Nel linguaggio religioso, quell'amico, difensore e protettore, viene chiamato *Angelo*⁹.

Sohravardî farà spesso riferimento ad un *Hermes in estasi*, forse suo pseudonimo, che riceve la visione di questa *Natura Perfetta*.

ta. Nello stesso momento in cui i commentatori riconoscono in questa misteriosa figura i tratti della *Daênâ-Fravarti* mazdea, la identificano con l'Angelo Gabriele, nome dello Spirito Santo di ciascun essere; nelle pagine che seguiranno si potrà constatare, attraverso l'esperienza di Ibn 'Arabî, la costante presenza di tale Figura, che compare con l'imperiosa ricorrenza di un archetipo. Anche un grande mistico persiano del XIV secolo, 'Alâ'oddawlah Semnânî, parlerà di un "maestro invisibile", di un "Gabriele del tuo essere". La sua esegeti esoterica, il suo *ta'wîl*, interiorizza ad una settuplice profondità le figure della Rivelazione coranica; raggiungere il "Gabriele del tuo essere" significa, attraversando in progressione le sette profondità esoteriche, ricongiungersi allo Spirito che guida ed inizia i "sette profeti del tuo essere". L'immane sforzo necessario per giungervi significa impegnarsi nella lotta di Giacobbe, così come questa viene letta dall'esegeti simbolica ebraica di Joseph ben Juda: l'anima intellettuva lotta per arrivare a congiungersi con l'Angelo, con l'Intelligenza agente, fino al primo chiarore dell'aurora (questo è il significato preciso di *ishrâq*), quando l'anima emerge, finalmente libera dalle tenebre che la tengono prigioniera¹⁰. Non vi è dubbio che sia dunque il caso di parlare non già di una lotta *con*, cioè *contro* l'Angelo, bensì di una lotta *per* l'Angelo, poiché quest'ultimo, da parte sua, ha bisogno che l'anima risponda affinché il suo essere sia ciò che deve essere. Sotto tutt'altra forma drammaturgica, è l'identica storia simbolica, meditata da un intera stirpe di mistici speculativi ebrei, del *Cantico dei Cantici*, ove l'Amato assume il ruolo dell'*Intellectus agens*, mentre l'eroina è l'anima umana pensante¹¹.

Fermiamo qui queste brevi indicazioni, poiché ormai ci sembra di poter dire che, inoltrandoci fino al simbolo di Ibn 'Arabî discepolo di Khezr, abbiamo raggiunto il centro da cui dipendono le linee lungo cui orientarsi nella nostra topografia spirituale. Comunque lo si voglia chiamare, il tempo degli eventi determinati dalla relazione con la guida personale invisibile non è un tempo fisico quantitativo. Gli eventi non possono misurarsi con le unità di tempo, omogenee e uniformi, della cronologia, regolata dai movimenti degli astri; non possono inserirsi nella trama incessante degli eventi irripetibili. Tali eventi si compiono entro un determinato tempo, ovviamente, ma si tratta di un tempo ad essi pecu-

liare, un tempo psichico discontinuo, puramente qualitativo, i cui istanti non possono essere valutati in altro modo che secondo la loro propria misura; è una misura che varia al variare della loro stessa intensità. Questa intensità scandisce un tempo in cui il passato permane presente nell'avvenire, o in cui il futuro è già presente nel passato, così come le note di una frase musicale, eseguite in successione, persistono nondimeno nel loro insieme, costituendo appunto l'interezza della frase. Da ciò dipendono le ricorrenze, le reversibilità, i sincronismi, incomprensibili alla razionalità, inaccessibili al realismo storico ma avvertiti da un “realismo” altro, quello del mondo sottile, *‘âlam al-mithâl*, quel mondo che Sohravardî chiama il “Medio Oriente” delle Anime celesti, il cui organo è quell’“Immaginazione teofanica” di cui ci occuperemo qui.

Una volta riconosciuta la sua guida invisibile, il mistico desidera rintracciare il proprio *isnâd*, cioè mostrare la “catena di trasmissione” che giunge fino alla sua persona, attestare l’ascendenza spirituale che rivendica per sé attraverso le generazioni umane sulla terra. Egli non fa altro che dare un nome agli spiriti che compongono la famiglia ai quali egli consapevolmente sente di appartenere. Lette in senso *contrario* alla loro emersione fenomenologica, queste genealogie si presentano dunque come una discendenza *positiva*. Se si applicano le regole della nostra critica storica, le catene di tali *isnâd* non sembrano offrire altro che una pallida garanzia; di fatto, queste genealogie designano ben altro. Si tratta di qualcosa la cui verità “trans-storica”, cui pertiene un altro senso e un altro ordine, non ha affatto bisogno di dipendere dalle attestazioni che giungono dalla verità storica materiale, il cui controllo, offerto dalla documentazione in nostro possesso, è spesso assai precario. Così procede Sohravardî, quando, per quel che lo riguarda, traccia un albero genealogico degli *Ishrâqîyûn* che affonda le radici in Hermes, l’antenato dei Saggi (l’Idrîs-Enoch della profetologia islamica, che Ibn ‘Arabî definisce il profeta dei Filosofi), ramifica nei Saggi della Grecia e della Persia, ai quali si susseguono alcuni sufi (Abû Yazîd Bastâmî, Kharraqânî, Hallâj – e la scelta appare significativa, se si pensa a quanto si è detto prima a proposito degli *uwâysi*), per culminare infine nella propria dottrina e nella propria scuola. Non si tratta affatto di una storia della filosofia, almeno nel senso generale del termine; è, né più né me-

no, ciò che potremmo semplicemente chiamare un personalissimo “punto di vista” interiore.

Fin qui abbiamo dovuto richiamare un minimo di dati. Ci auguriamo l'avvento di un umanesimo integrale, uno stato di cose in cui sia possibile superare gli orizzonti dei nostri programmi classici, senza passare per “specialisti” che lasciano perplesso e sfiancano l'uomo medio con le loro incomprensibili allusioni. C'è un'idea diffusa del Medioevo; chiunque sa che c'è stata una filosofia “araba” ed una scienza “araba”, senza però sospettare che *c'è stato* molto di più, e che in quel “molto di più” c'è una somma di esperienze umane, la cui ignoranza non è estranea alle angoscianti difficoltà del nostro tempo. Non può esservi dialogo possibile in assenza di problemi comuni e di un lessico comune; questa condivisione di problemi e di lessico non prende subitaneamente forma sotto la spinta di dati materiali, ma matura a poco a poco grazie ad una partecipazione comune alle questioni supreme che l'umanità si è posta. Si potrebbe obiettare che un Ibn 'Arabî e i suoi discepoli, o che lo stesso sciismo, rappresentino soltanto una minoranza ristretta all'interno della massa dell'Islam. Non v'è dubbio, ma siamo forse arrivati al punto di non saper cogliere l'“energia spirituale” se non in termini statistici?

Noi abbiamo voluto portare alla luce alcune delle ragioni che spingono ad assumere una visione più complessa di quella solitamente adottata parlando di Islam, o di “filosofie orientali”. In genere, con queste ultime si intende: filosofie araba, indiana, cinese, giapponese. Diventa sempre più necessario, e torneremo su questo punto, inserirvi una filosofia iranica. L'antico Iran è caratterizzato da una religione profetica, quella di Zarathustra, e non si può prescindere da quella di Mani. L'Iran islamico si distingue per una filosofia ed una spiritualità in cui si polarizzano elementi altrove irriducibili. Già questo lascia capire che la nostra topografia non può fare a meno di un simile intermediario fra l'Islam propriamente arabo e l'universo spirituale dell'India. Detto questo, possiamo anche ammettere che questa geografia filosofica non sia ancora del tutto soddisfacente; dovremo spingerci ancora più in là, fin dove ci condurrà Ibn 'Arabî al termine di questo libro, quanto meno alle soglie della Ka'ba mistica, allorché vedremo, varcandole, dove e con chi stiamo entrando. La Ka'ba mistica è al “centro del mondo”, un *centro* che non si rintraccia con i

procedimenti usuali della cartografia, nello stesso modo in cui l'intervento della guida invisibile non dipende dalle coordinate storiche.

Per definire la caratteriologia di Ibn 'Arabî,abbiamo isolato tre momenti, o tre dati esemplari assurti al valore di simbolo. Intorno ad essi si dispone una costellazione di temi che dovremo naturalmente mettere in correlazione. Tre motivi – il testimone dei funerari di Averroè, il pellegrino in Oriente, il discepolo di Khezr – ci consentono ora di seguire la curva biografica del nostro shaykh, a mano a mano che la sua conoscenza si fa sempre più intima. Nella misura in cui gli eventi da lui vissuti si mostrano come dati autobiografici pregni di un significato trans-storico, spetta loro il compito di chiarire in anticipo la duplice dimensione degli esseri che un'Immaginazione attiva ci farà via via intravedere, e che da questa vengono investiti di una “funzione teofanica”. Lo stesso Ibn 'Arabî ci insegna il modo in cui si devono meditare i dati della sua autobiografia: nel suo *Kitâb al-isrâ* (“Libro del viaggio notturno”), mimesi e dilatazione del racconto dell'assunzione notturna del Profeta di Cielo in Cielo, egli vede se stesso come “pellegrino d'Oriente”, partito dall'Andalusia alla volta di Gerusalemme.

Capitolo II

La curva biografica di Ibn ‘Arabî e i suoi simboli

1. *Ai funerali di Averroè*

L'esistenza terrena di Abû Bakr Muhammad ibn al-‘Arabî (nome per il quale si adotta la forma abbreviata di Ibn ‘Arabî) inizia a Murcia, nella Spagna sud-orientale, ove nacque il 17 ramadân 560 dell'egira, corrispondente al 28 luglio 1165. (Abbiamo già segnalato un sincronismo: secondo il calendario lunare, in questa data ricorre il primo anniversario della proclamazione della “Grande Resurrezione” di Alamut, in Iran, con cui l’Imâm Hasan ‘alâ dhikrîhi as-salâm instaurava, il 17 ramadân 559 dell'egira – corrispondente all’8 agosto 1164 – il puro Islam spirituale dell’ismailismo persiano riformato.) Gli appellativi del nostro shaykh sono ben noti: *Muhyî d-Dîn*, “Vivificatore della Religione”; *al-Shaykh al-Akbar*, “Doctor Maximus”; *Ibn Aflatûn*, il “figlio di Platone”, o il Platonico. All’età di otto anni, il bambino giunge a Siviglia, dove compie i suoi studi, e cresce nelle condizioni agiate che la famiglia, nobile e benestante, gli offre. Contrae un primo matrimonio con una giovane donna di cui egli parla nei termini di una ossequiosa devozione, e che sembra aver esercitato una reale influenza sull’orientamento mistico della sua vita¹.

In questa epoca le attitudini visionarie di Ibn ‘Arabî cominciano a manifestarsi. Egli cade gravemente malato, la febbre lo trascina in uno stato di profonda letargia. Lo si crede moribondo, ed egli stesso, nel suo universo interiore, si vede minacciato da un’orda di personaggi dall’aspetto infernale. Ma d’un tratto emerge un essere di straordinaria bellezza, da cui emana un profumo soave, dotato di una forza invincibile con cui respinge gli assalti delle fi-

gure demoniache. “Chi sei?”, egli domanda. “Sono la sura *Ya Sîn*”. In realtà, suo padre, presso il capezzale, in quel momento stava recitando angosciato proprio quella sura (la trentaseiesima del Corano), abitualmente salmodiata per i moribondi. Nella fenomenologia religiosa, non è insolito che la parola pronunciata emetta un’energia sufficiente affinché, nel mondo intermedio sottile, la forma personale corrispondente prenda corpo. L’evento segna una delle prime penetrazioni di Ibn ‘Arabî nel ‘âlam al-mîthâl, il mondo delle Immagini reali e sussistenti, di cui abbiamo parlato nelle prime pagine: il *mundus imaginalis*.

Il fatto non tarda a ripetersi. I ricordi giovanili di Ibn ‘Arabî sembrano essere caratterizzati soprattutto da due amicizie spirituali femminili, un duplice affetto filiale nei confronti di due venerabili donne sufi, due *shaykha*: la prima era *Yasmîn* di Marchena, la seconda *Fâtima* di Cordova. Quest’ultima fu per lui una vera madre spirituale, della quale egli ci riferisce con devozione l’insegnamento rivolto ad una vita d’intimità con Dio. La loro relazione resta avvolta da un’aura straordinaria. Questa autorevole *shaykha*, nonostante l’età veneranda, conservava ancora una bellezza ed una leggiadria tali da sembrare una fanciulla di quattordici anni (*sic*), e il giovane Ibn ‘Arabî, quando doveva guardarla in volto, non poteva fare a meno di arrossire. Ella aveva numerosi discepoli, fra i quali Ibn ‘Arabî rimase per due anni. Fra molti carismi che il favore divino le aveva accordato, la *shaykha* aveva “al suo servizio” la sura *al-Fâtîha* (quella che apre il Corano). In un momento di grande gravità, in cui si doveva aiutare una donna in pericolo, insieme recitarono questa sura, dandole così la sua forma consistente, personale e corporea, ancorché sottile ed eterea². La sura compì la sua missione, e *Fâtima* recitò allora una preghiera di profonda umiltà. Ibn ‘Arabî spiegherà questi fatti dedicando loro pagine che analizzeremo in seguito, in cui egli descrive gli effetti dell’energia creatrice prodotta dalla concentrazione del cuore (*himma*). Avremo modo di ricordare l’episodio quando studieremo il “metodo d’orazione teofanica” di Ibn ‘Arabî, una sorta di dialogo in forma di Preghiera che è creatrice in quanto simultaneamente Preghiera di Dio e Preghiera dell’uomo. La *shaykha* soleva ripetere al suo giovane discepolo: “Io sono la tua madre divina e la luce della tua madre terrena”. Di fatto, egli ci narra, “disse a mia madre, andata a recarle visita: ‘O Luce! Questo è mio figlio, ed è tuo padre. Trattalo con pietà filiale, non

separarti mai da lui". Sentiremo ancora queste parole (Parte prima, *in fine*), impiegate per descrivere lo stato dell'anima mistica, figlia e madre del Dio della propria estasi. È lo stesso appellativo – "madre di suo padre" (*umm abî-hâ*) – che il Profeta rivolse a sua figlia Fâtima al-Zahra, Fâtima la Luminosa. Se la veneranda *shaykha* di Cordova, omonima della figlia del Profeta, salutò così la madre di Ibn 'Arabî, doveva aver avuto una premonizione dell'eccezionale destino spirituale riservato al suo giovane discepolo.

Nel momento in cui egli può dare a se stesso testimonianza del suo ingresso definitivo nella via spirituale e della sua iniziazione ai segreti della vita mistica, Ibn 'Arabî compie il ventesimo anno. Si arriva così all'episodio che, nel contesto fin qui delineato, ci appare come investito di una funzione simbolica inestimabile. Di fatto, la totalità dell'episodio va suddivisa in due momenti disgiunti e separati da un intervallo di molti anni. Tra l'incontro avvenuto negli anni della giovinezza e il giorno dei funerali, Ibn 'Arabî non avrebbe più visto, almeno nel mondo fisico sensibile, Averroè, il grande peripatetico di Cordova. Egli stesso ci informa che suo padre, ancora in vita, era amico personale del filosofo, il che agevolò l'incontro desiderato da quest'ultimo, il cui ricordo sarebbe rimasto indelebile per la nostra storia della filosofia e della spiritualità. Grazie ad un pretesto, suo padre lo inviò dal filosofo curioso di conoscere l'adolescente, della cui fama gli era giunta notizia. Lasciamo la parola ad Ibn 'Arabî, che così ci descrive le relazioni fra il maestro dell'aristotelismo integrale e il giovane che sarebbe poi stato chiamato "figlio di Platone"³.

Un bel giorno mi recai a Cordova, in casa di Abû'l-Wâlid Ibn Rushd [Averroè]. Egli aveva manifestato il desiderio di incontrarmi personalmente, poiché aveva sentito parlare delle rivelazioni che Dio mi aveva concesso nel corso dei miei ritiri spirituali, e non aveva nascosto il suo stupore di fronte a quanto gli era stato narrato. Per questo mio padre, amico fra i suoi più intimi, mi mandò da lui con un pretesto qualsiasi, per permettere ad Averroè di intrattenerci con me. In quel tempo, ero ancora un giovane imberbe. Quando entrai, il filosofo si mosse verso di me mostrandomi segni di amicizia e di stima, e mi abbracciò. Poi mi disse: "Sì". Io a mia volta dissi: "Sì". Gioi, constatando che avevo compreso. Ma subito dopo, capendo che cosa avesse suscitato la sua gioia, aggiunsi: "No". Averroè ebbe un sussulto, i suoi lineamenti si contrassero, e sembrò dubitare di ciò che pensava. Mi doman-

dò: "Come risolvi il dilemma dell'illuminazione e dell'ispirazione divina? Sono queste identiche a ciò che ci giunge dalla riflessione speculativa?". Io risposi: "Sì e no. Tra il sì e il no, gli spiriti prendono il volo fuori dalla loro materia, la nuca si distacca dal proprio corpo". Averroè impallidì; lo vidi tremare. Mormorò la frase rituale: non vi è altra forza e potenza che in Dio – poiché aveva compreso ciò a cui alludevo.

In seguito, dopo il nostro incontro, egli interrogò mio padre, per appurare se l'opinione che si era fatto di me coincidesse o differisse da quella che aveva di me mio padre. Averroè era veramente un grande maestro nella riflessione e nella meditazione filosofica. Rese grazie a Dio, così mi si riferì, per averlo fatto vivere in un tempo in cui gli era stato concesso di vedere qualcuno che, entrato da ignorante in ritiro spirituale, ne era uscito come ne ero uscito io. Affermò che si trattava di un caso che egli stesso riteneva possibile, ma non aveva mai incontrato nessuno che l'avesse sperimentato. Gloria a Dio, esclamò, che mi ha permesso di vivere in un'epoca in cui esiste un maestro di questa esperienza, uno fra coloro che aprono le serrature delle Sue porte. Gloria a Dio che mi ha concesso di vedere uno di costoro con i miei occhi.

Avrei voluto incontrare di nuovo Averroè. La misericordia divina lo fece apparire nel corso di un'estasi (*wâqi'a*), in una forma tale che fra la sua persona e la mia vi era un finissimo velo. Attraverso quel velo io lo vedevo, ma lui non vedeva me, né sapeva che io fossi presente. Egli era infatti troppo assorbito dalla sua meditazione per accorgersi di me. Allora mi dissi: il suo proposito non lo condurrà là dove io sono.

Non ebbi più occasione di incontrarlo fino alla sua morte, sopravvenuta nell'anno 595 dell'egira [1198] a Marrakesh. I suoi resti furono traslati a Cordova, dove furono sepolti. Allorché le sue spoglie furono caricate su un fianco della bestia da soma, le sue opere furono collocate sull'altro fianco, perché facessero da contrappeso. Io ero là, fermo, in compagnia del giurista e letterato Abû'l-Husayn Muhammad ibn Jubayr, segretario del Sayyid Abû Sa'id [principe almohade], e dell'amico Abû'l-Hakam 'Amr ibn al-Sarrâj, il copista. Quest'ultimo si rivolse a noi dicendo: "Avete visto che cos'è che bilancia il peso del maestro Averroè? Da un lato il maestro (*imâm*), dall'altro le sue opere, i libri che ha scritto". Ibn Jubayr gli rispose: "Pensi che non l'abbia notato? Certo che sì, benedetta sia la tua lingua". Fu allora che io raccolsi in me [quella frase di Abû'l-Hakam], affinché fosse per me oggetto di meditazione e di rimembranza. Oggi che, di quel gruppo stretto di amici – che Dio li abbia nella sua misericordia –, soltanto io sono ancora vivo, mi dico: da un lato il maestro, dall'altro le sue opere. Come vorrei sapere se le sue speranze sono state esaudite!

Ibn 'Arabî è già tutto qui, in questo straordinario episodio, in questo triplice incontro con Averroè. In una prima occasione, è già il "discepolo di Khezr" che rende testimonianza, colui che non deve il suo sapere d'esperienza spirituale ad alcun insegnamento umano. In una seconda occasione, è già l'autore del *Libro delle Teofanìe* che parla, colui a cui si spalanca il mondo intermedio sovrasensibile, *mundus imaginalis*, dove l'Immaginazione attiva percepisce direttamente, senza l'ausilio dei sensi, gli eventi, le figure, le presenze. Infine, solenne nella sua semplicità, dotata della muta eloquenza dei simboli, la scena del ritorno a Cordova delle spoglie mortali di Averroè. Al maestro che si era prefisso lo scopo di restaurare nella sua purezza l'aristotelismo integrale, rende l'ultimo omaggio "il figlio di Platone", il contemporaneo dei Platonici di Persia (gli *ishrâqiyûn* di Sohravardî) che, solidali, inaugurano nell'Islam, senza che l'Occidente ne abbia avuto sentore, qualcosa che amplia e supera i progetti di un Gemisto Pletone o di un Marsilio Ficino. Di fronte alla scena, di un simbolismo spontaneo, in cui i libri bilanciano il peso di un cadavere, risuona malinconico il dubbio: "Come vorrei sapere se i suoi desideri sono stati esauditi!".

Lo stesso voto – "come vorrei sapere..." – salirà alle labbra dell'"interprete degli ardenti desideri" quando, anni dopo, nel corso di una notte di melancolia cogitativa, egli circumambulerà intorno alla Ka'ba. Si trattò di un rito compiuto fisicamente o di una visione mentale? Precisarlo è ormai superfluo. Nel corso di quella stessa Notte egli avrebbe ricevuto la risposta, da parte di Colei che resterà ormai per lui in questo mondo la figura teofanica della *Sophia aeterna*. Mediteremo in seguito su questa risposta (cfr. Parte prima, cap. II). Essa enuncia il segreto da cui dipende che si realizzino i voti dell'uomo di desiderio, perché è lui stesso che risponde *per* quel Dio che condivide il suo destino, dal momento che egli consente con il suo Dio; e dipende da quel segreto che l'alba della resurrezione che si leva sull'anima mistica non si trasformi mai nel lugubre crepuscolo dei dubbi, o nella gioia cistica degli Ignoranti, che accarezzano l'idea di una sovraesistenza che infine viene sconfitta. Allora sì, i momentanei sopravviventi non avrebbero altro che questo spettacolo grottesco: un pacco di libri che bilancia un cadavere.

Ma Ibn 'Arabî sa che ad un simile trionfo non si giunge né grazie allo sforzo della filosofia razionale, né grazie al legame con

quello che il suo lessico designerà come un “Dio creato dal dogma”. Esso dipende piuttosto da un incontro decisivo, personalissimo, insostituibile, a stento comunicabile all’anima più fraternalmente vicina, ancor meno traducibile in un qualsivoglia mutamento d’obbedienza esteriore, o di realizzazione sociale. Frutto di una lunga Ricerca, opera di tutta una vita; la vita intera di Ibn ‘Arabî fu questa lunga Ricerca. L’incontro decisivo si compì e si rinnovò per lui sotto il segno di Figure le cui varianti non cessano di fare riferimento alla stessa Persona. Sappiamo che egli lesse un numero sterminato di libri; per questa ragione, l’inventario delle sue fonti è destinato a rimanere un’impresa disperata, soprattutto se ci si ostina a parlare di sincretismo, e a non cogliere la reale misura del suo genio spirituale, il quale recepisce solo ciò che è commisurato al suo *Cielo interiore*, e che, innanzi tutto, costituisce da sé la propria “spiegazione”. Si tratta dunque di molto più che una questione di fonti letterarie; c’è il segreto di una struttura che rende strettamente affine lo stile dell’edificio a ciò che si è andato costruendo nell’Islam orientale, dove lo sciismo osserva il precetto: “Non colpire al volto” – cioè, conservare la facciata esterna dell’Islam non solo perché essa costituisce il supporto inalienabile dei simboli, ma perché è posta a salvaguardia contro la tirannia degli Ignoranti.

Vi è poi tutto ciò che è invisibile, o inudibile, tutto quello che non dispone di altra prova d’appoggio che la testimonianza personale dell’esistenza del mondo sottile. Tali sono, ad esempio, tutte le visite dei personaggi appartenenti alla gerarchia esoterica invisibile, alle congregazioni di esseri spirituali che legano il nostro mondo, o meglio ogni singola esistenza, ad altri universi. L’idea è la stessa che domina il parallelismo fra le gerarchie cosmiche nell’ismailismo; idea che sopravvive ai nostri giorni nello shaykhismo. Senza dubbio, essa è presente nella coscienza mistica ben prima dell’Islam, ma era inevitabile che il luogo della Rivelazione coranica non ne fosse esente⁴. Tutto ciò va a comporre gli elementi del *Dirarium spirituale* sparsi nell’opera di Ibn ‘Arabî (così come nell’opera di uno Swedenborg). E questo esula dal campo della filologia, e persino della psicologia in generale, soprattutto laddove quest’ultima si è già fatta un’idea dei limiti umani e della portata negativa dell’esperienza mistica. Tutto ciò pertiene piuttosto alla psicologia profetica, che attirò l’attenzione di ogni filosofo nell’Islam.

Infine, vi sono gli innumerevoli maestri spirituali, gli shaykh sufi suoi contemporanei sulla terra, che Ibn 'Arabî ha incontrato e di cui ha voluto conoscere l'insegnamento. Egli stesso ha lasciato il resoconto di tali incontri nella sua *Risâlat al-Quds* ("Epistola della Santità"). Vi è di più: se pure egli ha letto libri, ed ha avuto maestri invisibili e maestri visibili, il rigore della sua Ricerca gli proibiva di confidare in relazioni di seconda mano; inoltre, la sua totale libertà interiore lo lasciava indifferente al timore nei confronti di quelle frequentazioni dette "pericolose". Per tutte queste ragioni si può assumere come certa l'autenticità di ciò che egli testimonia:

Io non conosco – scriveva – alcun grado della vita mistica, alcuna religione o setta di cui non abbia incontrato qualcuno che la professasse, che credesse in essa e la praticasse come religione personale. Io non ho mai fatto riferimento ad alcuna opinione o dottrina senza basarmi sul resoconto diretto degli adepti.

Il maestro visionario offre così un esempio di perfetto rigore scientifico; ogni scienza delle religioni, ogni teologia – anche quelle che non persegono lo stesso oggetto della Ricerca di Ibn 'Arabî – possono far propria la sua massima.

2. Il pellegrino d'Oriente

Seguiamo adesso, tenendo a mente tutto quello che abbiamo detto finora, il nostro shaykh nella vita itinerante che diede espressione alla sua vocazione terrena e che iniziò per lui sulla soglia dei trent'anni. Fra il 1193 e il 1200, egli percorse diverse regioni dell'Andalusia; molti viaggi lo spinsero in seguito in Africa del Nord, con soggiorni più o meno lunghi. Queste inquiete migrazioni non sono che un preludio, in attesa del richiamo interiore, o meglio della visione imperiosa, che lo porterà a rinunciare per sempre all'Andalusia e al Maghreb, per fare di lui un pellegrino simbolico dell'Oriente.

Incontri con personaggi santi, conferenze mistiche, sedute d'insegnamento e di discussione segnano le tappe dei suoi itinerari: Fes, Tlemcen, Bugia, Tunisi, ecc. In tutto questo periodo, ci

orientano le pagine del *Diarium spirituale* che segnalano gli eventi personali avvenuti nella dimensione invisibile. Ibn 'Arabî è certamente a Cordova mentre riceve la visione di simili eventi, ma altrettanto certamente non è "a Cordova" che egli contempla i *poli* spirituali di tutti i popoli che si erano succeduti nelle epoche anteriori all'Islam; egli impara i loro nomi, nel corso di questa visione interiore in armonia con la preoccupazione segreta e basilare di una religione eterna, che si perpetua dall'origine delle origini attraverso la specie umana di cui essa riunisce gli Spirituali, di epoca in epoca, in un solo ed unico *Corpus mysticum*. Evento-visione, iniziazione estatica, il cui tempo e luogo è il *'âlam al-mithâl*, il mondo intermedio del corporeo allo stato spirituale, il cui organo della percezione è l'Immaginazione attiva.

A Tunisi, una sera, in solitario ritiro in un oratorio della Grande Moschea, egli compone una poesia che non recita a nessuno; evita persino di metterla per iscritto, fissando nella memoria il giorno e l'ora della sua ispirazione. Qualche mese più tardi, a Siviglia, un giovane sconosciuto si avvicina a lui, e recita quegli stessi versi. Sconcertato, Ibn 'Arabî gli chiede *chi* ne è l'autore, e l'altro risponde: Muhammad Ibn 'Arabî. Il giovane non lo ha mai visto, né sa di averlo di fronte; dunque, come può conoscere quei versi? Mesi prima (il giorno stesso, alla stessa ora in cui Ibn 'Arabî aveva avuto a Tunisi l'ispirazione), uno straniero, un ignoto pellegrino, là a Siviglia, si era unito ad un gruppo di giovani ai quali aveva recitato quei versi; quei giovani, affascinati, lo pregarono di ripeterli fino a quando non li avessero imparati a memoria. Dopo di che, lo straniero scomparve, senza dire chi fosse o lasciare tracce. Fatti come questo sono familiari ai maestri di sufismo; l'esperienza ricorre, ad esempio, nella biografia del grande shaykh persiano 'Alâ'oddawlah Semnânî (XIV secolo). La parapsicologia, ai giorni nostri, li registra con cura, non osando né potendo concludere alcunché da questa sospensione, o piuttosto da questo superamento delle condizioni spazio-temporali della percezione sensibile. Ancora una volta la cosmologia del sufismo dispone della dimensione che, sola, può rendere conto di simili fenomeni, e che manca al nostro modello del mondo. Essa garantisce la realtà "oggettiva" del mondo soprassensibile nel quale si manifestano gli effetti di una energia spirituale, la cui sede è il *cuore* e il cui organo è l'Immaginazione attiva.

In compenso, è “sulla terra”, nei dintorni di Ronda, che Ibn 'Arabî ha una lunga discussione con un dottore mutazilita, tronfio della sua scolastica. Si discute, con posizioni contrapposte, su quella dottrina dei Nomi divini che, come vedremo, è il pilastro centrale dell'edificio teofanico del nostro shaykh. Il dottore mutazilita esce sconfitto dalla disputa. Proprio a Tunisi, Ibn 'Arabî inizia a studiare un testo di teosofia mistica di importanza capitale: il *Khal' al-na'layn* (“La slacciatura dei sandali”), titolo che allude al versetto coranico XX, 21 in cui Mosè riceve dal Roveto ardente l'ordine di togliersi i sandali). L'opera è l'unica giunta a noi di Ibn Qasyî, di cui già abbiamo ricordato il ruolo di fondatore, nella seconda metà del XII secolo, del movimento insurrezionale dei *Murîdûn* contro gli Almoravidi ad Algarve, nel sud del Portogallo. Il movimento si ispirava allo sciismo ismailita, almeno per quanto riguarda le premesse della sua dottrina esoterica. Ibn 'Arabî dedicò all'opera un commento, il cui studio contribuirebbe non poco a chiarire quelle affinità già segnalate fra la dottrina di Ibn 'Arabî e la teosofia sciita d'Iran, affinità che sono all'origine della rapidità con cui la seconda ha assorbito la prima.

Il movimento dei *Murîdûn* (“adepti”) di Ibn Qasyî era partito inizialmente dalla scuola di Almeria, alla quale Asín Palacios connetteva l'iniziazione esoterica di Ibn 'Arabî. Non è implausibile vedere una continuità che, attraverso l'insegnamento del maestro sufi Ibn al-'Ârif, congiunga questa scuola fino a Ibn Masarra (m. 319/931) e alle sue dottrine neoempedoclee; alcuni aspetti di queste dottrine presentano evidenti tratti in comune tanto con la cosmogonia ismailita quanto con quella dell'*Ishrâq* di Sohravardî. L'idea secondo cui Ibn Masarra sarebbe un precursore avrebbe tanto più valore se si evitasse di ricorrervi come spiegazione integrale del fenomeno Ibn 'Arabî. Resta il fatto che, grazie alle ampie citazioni conservate nell'opera di Ibn 'Arabî, Asín Palacios ha potuto ricostruire per grandi linee l'opera perduta di Ibn Masarra; d'altronde, l'amicizia fra Ibn 'Arabî e Abû 'Abdallâh al-Ghazzâl, discepolo di Ibn al-'Ârif, lascia supporre l'esistenza di un legame profondo⁵.

Ad ogni modo, dopo le peregrinazioni fin qui evocate ed un breve ritorno a Murcia, sua città natale, ritroviamo il nostro shaykh ad Almeria nel 1198, lo stesso anno in cui aveva assistito ai funerali di Averroè. Iniziava il mese di ramadân, poco propizio

al viaggio. Ibn ‘Arabî resta in quella città e ne approfitta per stendere un trattatello il cui contenuto preannuncia le grandi opere che seguiranno. Il breve testo, a cui dà il titolo *Mawâqi’ al-nujûm* (“Il luogo del tramonto delle stelle”), fu scritto in undici giorni, sotto il flusso di un’ispirazione confermata da un sogno, che gli insegnava di comporre una introduzione alla vita spirituale.

Si tratta di un libro – avrebbe poi detto – col quale il principiante può fare a meno del maestro. Piuttosto, è indispensabile al maestro. Vi sono infatti maestri eminenti, assolutamente eminenti, e questo libro servirà loro d’aiuto per raggiungere il più alto grado mistico cui possa aspirare un maestro.

Il nostro shaykh, sotto il velo del simbolismo astronomico, vi descrive le Luci che Dio concede al mistico lungo una via scandita da tre tappe. La tappa iniziale, puramente essoterica, consiste nella pratica esteriore della *sharî'a*, cioè la religione letterale. Questa viene simbolizzata da Ibn ‘Arabî dalle stelle, il cui chiarore viene oscurato non appena si leva il plenilunio delle due tappe successive, nel corso delle quali il sufi è iniziato al *ta’wil*, all’esegesi simbolica che riconduce i dati letterali a ciò che essi simboleggiano, a ciò di cui essi sono “cifra”. Il sufi è così iniziato a interpretare i riti esteriori nel loro senso mistico ed esoterico. Come già abbiamo detto, parlare di *ta’wil* significa, in un modo o nell’altro, richiamare certe risonanze con lo sciismo, il cui principio scritturale fondamentale è basato sulla corrispondenza fra i livelli dell’essoterico (*zâhir*) e dell’esoterico (*bâtin*). Tutto ciò è sufficiente, ovunque, a destare sospetto fra le autorità gelose della religione legalista e della verità letterale.

Niente di sorprendente, dunque, se Ibn ‘Arabî avverte che il suo soggiorno in Andalusia sta per divenire impossibile. Vi sono precedenti tragici (Ibn Qasyî, Ibn Barrajân). Chiunque si allontani dal letteralismo è sospettato di fomentare ribellioni di natura politica. Ibn ‘Arabî, pur non avendo affatto simili inclinazioni, doveva scegliere: o restare ignoto ai circoli ufficiali, o risvegliarne i sospetti. Passare inosservato non era possibile nel caso di un uomo come lui. Egli stesso allude a certe discussioni violente che sostenne, per motivi religiosi, con il sultano Ya‘qûb ibn Mansûr. Per poter raggiungere un uditorio più ampio, e godere di un clima più

tollerante, doveva necessariamente rinunciare all'Andalusia, al Maghreb e all'ambiente dei sultani almohadi, e raggiungere quell'Oriente del mondo islamico in cui tanti suoi discepoli avrebbero proliferato nel corso dei secoli.

La decisione fu presa in seguito ad una visione teofanica: Ibn 'Arabî vede il Trono divino sostenuto da un numero infinito di colonne di fuoco. La concavità del Trono in cui è raccolto il Tesoro – ovvero, nient'altro che l'*Anthropos* celeste – proietta un'ombra che, velando la luce di Colui che dal Trono domina, la rende sopportabile, e quindi tale da poter essere contemplare; nella soavità di quest'ombra regna una quiete inesprimibile. (La visione raffigura, in maniera precisa, il mistero dell'antropomorfosi divina nel mondo celeste, su cui è fondata l'idea teofanica, la dialettica d'amore, nonché il segreto stesso dell'imamologia sciûta.) Un uccello di meravigliosa bellezza che sorpassa la bellezza di tutti gli uccelli celesti, avvolge col suo volo lo spazio intorno al Trono. Ed è lui che ordina al visionario di partire per l'Oriente; sarà lui stesso il suo compagno e la sua guida celeste. Nello stesso tempo, gli rivela il nome di un compagno terreno che lo attende a Fes; anch'egli ha espresso il desiderio di andare verso Oriente, ma una premonizione divina lo ha avvertito di aspettare il compagno che gli è stato assegnato. Il visionario riconosce facilmente, nella bellezza celeste dell'uccello, una raffigurazione dello Spirito Santo, cioè dell'Arcangelo Gabriele, angelo della Conoscenza e della Rivelazione, al quale i filosofi "riconducono" la loro Intelligenza agente. L'indicazione è estremamente preziosa per cogliere in questo momento decisivo la forma dell'esperienza spirituale di Ibn 'Arabî. Nell'immagine visionaria che affiora alla sua coscienza, si tratta esattamente di quella stessa Figura la cui identità, sotto molteplici varianti, avevamo segnalato nel caso degli *Uwaysî*. Essa è lo Spirito Santo personale, il compagno e la guida celeste, secondo quanto afferma di sé; la riconosceremo altrove, sotto altre forme, soprattutto "intorno alla Ka'ba mistica". In questo scenario visionario, Ibn 'Arabî, pellegrino senza ritorno verso l'Oriente, sembra dunque stagliarsi come personificazione dell'eroe del *Racconto dell'esilio occidentale* di Sohravardî.

Con questa partenza inizia la seconda fase della vita itinerante del nostro shaykh. Fra gli anni 597 e 620 dell'egira (1200-1223), egli attraverserà le diverse regioni del Vicino Oriente, fino a quan-

do non si stabilirà a Damasco, dove trascorrerà gli ultimi diciassette anni della sua vita, immerso nella pace e in un prodigioso operare. Quando arriva alla Mecca, termine primo del suo pellegrinaggio, nel 598/1201, Ibn 'Arabî ha trentasei anni. Questo primo soggiorno nella Città Santa significa per lui un'esperienza tanto profonda da costituire la base stessa di tutto ciò che leggeremo qui a proposito della "dialettica d'amore". Proprio come un'illustrazione vivida dei lineamenti tratteggiati fin qui "tra l'Andalusia e l'Iran", ricordiamo che Ibn 'Arabî fu accolto da una nobile famiglia persiana originaria di Isfahan. Era la famiglia di uno shaykh, alto funzionario alla Mecca, la cui figlia aveva il duplice dono di una bellezza straordinaria e di una profonda saggezza spirituale. La giovane figlia fu per Ibn 'Arabî quello che Beatrice fu per Dante; per lui, ella fu e restò la manifestazione terrena, la figura teofanica della *Sophia aeterna*. Fu a lei, dunque, che Ibn 'Arabî dovette la propria iniziazione alla religione dei "Fedeli d'amore". Di questo episodio, si troveranno qui ampie tracce (cfr. Parte prima, cap. II). Prestiamo fin d'ora attenzione: non capire, o non prendere sul serio, l'intenzione di Ibn 'Arabî, consapevole di esprimere un amore divino rivolgendosi alla giovane Sophia, significherebbe semplicemente ignorare ogni aspetto di questo *teofanismo* sul quale il presente libro insiste, perché è il fondamento stesso della dottrina del nostro shaykh, la chiave per comprendere il suo sentimento dell'universo, di Dio e dell'uomo, e dei loro reciproci rapporti. Sforzandoci di capire, invece, potremo probabilmente intravedere una soluzione al conflitto che ha diviso simbolisti e filologi a proposito della religione dei *Fedeli d'amore*, compagni di Dante. Il teofanismo ignora il dilemma, poiché è distante sia dall'allegorismo sia dal letteralismo; esso presuppone l'esistenza della persona concreta, ma l'investe di una funzione che la trasfigura, in quanto percepita sotto la luce di un altro mondo.

La frequentazione della famiglia dello shaykh e della piccola élite che ruotava intorno ad essa procurò a Ibn 'Arabî quella tranquilla intimità, quella fiduciosa serenità di cui non aveva mai goduto, pare, in Occidente. Questo soggiorno dà inizio alla sua straordinaria produzione. Nello stesso tempo, la sua vita mistica si fa sempre più intensa: le circumambulazioni, reali o mentali, intorno alla Ka'ba, interiorizzata come "centro cosmico", nutrono uno sforzo speculativo che viene confermato attraverso l'esp-

rienza delle visioni interiori e delle percezioni teofaniche. Ibn ‘Arabî è inserito nella fratellanza sufi, così come lo era stato in precedenza a Siviglia. Ma questo non è, in definitiva, che un segno esteriore.

L’evento reale e decisivo doveva essere omogeneo a quello da cui era scaturita la partenza per l’Oriente, e poteva prodursi solo mediante una meditazione “intorno alla Ka’ba”: essendo questa il “centro del mondo”, un simile evento non si sarebbe potuto avverare in un luogo altro dal centro del mondo, cioè nel polo del microcosmo interiore. Là, di nuovo, il visionario incontrerà lo Spirito Santo personale, che si era annunciato a lui come compagno e guida celeste. Vedremo quale forma assunse questo incontro, questa teofanìa dell’*Alter Ego* divino all’origine del libro immenso delle *Futûhât*, il libro delle rivelazioni ricevute alla Mecca. Questi momenti teofanici privilegiati tagliano la continuità del tempo profano, quantificato e irreversibile, senza che in esso si inserisca il loro *tempus discretus* (il tempo dell’angelologia). Non bisogna perdere di vista tutto ciò per poter legare le teofanìe l’una all’altra: quella, ad esempio, della giovane *Sophia* o del Giovinetto mistico del prologo delle *Futûhât*. L’incontro con le persone teofaniche postula sempre un ritorno al “centro del mondo”; bisogna essere al “centro del mondo”, per comunicare con il *‘âlam al-mithâl*. Molte altre testimonianze del nostro shaykh illustrano la pluralità degli incontri⁶. Inoltre, è con un ordine delle cose implicito e peculiare delle teofanìe che va messo in relazione l’aspetto dominante della caratteriologia di Ibn ‘Arabî, quello che lo mostra non solo come discepolo di maestri in carne ed ossa, secondo la consuetudine della maggior parte dei sufi, ma soprattutto ed essenzialmente come “il discepolo di Khezr”.

3. Il discepolo di Khezr

Abbiamo già accennato a questa qualifica di Ibn ‘Arabî come a un altro simbolo che domina la curva della sua vita; abbiamo anche avuto occasione di omologare il suo caso a quello dei sufi definiti *Uwaysî*. Lo statuto dell’individualità spirituale che tale qualifica presuppone ci mette già in grado di intuire le scelte esistenziali *a priori*, che fondano di fatto, o più spesso implicitamente, le solu-

zioni offerte al problema tecnico degli intelletti, o al problema della relazione dell'anima individuale con l'Intelligenza agente in quanto Spirito Santo, esistenziatore ed illuminatore. Il fatto che il sufismo abbia riconosciuto e omologato la situazione particolare degli *Uwaysî* (abbiamo ricordato il caso di Abû'l-Hasan Kharraqânî e di Farîdoddîn 'Attâr) basterebbe a prevenire qualsiasi paragone avventato fra il sufismo e il monachesimo cristiano; quest'ultimo non sembra poter fornire elementi di somiglianza.

L'avere Khezr per maestro si presenta a noi come un fatto che investe il suo discepolo, persino nella sua individualità, di una relazione trascendente, e gli conferisce una dimensione "trans-storica". Non si tratta più dell'aggregazione a una corporazione di sufi, che questa sia a Siviglia o alla Mecca, ma di una affiliazione celeste personale, diretta e immediata. Rimane da approfondire in quale misura l'intervento di Khezr si situi nell'ordine delle teofanie; in altri termini, quale sia la funzione di Khezr come guida spirituale non terrestre, in relazione alle ricorrenti manifestazioni di questa stessa Figura nella quale, sotto la molteplicità tipologica, si può riconoscere lo Spirito Santo. Il che vuol dire anche: in relazione alla suprema teofania proclamata nel *hadîth* che qui proponiamo alla meditazione: "Ho contemplato il mio Signore sotto la più bella delle forme" (cfr. Parte seconda, cap. IV). La questione spinge a chiedersi se la relazione del discepolo con Khezr sia analoga a quella che egli avrebbe con qualsiasi altro shaykh terrestre e visibile, implicante la giustapposizione numerica delle persone, salvo una differenza, che una di queste persone è percepibile soltanto nel *'âlam al-mithâl*. In altre parole, in tale relazione, Khezr figura come un archetipo, nel senso dato al termine dalla psicologia analitica, o piuttosto come una persona distinta e duratura? Il dilemma posto da una simile questione, tuttavia, svanisce, allorché si intuisce che devono chiarirsi esistenzialmente, e reciprocamente, le risposte alle due domande: *chi* è Khezr, e che cosa significa *essere discepolo* di Khezr?

Per rispondere esaurientemente all'interrogativo su *chi* è Khezr, si dovrebbe raccogliere una mole di materiale di provenienza diversa: profetologia, folclore, alchimia, ecc. Considerandolo qui essenzialmente come il personaggio del maestro spirituale invisibile, riservato a coloro che sono chiamati ad una affiliazione diretta al mondo divino senza alcun intermediario, cioè esenti da

una dipendenza giustificativa con la successione storica di shaykh in shaykh, né tenuti a riconoscere in tale investitura un particolare magistero, noi dobbiamo limitarci ad alcuni dati essenziali: la sua apparizione nel Corano, il significato del suo nome, la sua connessione con il profeta Elia⁷, e a sua volta la connessione di Elia con la persona dell'Imâm nello sciismo.

Nella sura XVIII (vv. 59-81), Khezr appare nel corso di un episodio denso di vicissitudini misteriose, il cui studio approfondito richiederebbe un confronto esauriente dei più antichi commenti coranici. Egli compare come la guida di Mosè, e il suo iniziatore alla “scienza della predestinazione”. Inoltre, si rivela anche depositario di una scienza divina infusa, superiore alla legge (*shari'a*); Khezr è dunque superiore a Mosè, perché questi è un profeta la cui missione è quella di rivelare una *shari'a*. Egli svela a Mosè la verità segreta, mistica (*haqîqa*) che trascende la *shari'a*; per questo, ogni Spirituale, di cui Khezr è l'iniziatore immediato, si trova emancipato dall'asservimento alla religione letterale. Se si considera che, con l'identificazione di Khezr con Elia, il ministero di Khezr è ugualmente rapportato al ministero spirituale dell'Imâm, si comprende come si possa avere qui uno dei fondamenti scritturali sui quali poggia la profonda aspirazione dello sciismo. La superiorità di Khezr rispetto a Mosè, dunque, cessa di apparire paradossale se la si considera sotto questa luce; in caso contrario, mentre Mosè resta uno dei sei grandi profeti maggiori, fra quelli che hanno ricevuto il compito di rivelare una *shari'a*, Khezr sarebbe semplicemente uno dei centoventiquattro *nâbî* di cui parlano le nostre tradizioni.

Ovviamente, la sua genealogia terrena pone un problema che invano lo storico tenta di risolvere. Secondo certe tradizioni, egli è un discendente di Noè, della quinta generazione⁸. In ogni caso, meno che mai qui siamo entro la dimensione cronologica del tempo storico; è necessario concepire gli eventi all'interno del 'âlam al-mithâl, al di fuori del quale non sapremmo trovare una giustificazione razionale all'episodio coranico in cui Khezr-Elia incontra Mosè come se i due fossero coevi. L'evento appartiene a un altro sincronismo, di cui abbiamo già segnalato la peculiarità della sua qualità temporale. Come seguire, dunque, Khezr lungo le “tracce della storia” nell'episodio più caratteristico della sua carriera? Egli viene descritto come colui che ha raggiunto la Fonte della Vita, si

è dissetato con l’Acqua dell’Immortalità, pertanto non conosce né vecchiaia né morte. Egli è “l’Eterno Adolescente”. Per questa ragione, indubbiamente, alla vocalizzazione corrente del suo nome nell’uso persiano (*Khezr*, *Khidr* in arabo), si dovrebbe preferire la pronuncia *Khadir*, ed accogliere la spiegazione del significato del suo nome data da Louis Massignon: “il Verdeggiante”. In effetti, egli viene associato a tutti i fenomeni della fertilità della Natura. Non faremo di lui, in ogni caso, un “mito della vegetazione”, che di per sé non avrebbe alcun senso, a meno che non vi si intraveda la modalità propria della percezione del fenomeno che a giusto titolo comporta la presenza del personaggio di Khadir.

Proprio questa modalità entra qui in causa, solidale con la priorità straordinaria, a tutt’oggi non spiegata, conferita al fenomeno del colore *verde*. Esso è il “colore liturgico spirituale dell’Islam”; è il colore degli Alidi, dunque il colore sciita per eccellenza. Il XII Imâm, l’“Imâm nascosto”, risiede nell’Isola Verde, posta al centro del Mar Bianco. Il grande sufi persiano Semnânî (XIV secolo), stabilisce una fisiologia sottile i cui *centri* sono caratterizzati rispettivamente dai “sette profeti del tuo essere”. Ciascuno di essi è denotato da un proprio colore. Mentre il centro sottile dell’arcano, il “Gesù del tuo essere” ha come colore il nero luminoso (*aswad nûrânî*, la “luce nera”), il centro supremo, il “mistero dei misteri”, il “Muhammad del tuo essere” ha per colore il verde⁹.

Non è possibile, dati i limiti di questa introduzione, sciogliere tutti i nodi che legano le ragioni per cui Khezr ed Elia a volte sono associati a formare una coppia, a volte sono identificati l’uno con l’altro¹⁰. Le tradizioni sciite (soprattutto alcune che dipendono dalla parola del V Imâm, Muhammad Bâqir), contengono un discreto numero di dati relativi ai personaggi di Elia e di Eliseo¹¹. Ciò che vorremmo sottolineare, in connessione con il personaggio di Elia-Khezr iniziatore alla Verità mistica che emancipa dalla religione letterale, è il legame che queste tradizioni stabiliscono con la persona dell’Imâm. Si dovrebbero leggere alcuni sermoni attribuiti al I Imâm per comprendere pienamente quanto, nello sciismo, l’incanto del Verbo profetico, il lirismo folgorante siano di una potenza impareggiabile. Il dubbio sollevato da alcuni a proposito della storicità di questi sermoni nel senso corrente del termine, probabilmente è solo l’aspetto profano dell’impressione che essi su-

scitano; sembra che, a pronunciare tali sermoni, sia un Imâm Eterno piuttosto che una personalità empirica e storica. In ogni caso, essi esistono, e significano ben altro rispetto alla rivendicazione politica legittimista a cui si è cercato di ridurre lo sciismo, dimenticando che si tratta di un fenomeno religioso, e che un fenomeno di questo genere è un dato primordiale e iniziale (come la percezione di un colore o di un suono), e pertanto non lo si può "spiegare" rinvenendo in qualcos'altro il suo fattore causale.

In uno di questi sermoni, in cui lo sciismo attesta la sua disposizione ad abbracciare il senso segreto di tutte le Rivelazioni, l'Imâm pronuncia tutti i nomi con i quali fu conosciuto successivamente presso tutti i popoli, e soprattutto presso quei popoli che hanno ricevuto un Libro rivelato (*ahl al-kitâb*). Rivolgendosi ai cristiani, egli afferma: "Io sono colui il cui nome nel Vangelo è Elia"¹². Ecco allora che lo sciismo, nella persona dell'Imâm, si proclama testimone della Trasfigurazione, della *metamorphôsis*; l'incontro di Mosè con Elia-Khezr, suo iniziatore, nella sura XVIII ha per antitipo il colloquio di Mosè con Elia (cioè con l'Imâm) sul monte Tabor. Questa tipologia mostra in maniera straordinariamente eloquente le intenzioni della coscienza sciita. Sarebbe facile raccogliere le testimonianze che dimostrano quanto la coscienza sciita, una volta che finalmente le prestiamo attenzione, capovolga l'idea corrente e imprecisa dei rapporti fra il Cristianesimo e l'Islam. L'esoterismo ismailita conosce un altro sermone in cui l'Imâm proclama: "Io sono il Cristo che guarisce i ciechi e i lebbrosi (e ciò significa il secondo Cristo, osserva il commentatore). Io sono lui, ed egli è me"¹³. E se altrove l'Imâm è designato col nome di Melchisedec, si intuisce facilmente la connessione fra questa imamologia e la cristologia dei cristiano-melchisechediti, i quali vedevano in questo personaggio soprannaturale il vero "Figlio di Dio", lo Spirito Santo.

Qui ci limitiamo a recensire un numero ristretto di dati riguardanti il personaggio di Khezr-Elia. Sarà sufficiente porli in connessione per intravedere quale esperienza risieda a monte di questo tema. Di fronte a una tale complessità, tuttavia, allorché una Figura rivela tanti agganci e attraversa tante metamorfosi, l'unica speranza di pervenire a un risultato significativo ci è data dal metodo fenomenologico. Bisogna dunque scoprire le implicite intenzioni della coscienza, enucleare ciò che essa, di sé, *mostra a se*

stessa, nel momento in cui mostra a se stessa la figura di Khezr-Elia sotto la molteplicità dei suoi aspetti e delle sue connessioni. Tenendo conto di tutto ciò, affronteremo questa metodologia per offrire una risposta alla domanda: *chi* è Khezr, in quanto maestro spirituale invisibile del mistico sganciato dalla subordinazione all'insegnamento di qualsiasi maestro terreno o di qualunque collettività, proprio ciò che Averroè aveva ammirato nel giovane Ibn 'Arabî. Dal punto di vista fenomenologico, la domanda porta con sé un ulteriore interrogativo: che cosa significa *essere* il discepolo di Khezr? A quale atto della coscienza di sé corrisponde il riconoscersi come discepolo di Khezr?

Abbiamo già lasciato capire che la questione, così posta, permette innanzi tutto di dissipare un dilemma, che potremmo enunciare in questi termini: siamo di fronte ad un archetipo o ad un personaggio reale? Si vede chiaramente che cosa si perde rispondendo in un senso o nell'altro. Se, rifacendoci alla psicologia analitica, si propende per la natura di un archetipo, si risveglia il timore che la realtà del personaggio non finisce per dissolversi in uno schema dell'Immaginazione, o addirittura della facoltà comprendente. D'altro canto, se si risponde nell'altro senso, diventa inutile accentuare la differenza strutturale fra la relazione di Khezr con il suo discepolo, e la relazione che ogni altro shaykh su questa terra potrebbe avere con i suoi allievi. La figura di Khezr, una per numero, si staglia a fronte della pluralità dei suoi discepoli, nella compartecipazione di una relazione che non si concilia affatto con il sentimento intimo dell'unico con l'unico. In breve, nessuna delle due risposte soddisfa il *fenomeno* della persona di Khezr.

Vi è probabilmente un'altra strada che, secondo i nostri sufi, permette di giungere alla comprensione del fenomeno. Sohravardî sembra aprirci questa strada, con una disposizione perfettamente consona a quella di Ibn 'Arabî. In una narrazione autobiografico-spirituale di Sohravardî, intitolata *L'Arcangelo imporporato*, il mistico è iniziato al segreto che consente di superare la montagna di Qâf, cioè la montagna cosmica, e raggiungere la Fonte di Vita. Egli è turbato al pensiero della difficoltà della Ricerca. Ma l'Angelo gli dirà: "Calza i sandali di Khezr". E infine gli dirà: "Chi si bagna in questa Fonte, sarà per sempre protetto da ogni impurità. Se vi è chi ha trovato il senso della Verità mistica, quegli è

giunto alla Fonte. Quando riemergerà dalle sue acque, avrà conseguito l'attitudine che lo rende simile a un balsamo: se ne metti una goccia sul palmo della mano e la tieni contro il sole, quella trapperà sul dorso. *Se tu sei Khezr, senza difficoltà potrai valicare la montagna di Qâf*". Nel *Racconto dell'esilio occidentale*, viene descritto il viaggio che alla fine conduce alla sommità della montagna di Qâf, ai piedi della Rupe di smeraldo, il Sinai mistico, proprio là dove risiede lo Spirito Santo, l'Angelo dell'umanità, che il filosofo qui pone, come "Intelligenza agente" alla base della gerarchia delle Intelligenze cherubiniche. Bisogna prestare soprattutto attenzione all'elemento essenziale della risposta: *Se tu sei Khezr...* Tale *assimilazione* si accorda infatti con il senso che fra poco vedremo dare da Ibn 'Arabî all'investitura del "mantello" di Khezr, secondo il significato che egli assegna a questo rito in generale, il cui effetto consiste nell'identificazione dello *stato spirituale* di colui che riceve l'investitura con lo stato spirituale di colui che la conferisce.

Ciò che così affiora è il senso più appropriato da dare all'*essere* discepolo di Khezr: da un lato la persona di Khezr non è ridotta a semplice schema-archetipo, dall'altro è proprio in una relazione che fa di essa un archetipo che la presenza della persona di Khezr è esperita; perché questa relazione *si mostri* a livello fenomenologico, è necessaria una situazione che le corrisponda in entrambi i termini che la fondano. Tale relazione implica che Khezr sia esperito simultaneamente come persona e come archetipo, come una persona-archetipo. Essendo un archetipo, l'unità e l'identità di Khezr si conciliano con la pluralità delle sue esemplificazioni in quelli che a loro volta *sono* Khezr. Averlo per maestro e iniziatore significa avere a *essere* ciò che egli stesso è. Khezr è il maestro di tutti i senza-maestro, poiché *mostra* a tutti coloro di cui egli è maestro come *essere* ciò che egli è: colui che ha raggiunto la Fonte di Vita, l'Eterno Adolescente, cioè, come dichiara il racconto di Sohravardî ("se tu sei Khezr..."), colui che è pervenuto alla *haqîqa*, la verità mistica esoterica che domina la Legge, emancipa dalla religione letterale. Khezr è il maestro di *tutti* costoro, poiché mostra a *ciascuno* come realizzare lo stato spirituale che egli stesso ha raggiunto e di cui è il prototipo. La sua relazione con ciascuno è la relazione dell'esemplare, o dell'esemplarità, con l'esemplificante. Così egli può essere di volta in volta la sua pro-

pria persona e l'archetipo, ed è essendo l'uno e l'altro che egli può essere il maestro di ciascuno, in quanto esemplifica se stesso tante volte quanti sono i discepoli, verso i quali il suo ruolo è quello di rivelare ciascuno a se stesso.

La "direzione" di Khezr, di fatto, non consiste nel condurre uniformemente tutti i suoi discepoli verso lo stesso termine, verso una stessa teofanía identica per tutti, come fosse un teologo che predica il suo dogma. Egli conduce ciascuno alla sua propria teofanía, di cui ciascuno è testimone peculiare perché essa corrisponde al proprio "Cielo interiore", alla forma propria del suo essere, alla propria individualità eterna ('ayn *thâbita*); è ciò che Abù Yazîd Bastâmî chiama la "parte concessa" a ciascuno degli Spirituali e che, nei termini propri ad Ibn 'Arabî, è la parte dei Nomi divini di cui ognuno di loro viene investito, il Nome sotto il quale egli conosce il suo Dio e sotto il quale il suo Dio lo conosce secondo la corrispondenza del *Rabb* e del *marbûb*, del Signore d'amore e del suo vassallo (cfr. Parte prima, cap. I). Nel lessico di Semnânnî, tutto ciò verrebbe enunciato dicendo che il ministero di Khezr consiste nei farti giungere al "Khezr di te stesso", poiché a questa profondità interiore, a questo "profeta del tuo essere" scorre l'Acqua di Vita, ai piedi del Sinai mistico, polo del microcosmo, centro del mondo, ecc. Questo è in pieno accordo con il caso dei nostri *Uwaysî*: 'Attâr, guidato e iniziato dall'essere-di-luce, l'"Angelo" di Mansûr Hallâj, giunge al "Mansûr del suo essere", e diventa egli stesso Mansûr lungo le ultime cinquanta commoventi pagine del suo *Hallâj-Nâmeh* ("Libro di Hallâj"). E si accorda con quanto diceva 'Alî Wafâ (XIV secolo), secondo cui ogni Spirituale ode nella voce di un Khezr l'ispirazione del proprio Spirito Santo, allo stesso modo che ogni profeta percepisce nella forma di un Arcangelo Gabriele lo Spirito della propria profezia. In tutto questo vi è un'eco della concezione dello Spirito Santo, Volto divino di ciascun essere secondo 'Abd al-Karîm Jîlî, che vedremo in seguito. Diventare Khezr significa dunque aver raggiunto l'attitudine alla visione teofanica, alla *visio smaragdina*, all'incontro con l'*Alter Ego* divino, al dialogo irripetibile che Ibn 'Arabî giungerà tuttavia a ripetere.

Siamo di nuovo di fronte alla stessa Figura di cui avevamo constatato le ricorrenze tanto nella teosofia mistica quanto nei filosofi; per questi ultimi, la Figura dell'"Intelligenza agente" si annun-

cia attraverso le questioni della noetica, ed essa è la Figura stessa dell'Angelo della conoscenza e della Rivelazione, cioè lo Spirito Santo (secondo la stessa Rivelazione coranica che identifica Gabriele, l'Angelo dell'Annunciazione, con lo Spirito Santo). Abbiamo avuto modo di rilevare le implicazioni esistenziali della soluzione al problema proposta da personaggi come Abû'l-Barakât, Avicenna, Averroè, nella misura in cui lo statuto della singola individualità spirituale è deciso da quella stessa soluzione. Il ministero di Khezr come guida spirituale invisibile, libero e liberatore da ogni asservimento legalitario e da ogni altro magistero, s'accorda con la soluzione intravista da Abû'l-Barakât e da Sohravardî nella persona della *Natura Perfetta*, allo stesso modo in cui per un Avicenna il "Khezr del suo essere" prendeva magari il nome di Hayy ibn Yaqzân. Il timore suscitato dall'avicennismo latino negli ortodossi, in Occidente, potrebbe definirsi come il timore di dover riconoscere il ministero individuale di Khezr. La noetica e l'antropologia avicenniane conducevano ad una esaltazione dell'idea di *Angelo*, per nulla estranea alla Scolastica ortodossa; di fatto, però, non vi era alcuna corrispondenza nelle situazioni vissute, nelle rappresentazioni e nel lessico. Non si trattava più del semplice messaggero trasmettitore di ordini, o dell'idea diffusa di "Angelo custode", né dell'Angelo di cui il sunnismo discute la superiorità o meno rispetto all'uomo. Si tratta di questo: la Forma sotto la quale ciascuno Spirituale conosce Dio è anche la forma sotto la quale Dio lo conosce, poiché essa è la forma sotto la quale Dio si rivela a se stesso in lui. Per Ibn 'Arabî, è la correlazione essenziale tra la forma della teofania e la forma di colui a cui la teofania si mostra. È la "parte concessa" ad ogni Spirituale, la sua individualità assoluta, il Nome divino di cui egli è investito; è il *teofanismo* essenziale, per cui ogni teofania ha la forma di un'angelofania, poiché ogni teofania si compie secondo questa correlazione determinata; tale determinazione essenziale, senza la quale l'Essere divino rimarrebbe l'Incognito e l'Inconoscibile, è il senso dell'*Angelo*. Una volta compreso questo punto, il modo in cui Ibn 'Arabî, discepolo di Khezr, medita la filosofia di Abramo (cfr. Parte prima, cap. I, § 3) arriva al cuore della sua teosofia e della sua esperienza mistica, a quello che fu il segreto del "Pellegrino cherubinico" di Angelus Silesius: il che significa, dalla parte del mistico, nutrire l'*Angelo* della propria sostanza.

A questo punto non resta altro che rilevare, nella vita di Ibn 'Arabî, alcuni *memorabilia* che riguardano i suoi incontri con Khezr. Due episodi della giovinezza ne attestano già la presenza latente nella sua coscienza, presenza che si traduce in una devozione mai venuta meno, tanto essa è parte solidale del senso della sua persona e della sua vita, e che culminerà il giorno in cui, in un giardino di Mosul, con un rituale che per noi resta avvolto nel mistero, Ibn 'Arabî riceverà l'investitura del "mantello" (*khirqa*) di Khezr, per mano di un amico che aveva già ricevuto la stessa investitura.

Un primo incontro memorabile avvenne nei giorni della sua adolescenza, quando era studente a Siviglia, ma soltanto in seguito il giovane Ibn 'Arabî saprà *chi* aveva incontrato. Egli stava accomiatandosi da una lezione del suo maestro (Abû'l-Hasan al-Uryâni), col quale aveva avuto una discussione piuttosto accesa sull'identità di una persona a cui il Profeta aveva concesso il privilegio di una sua apparizione. Il discepolo aveva sostenuto le sue posizioni e si era poi allontanato con un certo disappunto. Voltando strada, uno sconosciuto lo apostrofa con affetto: "Muhammad! Fidati del tuo maestro. Si tratta proprio di quella persona". L'adolescente torna dunque sui suoi passi per informare il suo maestro che aveva cambiato opinione, ma vedendolo tornare, questi anticipa le sue parole: "Sarà proprio necessario che Khezr ti appaia ogni volta che dovrai fidarti della parola del tuo maestro?". Soltanto allora Ibn 'Arabî seppe *chi* aveva incontrato. Più tardi, a Tunisi, in una calda notte di luna piena, Ibn 'Arabî si corica nella cabina di un battello ancorato nel porto. Un malessere lo sveglia, mentre tutto l'equipaggio è immerso nel sonno. In quel momento, vede venire verso di lui qualcuno che cammina sulle acque; questi si avvicina e conversa con lui per un istante, e subito dopo si ritira velocemente in una grotta scavata sul fianco della montagna distante alcune miglia. Il giorno dopo, in città, un sant'uomo sconosciuto gli domanda: "Ebbene, com'è andata la notte in compagnia di Khezr?"¹⁴.

Ben più importante è, poi, l'episodio dell'investitura mistica, avvenuto nell'anno 601/1204. Dopo un breve soggiorno a Baghdad, Ibn 'Arabî si era recato a Mosul, attratto dall'insegnamento e dalla fama del maestro sufi 'Alî ibn Jâmi'. Questo maestro aveva ricevuto direttamente da Khezr "in persona" l'investitura del-

la *khirqâ*, il mantello sufi. Nel corso di quale evento teofanico, e con quale ceremoniale? Ibn 'Arabî non lo dice, ma precisa che quello stesso ceremoniale fu adottato dallo shaykh per conferirgli a sua volta, durante una liturgia intima, l'investitura del mantello mistico. Lasciamo di nuovo la parola a Ibn 'Arabî¹⁵.

Uno dei nostri shaykh, lo shaykh 'Alî ibn 'Abdallâh ibn Jâmi', discepolo di 'Alî ibn Mutawakkil e di Abû 'Abdallâh Qadîb Albân, sperimentò la consociazione con Khezr. Egli viveva in un giardino che possedeva nei dintorni di Mosul. Proprio là, Khezr lo investì del mantello, in presenza di Qadîb Albân. Nello stesso luogo, in quel giardino in cui Khezr l'aveva investito, lo shaykh investì me, osservando lo stesso ceremoniale seguito da Khezr. Io avevo già ricevuto tale investitura, ma in una maniera indiretta, per mano del mio amico Taqîoddîn ibn 'Abdirrahmân, il quale a sua volta l'aveva ricevuta dalle mani di Sadrîddin, shaykh degli shaykh d'Egitto [...], il cui nonno l'aveva ricevuta dalle mani di Khezr. Da quel momento, io cominciai a parlare dell'investitura del mantello, e a conferirla al tale e al tal altro, poiché avevo constatato quale valore Khezr attribuisse a quel rito. Prima, mai avevo parlato del mantello, che invece ora è assai conosciuto. Questo mantello, in realtà, per noi è un simbolo di appartenenza, il segno che si condivide la stessa cultura spirituale, la pratica dello stesso *ethos*. [...] Si è diffusa fra i maestri mistici l'abitudine, quando osservano qualche carenza in uno dei loro discepoli, che lo shaykh si identifichi mentalmente con lo stato di perfezione che ha intenzione di trasmettere. Quando ha compiuto questa identificazione, egli prende il mantello indossato nel momento in cui ha raggiunto quello stato spirituale, se ne spoglia e con quello riveste il discepolo il cui stato spirituale vuole rendere perfetto. Così lo shaykh comunica al discepolo lo stato spirituale raggiunto in se stesso, in modo che la perfezione si trovi realizzata nello stato del discepolo. Questo è il rito dell'investitura che noi conosciamo bene, e che ci è stato trasmesso dagli shaykh la cui esperienza è più solida.

Questo commento, con cui Ibn 'Arabî illustra il significato del rito dell'investitura del mantello, nello stesso tempo ne chiarisce la portata allorché l'investitura è ricevuta da Khezr in persona, sia direttamente sia indirettamente. Ciò che il rito produce non è solo un'affiliazione, ma piuttosto un'identificazione con lo stato spirituale di Khezr; a questo punto, l'iniziato può soddisfare la con-

dizione richiesta, quella stessa condizione che l'Angelo indicava a Sohravardî per superare la montagna di Qâf, aldilà della quale sgorga la Fonte di Vita: "se tu sei Khezr...". A questo punto, il mistico è Khezr, ed ha raggiunto il "Khezr del suo essere". L'esperienza vissuta secondo questa modalità richiede fenomenologicamente una rappresentazione in cui la presenza reale di Khezr è simultaneamente verificata in quanto persona e in quanto archetipo, cioè in quanto persona-archetipo. La situazione è quella che abbiamo analizzato poc' anzi mostrando come possa dissolversi il dilemma posto secondo i termini della logica formale.

Proviamo a rilevare attentamente tutta la portata delle circostanze indicate da Ibn 'Arabî: l'investitura del mantello può essere ricevuta direttamente dalle mani di Khezr; ciò può verificarsi ugualmente grazie alla mediazione di qualcuno che l'abbia ricevuta direttamente da Khezr, o ancora, grazie alla mediazione di qualcuno che l'abbia ricevuta dal primo intermediario. In tutti i casi, il significato *trans-storico* del rito, così come abbiamo cercato di comprenderlo qui, non cambia. Non può sfuggire un'osservazione: il ceremoniale d'investitura osservato è sempre quello seguito dallo stesso Khezr; sfortunatamente per noi, Ibn 'Arabî lo lascia avvolto nel mistero. Il rito implica, in ogni caso, che l'identificazione che si va cercando non tende ad uno stato spirituale o di perfezione determinato dallo shaykh che trasmette l'investitura, ma allo stato di Khezr stesso. Che vi siano uno o più intermediari, o che non ve ne siano affatto, l'affiliazione tramite identificazione con lo stato di Khezr si compie secondo l'ordine *longitudinale* che lega il visibile all'invisibile, perpendicolare all'ordine *latitudinale* delle successioni, delle generazioni e delle connessioni storiche. Essa è e resta un'affiliazione diretta al mondo divino, che trascende qualsiasi aggregazione e convenzione sociale. Per questa ragione, il significato resta *trans-storico* (come un antidoto all'ossessione del "senso della storia").

Un'ulteriore, preziosissima indicazione viene dal fatto che Ibn 'Arabî abbia rinnovato la ricezione di questa investitura. Egli l'aveva ricevuta una prima volta, con tre intermediari posti fra sé e Khezr; questa volta, nel giardino di Mosul, vi è un solo intermediario. Ciò implica quindi la possibilità di accorciare le distanze, come in una specie di zoom tendente, al limite, al sincronismo perfetto (come quello dell'incontro fra Khezr-Elia e Mosè nella

sura XVIII, o sul monte Tabor). Il sincronismo è il risultato di una intensificazione qualitativa che, modificando le relazioni temporali, è concepibile solo entro il tempo psichico, puramente qualitativo; nel tempo fisico quantitativo, continuo ed irreversibile, il profitto di questa crescente approssimazione è inconcepibile. Se, ad esempio, alcuni secoli ci separano cronologicamente da un maestro spirituale, è chiaramente impossibile che un nostro contemporaneo possa costituire per noi un collegamento, come se fosse nel tempo l'intermediario unico. Gli spazi del tempo quantitativo, unità di misura degli eventi storici, non si aboliscono; per contro, gli eventi dell'anima sono essi stessi la misura qualitativa del loro tempo proprio. Il sincronismo impossibile nel tempo storico è possibile invece nel *tempus discretum* del mondo dell'anima, o del *'âlam al-mîthâl*. Per questa ragione, a distanza di secoli, è possibile essere sincronicamente il discepolo diretto di un maestro che solo cronologicamente appartiene al passato.

In questo consiste l'“essere il discepolo di Khezr” (ed è il caso di tutti gli *Uwaysî*); a questo Ibn 'Arabî vuole condurre il proprio discepolo, quando afferma di attribuire una così grande importanza al rito dell'investitura del mantello, e di conferirlo a sua volta ad altre persone. Mediante la pratica di questo rito, egli ci mostra che è sua intenzione condurre a sua volta ciascuno dei suoi discepoli al “Khezr del proprio essere”. “Se tu *sei* Khezr...”, puoi davvero fare ciò che *fa* Khezr. In fondo, è forse proprio questa la ragione per cui la dottrina di Ibn 'Arabî appare così temibile agli occhi degli adepti della religione letterale, della fede storica nemica del *ta'wîl*, del dogma imposto uniformemente. Invece, il discepolo di Khezr è colui che possiede quella forza interiore che gli consente di cercare liberamente l'insegnamento di tutti i maestri. La vita di Ibn 'Arabî, che frequenta e raccoglie l'insegnamento di tutti i maestri del suo tempo, ne è il più vivido esempio.

Questa vita, di cui abbiamo provato a cogliere la misura nel ritmo dei suoi tre momenti simbolici, ci rivela una coerenza esemplare. Nel testimone dei funerali di Averroè, che cogliendo la chiamata del suo Spirito Santo diventa il “pellegrino d'Oriente”, possiamo vedere l'esemplificazione vivente del *Racconto dell'esilio occidentale* di Sohravardî. L'eroe protagonista del racconto è condotto fino alla Fonte di Vita, al Sinai mistico, là dove, avendo raggiunto la Verità esoterica, la *haqîqa*, egli trapassa, supera le Te-

nebre della Legge e della religione essoterica, come la goccia di balsamo che trapassa dal palmo al dorso della mano contro il sole che costringe alla trasparenza. Proprio alla Fonte di Vita, abbandonando l'Andalusia, sua terra natia, Ibn 'Arabî, il "discepolo di Khezr", il "pellegrino d'Oriente", veniva condotto.

4. La maturità e il compimento dell'opera

Ibn 'Arabî ha ormai raggiunto la soglia della piena maturità; egli è entrato nel suo quarantesimo anno, età che in genere i maestri (i "Fratelli della purezza", per esempio, nel loro "rituale filosofico") considerano il limite prima del quale non può affiorare quello stato spirituale che comporta l'incontro decisivo con la "Guida" personale, con tutto ciò che significa "essere il discepolo di Khezr". Possiamo ora seguire il nostro shaykh nel corso degli anni di questa maturità, anni prodigiosamente pieni. Due anni dopo l'investitura mistica ricevuta nel giardino di Mosul (1204), lo ritroviamo al Cairo in compagnia di un piccolo gruppo di sufi, alcuni dei quali sono suoi compatrioti d'Andalusia. L'esigua comunità sembra aver coltivato uno stile di vita mistica intenso, accettando con una semplicità pari all'entusiasmo i fenomeni (fotismo, telepatia, lettura del pensiero) che si manifestavano fra i suoi membri. Una notte, Ibn 'Arabî contempla una visione che sembra riprodurre certi tratti della visione che compare nel preludio del grande libro delle *Futûhât* (cfr. Parte seconda, cap. IV, testi citati in nota). Egli vede entrare nella loro dimora un essere di straordinaria bellezza che gli annuncia: "Io sono il messaggero che l'Essere Divino ti invia". Ciò che il messaggero celeste rivela sarà la sua dottrina.

Comunque, un conto è riportare tali visioni e insegnamenti in un "linguaggio conchiuso"; altro è permettersi allusioni esplicite che potrebbero raggiungere le orecchie dei temibili dottori della Legge, i *fuqahâ'* del Cairo. Senza dubbio, Ibn 'Arabî prova orrore per questi *fuqahâ'*; non nasconde il disgusto suscitato in lui dalla loro stupidità, dalla loro ignoranza e dalla loro corruzione, ma non è certamente quello il modo di disporli favorevolmente. Le cose peggiorano; si arriva alle accuse, agli arresti. Il nostro shaykh è in pericolo di morte. È un momento critico, in cui si dispiega l'irriducibile antagonismo tra l'Islam spirituale del sufismo e l'Islam

legalitario. Salvato da questa situazione rischiosa grazie all'intervento di uno shaykh amico, Ibn 'Arabî non ha altra risorsa che fuggire lontano dal Cairo e dai suoi canonisti odiosi e arroganti. Dove trovare un rifugio? Egli torna alla Mecca (1207). Sei anni dopo il suo primo viaggio nella Città santa, ritrova la piccola società elitaria che già una volta rappresentò un riparo, negli anni in cui conobbe un primo periodo di serenità, e venivano alla luce i primi risultati della sua attività letteraria. Lì ritroverà quella figura di pura bellezza che, per la sua immaginazione contemplativa, era stata la teofania della Bellezza divina, la figura di *Sophia aeterna*. Egli potrà riprendere le sue circumambulazioni intorno alla Ka'ba, intorno al "centro del mondo".

Eppure, quella sarà soltanto una tappa. Tre anni dopo (1210), Ibn 'Arabî è nel cuore dell'Anatolia, a Qonya, dove il sovrano selgiuchide Kay Kaus I gli tributa una splendida accoglienza (simile a quella che un altro selgiuchide, l'emiro di Kharput, aveva tributato trent'anni prima a Sohravardî, artefice della resurrezione della filosofia dell'antica Persia). Il soggiorno di Ibn 'Arabî a Qonya sarebbe stato veramente di un'importanza straordinaria per il destino e l'orientamento della vita spirituale del sufismo nell'intera parte orientale dell'Islam. A Qonya, il suo maggiore discepolo fu il giovane Sadroddîn Qonyawî (che diventerà suo genero). Nella persona di Sadroddîn si attua la giunzione fra l'insegnamento di Ibn 'Arabî e il sufismo orientale. Anche l'opera di Sadroddîn è considerevole; come tante altre, essa è in attesa che un "pellegrino d'Oriente" la riveli all'Occidente. La sua personalità costituisce uno snodo fra quelle vie della topografia spirituale che andiamo seguendo dall'inizio. Egli ha mantenuto con Nasîroddîn Tûsî, una delle grandi figure dell'imamismo persiano, una corrispondenza ancora inedita su questioni di filosofia e di mistica; è stato il maestro di Qotboddîn Shîrâzî, uno dei più celebri commentatori della "filosofia della Luce" di Sohravardî; è stato amico di Sa'doddîn Hammûî, di cui si è parlato in precedenza; inoltre, è stato il maestro di uno dei più grandi poeti mistici fra i "Fêdeli d'amore" persiani, Fakhroddîn 'Erâqî, originario di Hamadan, autore di un famoso poema teosofico in persiano (*Lama'ât, i "Riflessi dello specchio divino"*) ispirato direttamente dalle lezioni di Sadroddîn a commento di un libro di Ibn 'Arabî. Il poema fu oggetto di numerosi commenti, nonché uno degli strumenti

con cui l'opera di Ibn 'Arabî penetrò in Iran e in India. Per non allungare troppo questa lista, finiremo col ricordare che Sadroddîn, discepolo di Ibn 'Arabî, fu amico intimo di Mawlânâ Jalâloddîn Rûmî; entrambi morirono nello stesso anno (1273).

Questa amicizia rappresenta un fattore di importanza primordiale, perché fa di Sadroddîn il raccordo fra lo *Shaykh al-Akbar* e l'autore dell'immenso *Mathnawî* mistico, a cui i Persiani hanno dato il nome di *Qor'ân-e fârsî*, il Corano persiano. Sono stati necessari dodici anni affinché si realizzasse l'incontro reale fra quelli che sono forse i due personaggi più rappresentativi della spiritualità sufi. Insieme a suo padre, il venerabile shaykh Bahâoddîn Walad – la cui vasta collezione di sermoni mistici, i *Ma'ârif* (“Cognizioni”), è essenziale per la comprensione della dottrina spirituale del figlio –, Mawlânâ era fuggito ancora bambino dalla Transoxiana a causa delle invasioni mongole. Un lunghissimo viaggio li aveva portati attraverso l'Iran (dove, a Nishapur, l'incontro con il grande poeta mistico Farîdoddîn 'Attâr acquista il senso di una premonizione del destino) fino in Arabia, alla Mecca, e da lì, lentamente, a Damasco e in Asia Minore.

A prima vista, l'insegnamento di un Jalâloddîn Rûmî e quello di un Ibn 'Arabî sembrano riflettere ed esprimere due forme completamente diverse di spiritualità. Dei filosofi e della loro filosofia, Mawlânâ non sa che cosa farsene; certe sue insinuazioni potrebbero essere accostate all'offensiva sferrata dal teologo Ghazâlî nella sua *Distruzione dei filosofi*. Da questo punto di vista, si constata anche un totale contrasto con la dottrina di Sohravardî, il quale pretende che il proprio discepolo coniughi l'esperienza mistica con la formazione filosofica, ritenendo che sia consona al Saggio perfetto la piena padronanza dell'una e dell'altra. Identica sintesi è affermata nell'opera di Ibn 'Arabî, dove pagine di alta teosofia speculativa si alternano a quelle di un *Diarium spirituale*, attestando così che il senso della prima consiste in una tensione ad una metafisica dell'estasi. Tuttavia, limitarsi a denunciare il contrasto tra la forma della spiritualità di Mawlânâ e la forma presa da quella di Ibn 'Arabî significherebbe guardare solo in superficie. Uno stesso sentimento teofanico ispira ambedue, una stessa nostalgia della bellezza, una stessa rivelazione dell'amore. L'una e l'altra tendono alla stessa “cospirazione” del visibile e dell'invisibile, del fisico e dello spirituale, in una *unio mystica* in cui l'Ama-

to diventa lo specchio che riflette il volto segreto dell'amante mistico, mentre quest'ultimo, purificato dell'opacità del suo *ego*, diventa reciprocamente lo specchio degli attributi e degli atti dell'Amato. Proprio come Sadroddîn, i discepoli non si sono lasciati trarre in inganno. Nei vasti commenti del *Mathnawî* apparsi in India e in Iran, ricorrono senza posa i riferimenti alle opere di Ibn 'Arabî. Per questa ragione è necessario lo studio di questi commenti, se si vuole comprendere come la spiritualità di Mawlânâ sia stata vissuta nella vita concreta.

Adesso, Ibn 'Arabî procede verso l'Anatolia orientale. Lo troviamo fino in Armenia, sulle rive dell'Eufrate, e poi nella regione di Diyarbakir. Per poco non entrò in Iran; in verità, vi sarebbe penetrato in tutt'altra maniera, invisibile e assai più duratura: così come Sohravardî, pur non essendo mai potuto tornare in terra persiana, nondimeno là riuscì a far rivivere ciò per cui aveva vissuto. Nel 1211, ritroviamo Ibn 'Arabî a Baghdad, dove avvenne l'incontro con il celebre shaykh Shihâboddîn 'Omar Sohravardî (famoso sufi, da non confondere con Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, lo *shaykh al-Ishrâq* di cui tanto si parla in queste pagine). Nel 1214, nuovo soggiorno alla Mecca, dove "l'interprete degli ardenti desideri" redige da sé il commento alle proprie opere (cfr. Parte prima, cap. II), per ridurre al silenzio i suoi avversari, i *fugahâ'*, e confondere l'ipocrisia delle loro censure scagliate contro il *Dîwân*, nelle cui pagine, tredici anni prima, aveva cantato in versi il suo amore per la giovane *Sophia*. In seguito, ritroveremo il nostro shaykh ad Aleppo, dove stringe un'amicizia con l'emiro al-Mâlik al-Zâhir, uno dei figli di Saladino, lo stesso che vent'anni prima era stato amico del più o meno coetaneo Sohravardî, che inutilmente cercò di sottrarre al fanatismo dei *fugahâ'* e di suo padre. Ci si potrebbe domandare se la patetica figura del giovane *shaykh al-Ishrâq* non sia stata evocata nel corso delle conversazioni private tra Ibn 'Arabî e il principe, suo ospite ed amico.

Infine, fra tutti i nobili che tentavano di attirare quest'uomo straordinario, la cui fama si era ormai diffusa in tutto l'Oriente, fra tutti coloro che lo colmavano di doni – dei quali egli si disfaceva lasciandoli in elemosina, per preservare la propria libertà –, Ibn 'Arabî scelse di esaudire i desideri del sovrano di Damasco; in questa città, egli si stabilì nel 1223, e vi restò per gli ultimi diciassette anni della sua vita. Il principe, e il fratello che gli succedette

(al-Mâlik al-Ashraf) si fecero suoi discepoli, seguirono le sue lezioni ed ottennero dallo shaykh la licenza (*ijâza*) che li abilitava all'insegnamento dei suoi libri. Sappiamo che, in quel momento, la bibliografia di Ibn 'Arabî (la “lista dei suoi lavori”), superava la cifra di quattrocento titoli, e tuttavia era ben lungi dal raccogliere l'insieme della sua opera¹⁶. Lo sforzo prodotto durante questo periodo fu infatti considerevole, per non dire sfiancante. Le fatiche, la salute resa precaria dai viaggi incessanti, forse anche le ripercussioni psicologiche dei fenomeni mistici verificatisi con tanta frequenza, tutto ciò sembrava superato. Lo shaykh viveva ormai circondato dalla sua famiglia, dai suoi numerosi discepoli, nella sicurezza materiale e nella serenità dello spirito. Poté così completare la sua opera, ammesso che una tale opera, pur nelle sue sconfinate dimensioni, possa davvero mai dirsi portata a compimento.

Per menzionare almeno due delle sue opere principali, quelle che verranno qui più frequentemente citate, e che sono in realtà le più largamente note, in quanto anche le più rappresentative, ricorderemo il libro dei *Fusûs al-hikam* (“Le gemme di saggezza dei Profeti”), scritto in seguito ad una visione ricevuta in sogno nel corso dell'anno 627/1230. Il Profeta era apparso a Ibn 'Arabî; pronunciava il titolo di un libro che teneva in mano, e gli imponeva di divulgare l'insegnamento per il bene dei suoi discepoli. Dopo aver evocato la visione all'origine della stesura del libro, l'autore precisa quale fosse lo spirito con cui si mise all'opera: “Io non sono né un profeta (*nâbi*) né un inviato (*rasûl*); sono soltanto un erede, uno che lavora con fatica la terra della sua vita futura, seminandola”. I ventisette profeti, da Adamo a Muhammad, ai quali sono rispettivamente dedicati i capitoli, non sono affatto colti nella realtà empirica dei loro personaggi storici. Essi sono invece meditati, ciascuno rappresentando un tipo di “saggezza”, a cui il loro nome funge da indice e da titolo, e di cui fissa la tonalità. Bisogna dunque rapportare la proprietà di ciascuna saggezza alla loro individualità metafisica, alla loro “ecceità eterna”. Senza dubbio, questo libro è il miglior *compendium* della dottrina esoterica di Ibn 'Arabî. La sua influenza fu di una portata inestimabile. Esso fu oggetto di un gran numero di commenti in tutte le lingue dell'Islam, sia in ambito sunnita che sciita; il loro studio comparato si rivelerebbe assai istruttivo.

Lo shaykh doveva poi portare a termine il libro delle *Futūhāt*, a giusto merito definito “la Bibbia dell’esoterismo nell’Islam” (allo stesso modo in cui il *Mathnawî* mistico di Jalāloddīn Rūmī viene detto “il Corano persiano”). Il titolo completo è il seguente: *Kitāb al-futūhāt al-makkīyya fī ma’rifat al-āsrār al-malīkiyya wa’l-mulkiyya*, cioè il “Libro delle rivelazioni ricevute alla Mecca sulla conoscenza dei segreti del re e del regno”. (Avremo in seguito modo, in base ad una indicazione del grande mistico Jāmī, di proporre una variante a questa traduzione, potendo elidere la parola “rivelazione” che già viene utilizzata come corrispondente di molti termini del linguaggio sufi arabo, e di cui è difficile riprodurre le sfumature nelle nostre lingue. Noi preferiremmo dire: “Libro delle conquiste spirituali della Mecca”.) L’idea originale dell’opera risale al primo soggiorno alla Mecca; essa si rifà alle ispirazioni e alle visioni mentali che affiorarono nell’animo dell’autore durante l’adempimento del rituale delle circumambulazioni intorno alla Ka’ba, sia che si trattasse dell’interiorizzazione del rito effettuato *in corpore*, sia che fosse la sua rievocazione mentale. Si è già parlato del legame tra questi momenti teofanici, che vengono alla luce intorno ad una Ka’ba mentalmente trasfigurata, immaginalmente percepita e realizzata come “centro del mondo”: apparizione di *Sophia* che emerge dalla notte, visione del Giovinetto mistico che affiora dalla Pietra Nera, visione che sta alla fonte dell’opera, e che sarà evocata in dettaglio nelle ultime pagine di questo libro.

L’opera, enorme, non fu composta di getto. Nel 1230, Ibn ‘Arabī scriveva l’inizio del tomo IV; nel 1236, portava a termine il tomo II; l’anno successivo, il tomo III. La redazione dell’opera lo tenne occupato per numerosi anni, il che ne spiega non soltanto l’estensione, ma anche il procedimento della composizione:

Quest’opera, come ogni altra mia opera – dichiara Ibn ‘Arabī – non adotta il metodo che altri seguono nella scrittura dei loro libri, qualunque esso sia. Di fatto ogni autore scrive sotto l’autorità del suo libero arbitrio, benché sostenga che la sua libertà sia subordinata al Decreto divino, o sotto l’ispirazione della scienza che egli possiede e di cui è specialista. [...] L’autore che scrive sotto il dettato dell’ispirazione divina, invece, riporta sovente cose che non hanno alcuna relazione (apparente) con l’argomento del capitolo che va trattando; esse ap-

pariranno al lettore profano come un'interpolazione incoerente, anche se, secondo me, esse appartengono all'*anima* stessa del capitolo, benché lo siano in virtù di una ragione che altri ignorano¹⁷.

E ancora:

Sappi che la composizione dei capitoli delle *Futūhāt* non è il risultato di una libera scelta operata da me, né di una deliberazione ponderata. In verità, Dio mi ha dettato attraverso l'organo dell'Angelo dell'ispirazione tutto ciò che ho scritto; per questo, tra una trattazione e l'altra succede che io ne inserisca un'altra, che non ha connessioni né con ciò che precede né con ciò che segue¹⁸.

In breve, il processo di composizione si presenta piuttosto come un'ermeneutica dell'individuale, dominata dalla cura del caso concreto che essa giustappone, poiché ne percepisce le simpatie segrete. L'andamento del pensiero procede in maniera affine alla logica stoica; esso oppone resistenza alla dialettica concettuale che sottende uno sviluppo condotto secondo le leggi della logica peripatetica. Questa è la differenza con i libri dei *falāsifa*, ad esempio quelli di un Avicenna. Per questo è praticamente impossibile riassumere una simile opera, o provare a delinearne lo schema. È una "Somma" di teosofia mistica, al contempo teorica e sperimentale. Questa Somma racchiude trattazioni speculative, spesso astratte, che presuppongono da parte dell'autore una perfetta preparazione filosofica; racchiude anche tutti gli elementi di un *Diarium spirituale*; infine, essa contiene una quantità di informazioni relative al sufismo e ai maestri spirituali conosciuti da Ibn 'Arabī¹⁹. Malgrado le proporzioni enormi dell'opera, con i suoi 560 capitoli nell'edizione del Cairo, estesi per circa tremila pagine in quarto²⁰, Ibn 'Arabī sembra prevenirci:

Nonostante la lunghezza e l'estensione di questo libro, nonostante l'alto numero di sezioni e capitoli, io non ho esaurito un solo pensiero o una sola dottrina da me professata riguardo al metodo sufī. E come, *a fortiori*, avrei potuto esaurire per intero un simile argomento? Col mio lavoro, mi sono limitato a chiarire brevemente qualcosa dei principi fondamentali sui quali il metodo si basa, ma in maniera sommaria, mantenendo il giusto mezzo fra la vaga allusione e la spiegazione chiara e completa.

A fortiori, diremo a nostra volta, non sarebbe stato possibile esaurire in questo libro né un singolo tema, né un aspetto qualsivoglia della dottrina di Ibn 'Arabî. Abbiamo meditato, piuttosto, in sua compagnia, alcuni temi fondamentali del suo pensiero e della sua dottrina pratica. *Comprendere* realmente l'uno e l'altra ci sembra andare di pari passo con il desiderio di valorizzarli positivamente. Beninteso, la forma che ciascuno di noi riceve è *conforme* al suo "Cielo interiore": è lo stesso principio del *teofanismo* di Ibn 'Arabî, il quale, per questa ragione, non può che condurre *ciascuno*, individualmente, a ciò che è rispettivamente in grado di *vedere*, senza mai spingerlo verso qualche dogma comune prestabilito: *talem eum vidi qualem capere potui*. La verità della visione è in funzione della fedeltà a se stesso; a chi è in grado di attestarla, di rendere omaggio alla guida che fino ad essa conduce. Non si tratta né di nominalismo, né di realismo, ma di una contemplazione decisiva che precede a distanza opzioni filosofiche analoghe. Una distanza che bisogna comunque colmare, per riuscire a spiegare le deformazioni e i rifiuti di cui la spiritualità di Ibn 'Arabî è stata oggetto, spesso per ragioni diametralmente opposte, ma sempre perché essa spinge ad una conoscenza di se stessi e ad un giudizio su se stessi di cui questa spiritualità implica la confessione.

Ibn 'Arabî morì in pace a Damasco il 28 *rabî' II* del 638 dell'egira (16 novembre 1240), circondato dalla sua famiglia, dagli amici, dai discepoli sufi. Fu seppellito a nord della città, nel quartiere di Sâlihiyya, ai piedi del monte Qasiyun. La curva della sua vita giunge a compimento soddisfacendo coerentemente la sua norma immanente, poiché il luogo in cui fu sepolto, là dove ancora oggi riposano le sue spoglie insieme a quelle di due suoi figli, era già un luogo di pellegrinaggio ritenuto dai musulmani santificato da tutti i profeti, ma soprattutto da Khezr. Nel XVI secolo, Selim II, sultano di Costantinopoli, fece edificare sulla sua tomba un mausoleo e una madrasa.

Ancora oggi la tomba del "discepolo di Khezr" vede affluire i pellegrini. Fummo fra costoro, un giorno, assaporando in segreto – ma insieme a chissà quanti altri – il trionfo paradossale: gli onori della devozione popolare indirizzati a colui che veniva tradizionalmente chiamato dai suoi discepoli *Muhyiddîn*, il Vivificatore della religione, verso il quale tanti dotti della Legge avevano

scagliato i propri anatemi, rovesciando il suo soprannome onorifico nella sua antitesi: *Mâhibiddîn*, quello che abolisce la religione, o *Momîtoddîn*, quello che uccide la religione. Ciò che suggella il paradosso di questa tomba è la presenza della testimonianza irrecusabile, che perpetua al di là di se stessa ciò che, nel cuore stesso della religione della lettera e della legge, sorpassa e trasgredisce profeticamente l'una e l'altra. Alla memoria del pellegrino meditabondo sale un'altra immagine paradossale: la tomba di Swedenborg nella cattedrale di Uppsala – dittico mentale che attesta l'esistenza di una *Ecclesia spiritualis* che riunisce tutti i suoi adepti nella forza e nel trionfo di uno stesso paradosso.

Capitolo III

Situazione dell'esoterismo

Col titolo di questo capitolo si vuole enunciare il tema della ricerca a cui le pagine che precedono dovrebbero condurre; le pagine che seguono, peraltro, ne vogliono limitare la genericità. Di fatto, si dovrà analizzare la situazione dell'esoterismo sia in rapporto all'Islam sia in rapporto al Cristianesimo, per distinguere in quale misura tale situazione sia omologabile. Anche delimitando così il campo della ricerca, si intuisce che sarebbe necessario un minimo di lavori preliminari che purtroppo ancora mancano. In più, ogni ricercatore è fortemente limitato dal campo della sua esperienza e delle sue osservazioni personali. Quello che qui si dirà, sarà soprattutto a titolo indicativo, per delineare i termini della questione.

Nella misura in cui è il sufismo di Ibn 'Arabî a sollecitarci qui a porre la questione, questa acquista il senso di domande riguardanti il posto, la funzione e il significato del sufismo quale interpretazione esoterica dell'Islam. Trattare a fondo una simile questione richiederebbe un libro enorme, ma la sua ora non è ancora giunta: l'opera di Ibn 'Arabî resta ancora insufficientemente esplorata; molte opere che appartengono alla sua scuola, o che l'hanno preparata, sono ancora inedite; molte connessioni che abbiamo segnalato richiedono ulteriori precisazioni. Vale tuttavia la pena di precisare il senso della questione che andiamo ponendo, poiché essa ha in serbo compiti ben diversi da quelli che si prefissano la storia o la sociologia. Essa riguarda il fenomeno del sufismo come tale, nella sua essenza. Farne la fenomenologia non significa né dedurlo da qualcos'altro, né ridurlo a qualcos'altro, bensì ricercare ciò che *si mostra* a se stesso in questo fenomeno, e dipanare le in-

tenzioni implicite nell'atto con cui esso si mostra. Per questo, è necessario considerarlo come una percezione spirituale; a questo titolo, si tratta di un dato iniziale e irriducibile tanto quanto la percezione di un suono o di un colore. Ora, ciò che qui il fenomeno svela è l'atto della coscienza mistica che mostra a se stessa il *senso* interiore e nascosto di una rivelazione profetica, poiché la situazione propria del mistico è qui di trovarsi alle prese con un messaggio ed una rivelazione profetica. La congiunzione e l'interpénétrazione fra religione mistica e religione profetica caratterizzano propriamente la situazione del sufismo. Essa si può concepire soltanto all'interno di un *ahl al-kitâb*, un "popolo del Libro", cioè una comunità la cui religione è fondata su un libro rivelato da un profeta, poiché il Libro celeste impone l'obbligo di comprenderne il *senso vero*. Certamente è possibile stabilire alcune omologie fra determinati aspetti, per esempio, del sufismo e del buddhismo; ma queste omologie non saranno mai paragonabili, per grado, a quelle che si possono ottenere riferendosi alla situazione propria degli Spirituali colta in un'altra comunità dell'*ahl al-kitâb*.

Qui si annoda la connessione originale ed essenziale fra lo sciismo e il sufismo. Probabilmente qualcuno attribuirà ai nostri lunghi anni trascorsi in Iran, alla familiarità con il sufismo sciita, a tante amicizie sciite, la sollecitudine che ci porta ad accentuare queste connessioni. Non vogliamo affatto fare mistero di qualcosa che ci viene dal cuore: troppe sono le cose di cui abbiamo preso coscienza grazie alla familiarità con l'universo spirituale persiano. È precisamente questo che ci spinge a valorizzare ciò che è stato e continua ad essere preso raramente in considerazione. L'affermazione che a tutto ciò che è apparente, letterale, esteriore, essoterico (*zâhir*) corrisponde qualcosa di celato, spirituale, interiore, esoterico (*bâtin*), costituisce la rivendicazione scritturale che è alla base stessa dello sciismo come fenomeno religioso. Essa è il postulato dell'esoterismo e dell'ermeneutica esoterica (*ta'wîl*). Con ciò non si pone in causa la qualità del profeta Muhammad quale "sigillo dei profeti e della profezia": il ciclo della rivelazione profetica è chiuso, non si attende più una nuova *shâri'a* o Legge religiosa. Tuttavia, il testo letterale ed apparente di quest'ultima rivelazione offre qualcosa che è ancora in potenza; tale virtualità richiede l'azione di persone che lo facciano passare all'atto, e questo è il ministero spirituale dell'*Imâm* e dei suoi. È un mini-

stero di natura iniziatrica; la sua funzione è di iniziare al *ta'wil*, e l'iniziazione al *ta'wil* segna la nascita spirituale. La rivelazione profetica è dunque chiusa, ma proprio perché chiusa essa postula giustamente che l'iniziativa dell'ermeneutica profetica rimanga aperta, cioè appunto il *ta'wil*, l'*intelligentia spiritualis*. La gnosi ismailita ha fondato sull'omologia delle gerarchie celesti e terrestri l'idea del Libro santo il cui senso è in potenza. In essa, fra il senso esoterico in potenza e l'Imâm vi è lo stesso rapporto che intercorre fra quella delle Intelligenze angeliche (la terza) che è l'Anthropos celeste, la forma adamitica del Pleroma, e quella delle Intelligenze che, emanazione diretta dell'arcangelo Logos, la fa passare all'atto. Non è possibile qui recensire tutte le forme e le ramificazioni dell'esoterismo nell'Islam. Si ricorda semplicemente l'impossibilità di dissociarle, di studiare separatamente la gnosi ismailita, la teosofia dello sciismo duodecimano (soprattutto lo shaykhismo), e il sufismo di un Sohravardî, di un Ibn 'Arabî o di un Semnânî.

La rivendicazione dell'*intelligentia spiritualis* opera il ricongiungimento fra religione profetica e religione mistica (cfr. Parte prima, cap. I). Deriva da questo complesso una triplice preoccupazione che riguarda il *metodo* di tale ermeneutica, il suo *organo*, la sua *fonte*. Abbiamo cercato precedentemente di descrivere le caratteristiche del metodo, precisando la differenza fra simbolo e allegoria¹. Quanto al suo organo, preposto alla percezione spirituale dei simboli, ad esso sono dedicati i capitoli più rappresentativi della teosofia sciita o sufi, un insieme di temi che potrebbero essere raggruppati sotto il titolo di "psicologia profetica". Si è già sottolineata l'importanza di questa trattazione per gli Avicenniani e la loro noetica, in cui l'intelletto contemplativo nella sua forma superiore, designata come intelletto santo o Spirito Santo, è l'organo condiviso dal Saggio perfetto e dal profeta, organo di una percezione il cui oggetto non è affatto il concetto, o l'universale logico, ma si presenta sotto forma di rappresentazioni tipologiche. Il modo in cui uno dei più profondi pensatori dello sciismo ismailita, Hamîdoddîn Kermânî (XI secolo) fonda questa psicologia profetica e la sua noetica è assolutamente degno di nota. Egli la rapporta al movimento stesso dell'emanazione eterna nel Pleroma angelico, il quale è in movimento *ab intra ad extra*, movimento che caratterizza ugualmente le operazioni dell'Immaginazione intesa

come potenza attiva e indipendente dell'organismo fisico. Al contrario della conoscenza comune, che si effettua con una penetrazione delle impressioni sensibili dal mondo esterno all'interno dell'anima, l'ispirazione profetica è suscitata da una proiezione dell'interno dell'anima sul mondo esterno. L'Immaginazione attiva guida, precede, modella la percezione sensibile; per questo essa trasmuta i dati sensibili in simboli. Il Roveto ardente sarebbe solo un fuoco di sterpi, se fosse percepito esclusivamente dagli organi del senso. Affinché Mosè percepisca il Roveto ardente, senta la Voce che lo chiama "dal lato destro della valle", affinché, in breve, abbia una teofania, è necessario un organo di percezione trans-sensibile. Ascolteremo Ibn 'Arabî ripetere le stesse osservazioni a proposito delle apparizioni dell'Angelo Gabriele nel sembiante del bell'adolescente arabo Dahya Kalbî.

Questa percezione teofanica si compie nel *'âlam al-mithâl*, il *mundus imaginalis*, il cui organo è l'Immaginazione teofanica. Per questo abbiamo lasciato che si intravedessero tutte le conseguenze causate dalla perdita che altrove si verificò con la sparizione dal mondo delle *Animae caelestes*, conservate invece nell'avicennismo. In quanto organo della percezione teofanica, l'Immaginazione è anche l'organo dell'ermeneutica profetica; suo compito è quello di trasmutare sempre i dati sensibili in simboli, gli eventi esteriori in storie simboliche. Così, l'affermazione del senso esoterico postula un'ermeneutica profetica; questa ermeneutica postula un organo che percepisca le teofanie, conferendo alle figure visibili una "funzione teofanica". Quest'organo è l'Immaginazione attiva. Da questa stessa sequenza tematica procederà lo studio dell'Immaginazione creatrice in Ibn 'Arabî. Tutto questo postula una *filosofia profetica*, solidale con un esoterismo al quale possono apparire irrisorie le nostre obiezioni filosofiche con cui tendiamo a "spiegare" tutto (nominalismo e realismo, ad esempio). Tale filosofia profetica si muove nella dimensione di una storicità teofanica pura, nel tempo interiore dell'anima; gli eventi esteriori, le cosmologie, le storie dei profeti, tutto ciò viene percepito come storia dell'uomo spirituale. Sotto questo aspetto, essa sradica quella che sembra essere l'ossessione del nostro tempo, il "senso della storia". Questo *senso*, la filosofia profetica non lo cerca guardando agli "orizzonti", orientandosi cioè lungo il senso *latitudinale* di una evoluzione lineare, ma in verticale, lungo l'orientamen-

to longitudinale che procede dal polo celeste fino alla Terra, nella trasparenza di un'altitudine o di una profondità in cui l'individu-
lità spirituale prova la realtà della sua controparte celeste, la sua
dimensione "signoriale", la sua "seconda persona", il suo "Te".

Quanto alla Fonte di questa ermeneutica, dovremo fare riferi-
mento innanzi tutto a ciò che in precedenza è stato delineato a
proposito della figura dell'Intelligenza agente come Spirito Santo, Angelo della conoscenza e della rivelazione. Dovremo seguire,
dunque, le connessioni che, dalla noetica avicenniana o sohravard-
iana, conducono fino all'esoterismo sciita e sufi. Qui possiamo
solo alludere alla questione. La gnosi ismailita fa dell'Imâm il po-
lo terreno della Decima Intelligenza, che costituisce funzional-
mente l'omologo dell'Angelo Spirito Santo dei filosofi avicennia-
ni o sohravardiani. Nello sciismo duodecimano, l'"Imâm nasco-
sto" fra Cielo e Terra, nel *'âlam al-mithâl*, è ugualmente prossimo
ad assumere una funzione omologa, trattandosi di ciò che Mollâ
Sadrâ chiama il tesoro d'origine celeste, l'Imamato nascosto in
ciascun essere umano. Altre omologazioni si presenteranno nel
corso di questo libro, soprattutto a proposito dello Spirito Santo,
il Volto divino di ogni essere.

Riassunti così, per grandi linee, questi aspetti dell'esoterismo
nell'Islam, inteso come iniziazione al senso nascosto sotto l'appa-
renza letterale delle Rivelazioni e come qualcosa che postula una
filosofia profetica, forniscono già una base di comparazione per
domandarsi se esista nel Cristianesimo una situazione omologa,
definibile come "esoterismo cristiano". Nella misura in cui una
definizione simile potrebbe acquisire, per chi ascolta, una riso-
nanza insolita, o addirittura irritante, si pone una questione di me-
rito, impossibile da eludere. Si tratta di rinvenire, in una comunità
di *abl al-kitâb* come il Cristianesimo, la manifestazione di un fe-
nomeno comparabile a quello dell'esoterismo nell'Islam. In rife-
rimento all'affermazione che rivendica l'esistenza di un senso na-
scosto e la necessità di un'ermeneutica profetica quale si vede at-
testata dall'esoterismo islamico, si impone una prima osservazio-
ne. La gnosi cristiana ci ha trasmesso testi che conservano l'inse-
gnamento segreto impartito da Gesù ai propri discepoli dopo la
resurrezione, nel suo corpo di luce. L'idea di questa gnosi segre-
ta ha per omologo l'idea sciita del senso esoterico della rivelazio-
ne coranica, di cui l'Imâm è l'iniziatore. Ma il dato che domina il

Cristianesimo, e pertiene alla questione posta, è che con la condanna del movimento montanista nel II secolo, ormai è chiusa – almeno per la Grande Chiesa, e per opera sua – non solo ogni possibile, nuova rivelazione concessa dagli Angeli, ma anche ogni iniziativa di ermeneutica profetica. Ormai l'autorità della Grande Chiesa ha sostituito l'ispirazione profetica individuale; questa autorità presuppone, e insieme legittima, l'esistenza di un magistero dogmatico, dove il dogma enuncia tutto ciò che va detto e tutto ciò che è opportuno dire. Non vi è più posto per i "discepoli di Khezr", e l'esoterismo ha perduto il suo concetto e la sua ragion d'essere. Esso tuttavia persevererà, e di tanto in tanto l'ermeneutica profetica esploderà, secondo ricorrenze irreprimibili, ma ciò avverrà in aperta rottura con quel fenomeno stabilito che si chiama ortodossia. A prima vista, tanto basta a segnare una differenza insormontabile con l'Islam, che non ha mai conosciuto né magistero dogmatico, né Concili. Nemmeno l'Imamato sciita ha una natura pontificale dogmatica; esso non è la fonte delle definizioni dogmatiche, ma dell'ispirazione del *ta'wil*; sono tutti gli adepti a formare, secondo i gradi della gerarchia esoterica, il "Tempio di luce" dell'Imamato, il quale, di grado in grado, riproduce l'aspetto di un'affiliazione iniziatica (quella di Salmân il Persiano presso il Profeta).

Il contrasto è evidente. Proprio perché è fenomenologicamente evidente il contrasto, ogni costruzione dogmatica speculativa che tenda a ridurre una delle forme ad un'altra non può che falsificare il fenomeno, a svantaggio di ciò che rappresentano ed esprimono l'una e l'altra forma. La teosofia del sufismo conferisce la dignità del *nabi* ad ogni Spirituale che si congiunge con l'Intelligenza agente, poiché essa è lo Spirito Santo; una promozione corrispondente si ritrova in certi circoli di Spirituali nella cristianità. Da una parte e dall'altra, l'analisi porta alla luce l'idea di uno stato spirituale che può essere definito come profetismo contemplativo. La falsificazione del fenomeno inizia quando, con una deliberata confusione, si pretende di ritrovarlo là dove esso è escluso. Ci si ritrova così obbligati a ricostruirlo arbitrariamente, a mostrare che esso non può compiersi che all'interno della realtà ecclesiastica, senza trasgredire i vincoli comunitari, subordinandosi al magistero dogmatico, al quale la funzione è interamente delegata. Poche righe fa, ricordavamo come ogni idea di profetismo

contemplativo presupponga giustamente l'assenza di un tale magistero. La vocazione che investe il *nabi* è la più personale che possa esservi; non è mai una funzione delegata da una collettività o un magistero esercitato da questo o quello. Le teofanie non rivelano alcuna proposizione dogmatica, allo stesso modo in cui sarebbe inconcepibile una sorta di "Concilio dei profeti", i quali votassero a maggioranza una qualche asserzione. Il fenomeno "ortodossia" porta in sé la fine dello stato profetico. L'avvento del dogma segna il suo termine, e con questo termine esso comincia ad appartenere al "passato", con un senso latitudinale della storia che ne fa una "espansione entro la storia".

Vi è concomitanza tra l'avvento della coscienza storica e la formazione della coscienza dogmatica. Il dogma fondamentale del Cristianesimo, l'Incarnazione, secondo la forma che gli è stata data dalle definizioni dei Concili, ne rappresenta il sintomo più caratteristico, poiché l'Incarnazione è un fatto unico ed irripetibile. Essa si inscrive nella trama dei fatti materiali; Dio in persona si è incarnato in un preciso momento della storia; ciò "avviene" nella cronologia secondo datazioni reperibili. Non vi è più mistero, pertanto l'esoterismo non è più necessario. Per questa stessa ragione, tutti gli insegnamenti segreti del Risorto ai suoi discepoli sono stati pudicamente relegati fra gli "apocrifi", insieme agli altri testi gnostici. Essi non avevano nulla a che fare con la storia. Ora, questa Incarnazione del "Dio in persona" della storia empirica, e insieme ad essa la coscienza storica concomitante a tali rappresentazioni, sono rimasti estranei all'Oriente tradizionale. Si è espressa questa idea dicendo, ad esempio, che l'Oriente è rimasto monofisita, o, ancora, docetista; entrambe le definizioni si rifanno ad un identico modo di percepire il fenomeno.

Tutto l'esoterismo nell'Islam, nello sciismo e nel sufismo, conosce un'antropomorfosi divina, una Manifestazione divina in forma umana, essenziale alla divinità, ma si tratta di un'antropomorfosi che si compie "in Cielo", al livello degli universi angelici. L'*Anthropos* celeste non deve "incarnarsi" sulla terra; egli vi si manifesta in forma di figure teofaniche che spingono coloro che lo riconoscono verso la loro assunzione celeste. Tutti gli aspetti con i quali l'imamologia dimostra la sua affinità con una cristologia di tipo ebionita o gnostica, dimostrano anche la sua sostanziale estraneità ad ogni cristologia paolina. Il *teofanismo* di Ibn

‘Arabî ci mostrerà, in seguito, perché, con le teofanie, non si fa né storia né filosofia della storia. Il loro tempo non ricade nel tempo della storia, Dio non deve discendere sulla terra, poiché “eleva” i suoi, così come ha “elevato” Gesù a dispetto di quelli che si illudevano di metterlo a morte (Corano IV, 156). Tutto ciò, l'esoterismo della gnosi nell'Islam lo ha sempre saputo; per questo la fatidica esclamazione “Dio è morto”, ad esso appare come una pretesa illusoria da parte di chi ignora la verità profonda di questo “docetismo”, tanto deriso dalle nostre storie.

Queste sono solo alcune delle differenze che vanno stabilite subito, al fine di discernere, per rispondere alla domanda che prima ci ponevamo, che cosa sia possibile omologare nelle reciproche situazioni dell'esoterismo nell'Islam e nel Cristianesimo. Fin d'ora, comunque, si fa luce un'evidenza: non si può soddisfare l'interrogativo con una risposta teorica. Bisogna piuttosto affrontare la questione a partire dalla modalità stessa con cui l'esoterismo si può mostrare alla coscienza religiosa, sia nell'Islam sia nel Cristianesimo. Ora, la fenomenologia rileva alcune “intenzionalità” completamente diverse, a seconda che ci si accosti al fenomeno dell'esoterismo così come si mostra ad una coscienza radicalmente ostile al riguardo, o al contrario, così come esso si mostra alla coscienza dell'adepto. Questa differenziazione, a sua volta, ne genera un'altra, che appare a seconda che si consideri l'esoterismo mistico in funzione di una religione profetica pura, che si muove nella dimensione teofanica pura (la dimensione in cui Khezr-Elia e Mosè sono coevi), oppure in funzione di una religione dell'Incarnazione che trascina con sé tutte le implicazioni della coscienza storica. Nel primo caso, l'esigenza del *ta'wil* fa vacillare la Legge, anche se di quest'ultima adotta la lettera a supporto del simbolo. Nel secondo caso, la medesima esigenza fa vacillare l'autorità del magistero solidale con la storicità che al contempo esso fonda e giustifica. Per questo si può constatare da una parte e dall'altra una comune ostilità al postulato stesso dell'esoterismo, così come si può rilevare, da entrambe le parti, una rivendicazione minoritaria comune, una comune adesione fervente all'esoterismo. Tenendo conto dei fattori differenzianti, la fenomenologia è spinta a ricercare ciò che può esservi in comune, da ambedue le parti, fra le implicite intenzioni espresse da queste prese di posizione. Per questa ragione, infine, il problema dell'omologazione

condurrà necessariamente ad impostare una ricerca di *tipologia* religiosa, che tematizzi i dati differenziandoli dallo stato nel quale questi si offrono alla storia positiva o alla sociologia.

Una cosa non può non colpire: la maniera in cui si aggregano e si riconoscono reciprocamente gli avversari, o, al contrario, gli adepti dell'esoterismo. L'Islam ci offre numerosi esempi di simili, implacabili avversari. Il nome di Ibn Taymiyya è famoso per la sua polemica feroce contro il *ta'wil* degli esoterici di ogni tipo e sfumatura. Il teologo Ghazālī è responsabile, grazie alla sua opera polemica – in parte basata su falsità –, dell'idea che ci si è fatta da lungo tempo dell'esoterismo ismailita². Non è questo il luogo di calcolare il numero degli attacchi e dei *takfīr* (anatemi) di cui Ibn 'Arabī e la sua scuola sono stati il bersaglio. Tuttavia, colpisce vedere come queste condanne dell'esoterismo nell'Islam, pronunciate dai dotti della Legge, siano le stesse che soddisfano, in ambito cristiano, gli avversari dell'idea esoterica. Tutto avviene come se ci si compiacesse di vedere i dotti della Legge, i *fuqahā'*, portare a compimento un buon lavoro sgombrando il terreno dall'incontro con interlocutori piuttosto imbarazzanti. Tanto imbarazzo è peraltro rivelatore di quanto abbiano in comune codesti scomodi interlocutori, sia da parte cristiana sia da quella musulmana, come se essi minacciassero di disturbare il progetto del dialogo, o della controversia.

Per quanto riguarda questo progetto, basta applicare il principio ismailita della *Bilancia*, per intuirne a grandi linee il senso. Una volta scartato l'esoterismo, ad esempio quello di Ibn 'Arabī, e tutto ciò che esso implica nell'Islam, si è portati a pensare che il piatto su cui si misurano le affermazioni cristiane ortodosse abbia maggior peso. Ci si compiacerà di giocare, ognuno a turno, e l'uno contro l'altro, al ruolo dei dotti della Legge e a quello dei sufi. Si darà ragione ai primi, quando questi affermano che l'ultima rivelazione è definitiva nella sua accezione letterale, che il presupposto di un senso esoterico e l'intero sforzo di interiorizzazione volto a realizzarlo trasgrediscono la *shari'a*, e insieme cadono sotto un *takfīr* giustamente meritato. Per contro, si riconoscerà, a favore dei sufi, la legittimità della loro ricerca di una religione interiore, ma solo per ricondurli alla constatazione pratica dell'inevitabile trasgressione. A questo punto non resta che rivoltarsi contro i *fuqahā'* per la stessa ragione per la quale sono apprezzati: la

religione profetica non basta a se stessa, Dio non può essere raggiunto esclusivamente con la mediazione di un Libro, per quanto rivelato; monoteismo astratto e religione del Libro non forniscano il contrappeso sufficiente a mantenere in equilibrio l'altro piatto della Bilancia; l'idea dell'Incarnazione e il fenomeno Chiesa.

Così delineata, questa operazione di pesa può bastare a farsi un'idea e a lasciar capire perché l'intervento dell'esoterismo minacci di capovolgere l'esito della pesa stessa, ossia le previsioni del dialogo, e perché sia tanto importante mantenerlo al margine appellandosi alle condanne scagliate contro di esso dalle autorità stesse dell'Islam con le quali il dialogo viene intrattenuto, e dalle quali è stato rifiutato in quanto corruzione dell'Islam. Di colpo, i valori religiosi posti nel proprio piatto si bilanciano con il contrappeso di cui era sprovvista l'ortodossia dei *fuqahâ*¹. In altri termini, uno dei dialoganti trionfa troppo facilmente; scegliendo di scartare l'esoterismo, scarta di fatto, e deliberatamente, anche ciò che, nell'Islam, avrebbe costituito una risposta, interna all'Islam, a quelle questioni poste all'Islam per poter poi proporgli soluzioni esterne ad esso. All'insufficienza del monoteismo astratto e della religione letteralista di pervenire ad un effettivo incontro divino, ha fatto fronte lo sciismo, ed ogni spiritualità ad esso apparentata. Ignorare lo sciismo e le sue diverse forme, o mettere da parte l'esoterismo di un Ibn 'Arabî, significa rifiutare di prendere in considerazione le risposte date nello stesso Islam alle domande che all'Islam vengono poste. L'ostilità mostrata dall'Islam ortodosso maggioritario a queste risposte che l'Islam esoterico fornisce, non cambia nulla a loro riguardo e non ne riduce l'importanza e il significato.

Per ricapitolare alcune di queste risposte, potremmo ricordare l'idea di un Imâm eterno (teofanía primordiale, antropomorfosi divina "nel Cielo", che viene designata da una grande varietà di nomi), che si esemplifica in persone terrene, le quali non sono sue incarnazioni, ma figure teofaniche; l'idea dell'"Imâm atteso", il Resurrettore, identificato esplicitamente col Paracleto del vangelo di Giovanni (15, 26); l'idea del *ta'wil*, che non è esegezi allegorica bensì trasfigurazione dei dati letterali, riferiti non a verità astratte ma a Persone; iniziazione al *ta'wil*, cioè iniziazione all'incontro con Persone, nascita spirituale; trasformazione di ogni storia di eventi esteriori in storia simbolica dell'uomo spirituale, in

una temporalità in cui si compiono tutti quei sincronismi inconcepibili nella temporalità del tempo storico; preminenza dell'organo dell'ispirazione profetica che è l'Immaginazione attiva, la quale percepisce il mondo della realtà che le è propria e sussiste della sua propria sussistenza, mentre per noi essa non secerne altro che "immaginario"; organo senza il quale non possono essere percepiti né il senso degli straordinari sermoni del I Imâm, né gli *hadith* in cui Dio parla in prima persona con la mediazione dell'Angelo, né quelli in cui gli Imâm enunciano al plurale la loro investitura teofanica, né quelle visioni teofaniche che esemplificano il *hadith* della visione su cui mediteremo nelle ultime pagine di questo libro, né, infine, il paradosso dell'iconografia religiosa sciita, che rovescia tutte le nozioni intorno all'iconoclasma ufficiale dell'Islam (soprattutto l'iconografia dell'"Imâm nascosto", l'Atteso, nel sembiante di un adolescente che chiude il cerchio dei Dodici). Tutte cose, queste, che non possono essere oggetto di un insegnamento uniformemente destinato a tutti, poiché ciascuno è la misura di ciò che può comprendere e di ciò che può essergli proposto, secondo l'"economia dell'esoterismo".

L'imamologia sciita è equidistante sia dal monoteismo astratto dell'Islam sunnita sia dal Cristianesimo dell'Incarnazione storica. Essa annuncia una originalità che dovrebbe indurci a riaprire la nostra storia dei dogmi, là dove questa è dichiarata chiusa e ritenuta al sicuro. Per questo, porre la questione di un'omologazione della situazione dell'esoterismo rispettivamente nell'Islam e nel Cristianesimo richiede che si cominci a posizionare ciò che gli avversari, da una parte e dall'altra, hanno rifiutato, rigettandolo come una corruzione. Le ragioni, le intenzioni implicite del loro rifiuto rivelano d'un sol colpo ciò che gli avversari dell'esoterismo, tanto nell'Islam quanto nel Cristianesimo, hanno in comune. Per questo, dunque, la questione comparativa deve essere posta, ad un certo momento, in termini di *tipologia* religiosa.

Questa tipologia tanto più s'impone quando ci si volta verso coloro che, da entrambe le parti, sono stati gli adepti dell'esoterismo. Tanto più, poiché tra i loro avversari si tratta di una condizione di aspetti negativi; ciò che unisce gli adepti, invece, è un insieme di affinità positive. Estremamente complesse, queste ricerche di esoterismo comparato sono, a dir poco, appena abbozzate. Esse richiederebbero lo spoglio di un'immensa letteratura in

molte lingue; in ogni caso, un punto di primaria importanza del loro programma dovrebbe essere uno studio del *ta'wil* comparato. Le ricerche orientate verso una tipologia religiosa sono fortemente indotte a trasgredire quelle frontiere che uno stato di fatto impone alle scienze storiche. L'antropologia filosofica, infatti, dovrà isolare e svincolare i *tipi* che si trovano distribuiti da una parte e dall'altra di queste frontiere storiche. Le linee di frattura corrispondenti a questa tipologia non coincidono affatto con queste frontiere, che di fatto passano all'interno di quelle formazioni ufficialmente e confessionalmente definite dalla storia. Soprattutto là è importante non operare cesure con un ottimismo disinvolto. Una costante fatalità grava su ogni formazione spirituale, incline a piegarsi all'ortodossia e al letteralismo ogni volta che accede allo statuto di formazione ufficiale. Lo stesso sciismo, che pure fu fin dalle origini e nel corso dei secoli il rifugio di ogni spirito audace, e conservò entro l'Islam l'eredità delle gnosi preesistenti, è finito a sua volta per diventare religione di Stato. Con i Safavidi, in Iran, si è formata una neo-ortodossia sciita di cui ebbero a soffrire i filosofi della scuola di Mollâ Sadra, i sufi, i teosofi, tutti più autenticamente sciti dei *mollâ* che li tormentavano. Di nuovo, l'invisibile frontiera ha diviso gli spiriti, ma il fatto stesso che si possa parlare di una simile divisione dimostra che il fermento profetico è stato preservato e continua ad operare.

Se nel Cristianesimo l'ispirazione di nuove rivelazioni profetiche è stata definitivamente bloccata con la condanna del movimento montanista, qualcosa tuttavia non è mai stato soffocato: un'ermeneutica profetica che attesta la vitalità del Verbo in ciascuna individualità spirituale, troppo potente per essere contenuta nei limiti delle definizioni dogmatiche prestabilite. In questo libro si evocherà l'evidente consonanza fra certe asserzioni di Ibn 'Arabî e certi distici del *Pellegrino cherubinico* di Angelus Silesius. Ciò su cui si deve insistere per raccogliere quei dati che permetteranno di omologare la situazione dell'esoterismo nell'Islam e nel Cristianesimo, tuttavia, è la comunità dell'ermeneutica profetica, la comunità del *ta'wil*.

Per comprendere che cosa si intenda con una tale comunità invisibile e sempre virtuale, bisogna tenere a mente le implicazioni esistenziali del *ta'wil*: già ne abbiamo ricordate alcune. Nella stessa misura in cui sembrerebbe contraddittorio conferire l'investi-

tura di una funzione profetica ad un magistero dogmatico, altrettanto disperata appare la pretesa di integrare una tradizione esoterica alla tradizione dogmatica di un magistero che esclude naturalmente la prima. Questo esoterismo forse si farà tollerare in proporzione alla propria prudenza; in questo modo, esso non verrà mai riconosciuto. O ancora, verrà raccordato al "senso della storia", all'espansione *latitudinale* (orizzontale), immagine di una progressione lineare ed irreversibile che osessiona la coscienza storica. Il vigore "trasgressivo" del simbolismo deperirà così volgendosi in inoffensiva allegoria. Tuttavia, ciò che abbiamo imparato a proposito dei "discepoli di Khezr", il significato trans-storico dell'affiliazione che li lega verticalmente all'invisibile assemblea celeste, implica l'idea di una *tradizione* che procede in linea verticale, *longitudinale* (dal Cielo alla Terra); una tradizione i cui momenti sono indipendenti rispetto alla causalità del tempo fisico continuo, ma rispondono a quello che sentiremo Ibn 'Arabî definire *tajdid al-khalq*, la ricorrenza dell'atto creatore, cioè della Teofania. Iconograficamente, il contrasto fra l'uno e l'altro concetto di *tradizione* potrebbe tradursi nel contrasto tra un'immagine i cui elementi sono disposti secondo le leggi della prospettiva classica, e un'immagine in cui essi sono sovrapposti gli uni agli altri su un piano di proiezione verticale, secondo l'ottica della pittura cinese o quella dell'immagine della Ka'ba riprodotta in queste pagine (fig. 4)³.

Se si cercano ambienti spirituali della cristianità in cui sia omologabile la *dimensione* di una tale tradizione, i segnali con cui se ne riconoscono i testimoni non mancano. Dovendo sceglierli in base all'ampiezza delle loro opere, peraltro raramente interrogate per porre la questione che qui stiamo ponendo loro, ricorderemo in particolare il gruppo di coloro che hanno rappresentato la teosofia mistica nel protestantesimo. L'idea di riunire in uno stesso studio i membri della comunità del *ta'wil* non sembra ricorrere mai nei programmi di ricerca delle scienze religiose; la principale ragione è probabilmente la difficoltà di accesso alle fonti; possa quel poco che verrà detto qui bastare a suggerire l'interesse dell'indagine!

Vi è qualcosa in comune nella maniera in cui un Jacob Boehme, un J.G. Gichtel, un Valentin Weigel, uno Swedenborg, e i loro discepoli, leggono e comprendono, per esempio, la storia di

Adamo nella Genesi, o la storia dei profeti, come storia invisibile dell'uomo "celeste" e spirituale, si compie in un tempo proprio mantenuto "al presente", e la maniera in cui un teosofo ismailita, un Ibn 'Arabî, un Semnânî, un Mollâ Sadrâ comprendono quella stessa storia così come la leggono nel Corano (rivalorizzando così contemporaneamente la sostanza di quei libri che chiamiamo apocrifi, alcuni frammenti dei quali sono filtrati nel testo coranico). Bisogna intendersi: la ricerca che ci proponiamo non ha nulla a che vedere con ciò che siamo abituati a disdegnare sotto il nome di sincretismo e di eclettismo. Non si tratta di confondere, né di ridurre ad un unico denominatore comune: al contrario, si tratta di accettare e valorizzare le originalità più spiccatamente personali, poiché ogni nozione di divergenza o di deviazione si dovrà abolire nel momento in cui si ammette che le spontaneità individuali vedono il proprio atto di nascita in un modo della percezione comune agli uni e agli altri, nella partecipazione degli uni e degli altri ad una religione profetica comune. È dunque questa comunanza di percezioni, questa modalità di partecipazione non premeditata che va studiata tipologicamente nelle sue varianti, poiché le prospettive che da lì si sviluppano seguono le leggi di un'identica ottica. Non vi è alcun sincretismo da costruire; vi sono degli isomorfismi da constatare, allorché l'asse di simmetria è retto da una stessa *intelligentia spiritualis*, e un'armonia prestabilita riunisce fraternalmente, a loro insaputa, tutti questi "esoterici" nello stesso Tempio di Luce, regno dell'uomo spirituale che non ha altre frontiere che quelle innalzate contro di lui dalla Non-scienza, l'*a-gnosi*. Nella cristianità come nell'Islam, e viceversa, vi sono sempre stati "discepoli di Khezr".

Quello che hanno in comune è forse la percezione di un'unità d'insieme, che esige prospettive, profondità, trasparenze, richiami, che i "realisti" della lettera e del dogma rifiutano, o di cui non hanno bisogno. Il contrasto, dunque, è molto più fondamentale di quanto non lo siano tutte le obiezioni condizionate dall'epoca o dalla posizione geografica, poiché questo "realismo" è sempre apparso agli "esoterici" privo di una dimensione, o piuttosto di quella molteplicità di dimensioni del mondo che possono essere disvelate dal *ta' wil* (le sette profondità del senso esoterico, i "sette profeti del tuo essere" secondo Semnânî). Non c'è da costruire questo mondo pluridimensionale; invece lo si scopre, in virtù di

un principio di equilibrio e di armonia. La gnosi ismailita procede in questa scoperta intuitiva mettendo in opera una scienza universale della Bilancia, posta ad indicare che l'invisibile è il necessario contrappeso del visibile. I teosofi della Luce non hanno fatto altro che applicare le leggi di una prospettiva ad essi peculiare, interpretando esotericamente le leggi geometriche dell'ottica; questa scienza esoterica della Bilancia e dell'ottica è il *ta'wîl*. Qui avremo ancora modo di illustrare la funzione dell'Immaginazione attiva, tanto questa scienza sfugge alle dimostrazioni razionali o ai teoremi dogmatici. Non si definisca, la nostra, un'indagine teorica; essa non è teoria, ma iniziazione alla visione. È possibile *vedere* senza essere là dove si *vede*? Le visioni teofaniche, visioni mentali, visioni d'estasi nello stato di sonno o di veglia, di per sé sono *penetrazioni* nel mondo che esse *vedono*. Un bellissimo testo di Ibn 'Arabî ci descriverà queste penetrazioni nel mondo dotato di un'altra dimensione.

Ed è ugualmente il sentimento di una duplice dimensione dell'essere individuale, che comporta l'idea di una controparte celeste e divina, il suo essere "alla seconda persona", a fondare questa antropologia mistica, sulla quale si sono operate molte mistificazioni, giudicandola nei termini dell'antropologia comune, che situa le individualità riducendole ad un Io unidimensionale, tutte equidistanti da un Dio universale in rapporto uniforme con chiunque. Per questo, va riconosciuta l'importanza che meritano alle pagine in cui Ibn 'Arabî distingue fra *Allâh* come Dio in generale, e il *Rabb* come il signore particolare, personalizzato in una relazione individuata e indivisa col proprio vassallo d'amore. Su questa relazione reciprocamente individuata si edifica l'etica mistica e cavalleresca del "fedele d'amore" al servizio del Signore personale, la cui divinità dipende dall'adorazione del suo fedele, e che, in questa reciproca dipendenza, scambia con lui il ruolo di Signore, poiché egli è il Primo e l'Ultimo. Non si comprende come ciò che in Occidente definiamo monismo o panteismo avrebbe potuto condurre a qualcosa di simile al metodo d'orazione teofanica di Ibn 'Arabî. La sua ispirazione procede, infatti, da un Dio il cui segreto è tristezza, nostalgia, anelito a conoscere se stesso negli esseri che manifestano il suo essere, gli esseri del suo essere. Dio *patetico*, poiché *nella passione* il suo fedele d'amore lo mette alla prova, e nella *teopatia* del suo fedele egli si rivela a se stesso.

Ciò avviene *ogni volta*, e vede un “solitario con il Solo” che differisce tanto dall’universale logico quanto da una condivisione comune, poiché la sola conoscenza che il fedele d’amore ha del suo Signore è precisamente la conoscenza che questo signore personale ha di lui.

Questa è la relazione che abbiamo tematizzato, in un capitolo precedente, con l’idea dell’Angelo, connessa all’idea che ogni teofania assume necessariamente la forma di un’angelofanìa. Già questo dovrebbe evitare qualsiasi malinteso allorché arriveremo a parlare del *Sé*, ci riferiremo al *Sé*, alla conoscenza di *sé*. È, questo, un termine caratteristico, con il quale spesso una spiritualità mistica estranea ai dogmatici confessionali segna nei confronti di costoro tutta la sua dissociazione. Ma così, essa lascia loro la possibilità di avvalorare, per tutta risposta, l’idea che questo *Sé*, concepito come il puro atto di esistere, non sia altro che una grandezza naturale, e di conseguenza non offra niente che equivalga all’incontro soprannaturale con il Dio rivelato, mentre si realizza solo nella realtà ecclesiale. Il termine di *Sé*, così come verrà impiegato qui, non implica né l’una né l’altra accezione. Qui non ci riferiremo né al *Sé* impersonale, al sentimento del puro atto di esistere, al quale può pervenire uno sforzo conforme allo *Yoga*, né tanto meno al *Sé* contemplato nel lessico degli psicologi. La parola qui ricorrerà esclusivamente nel senso in cui la intendevano Ibn ‘Arabî e tanti altri teosofi sufi, in consonanza con la famosa massima: chi conosce se stesso conosce il suo Signore. Conoscendo se stesso, conoscere il *proprio* Dio; conoscendo il *proprio* Signore, conoscere se stesso. Questo Signore non è il *Sé* impersonale, e tanto meno è il Dio delle definizioni dogmatiche sussistente *in sé*, senza nessuna relazione con l’*io*, senza sentito dall’*io*. È, invece, quello che conosce se stesso mediante *me* stesso, cioè nella conoscenza stessa che io ho di lui, in quanto essa è la conoscenza che egli ha di me. Solo e soltanto con lui, in questa unità sizigiale, è possibile dire *tu*. Questa è la reciprocità dalla quale emerge la Preghiera creatrice che Ibn ‘Arabî ci insegnà a sperimentare simultaneamente come Preghiera di Dio e Preghiera dell’uomo.

A qualcuno potrà sembrare che siano state lasciate alle spalle quelle problematiche a cui i nostri sistemi filosofici tentano di dare una risposta; altri troveranno che le legittimazioni razionali di un simile superamento siano piuttosto deboli. Ma potrebbe esse-

re altrimenti? Siamo di fronte a tante sfide in successione: abbiamo il docetismo della cristologia coranica e dell'imamologia; è ormai un'abitudine, quella di trovare risibile il docetismo degli gnostici, che ai nostri occhi sembra ridurre la realtà di una persona a un "fantasma", mentre di fatto si tratta di una critica specificamente teologica della conoscenza, della legge di *apparizione* del fenomeno religioso alla coscienza religiosa, di quella reciprocità di relazione di cui si parlava prima. Vi è l'idea di un Dio la cui realtà divina personale dipende dalla servitù d'amore del suo fedele; ciò sembra talmente in contraddizione con l'idea imperiale del Pantocratore da far sembrare assurdo professare che un simile Dio esista, e soprattutto che abbia un senso pregarlo. Noi, insieme ad Ibn 'Arabî, impareremo come respingere queste obiezioni. Vi è, infine, il capovolgimento di ogni evidenza che si richiami alla storicità del fatto storico, la cui legge è imperiosamente avvertita dalla nostra coscienza di uomini moderni al punto che negare l'importanza del senso storico o della realtà storica di un fatto religioso equivale quasi a negarne totalmente la realtà. Qui abbiamo provato a indicare che esiste una storicità "altra". Ma la passione per il fatto materialmente avvenuto si spinge così avanti che, sorpassando se stessa, arriva al giorno d'oggi fino ad accettare la finzione dei *reportages*, che sarebbero parsi blasfemi agli occhi di un pio lettore gnostico degli *Atti di Giovanni*, il quale sa benissimo che alla sera del venerdì santo, la Voce aveva rivelato al discepolo giunto alla grotta, il mistero della Croce di Luce. "Perché la Vera Croce non è quella croce di legno che vedrai quando andrai via da qui". Ora, tutto ciò, l'esoterismo ismailita lo sapeva perfettamente⁴.

Perché il grido *Dio è morto* lasciasse gli esseri in preda all'abisso, era necessario che da lungo tempo fosse abolito il mistero della Croce di Luce. Né la pia indignazione né la cinica gioia hanno potuto cambiare alcunché. Vi è una sola risposta, la stessa che *Sophia*, levandosi dalla notte, mormorava all'orecchio del pellegrino meditabondo mentre circumambulava intorno alla Ka'ba: Sarai tu dunque già morto? Il segreto, al quale Ibn 'Arabî e i suoi iniziano, conduce coloro che il grido ha scosso fino al fondo del loro essere, a riconoscere quale Dio è morto, e chi sono i morti. Riconoscerlo significa comprendere il segreto della tomba vuota. Ma bisogna che l'Angelo abbia divelto la pietra, e si deve avere il

coraggio di guardare fino in fondo alla tomba, per sapere che essa è assolutamente vuota, e che è altrove che bisogna cercare Lui. La sciagura suprema, per il santuario, è di diventare la tomba sigillata davanti alla quale si monta la guardia, cosa che si fa proprio perché là c'è un cadavere. Il supremo coraggio, dunque, è proclamare che la tomba è vuota; è il coraggio di chi rinuncia alle evidenze della ragione e di autorità, poiché la sola prova che egli possiede è un segreto dell'amore che ha visto.

Quello che vogliamo dire è illustrato da un aneddoto che dobbiamo al grande sufi persiano Semnânî:

Gesù dormiva, con un mattone sotto il capo per cuscino. Venne allora il demonio maledetto, e si fermò davanti al giaciglio. Quando Gesù avvertì la presenza del Maligno, si svegliò e disse: "Perché sei venuto da me, maledetto?". "Sono venuto ad occuparmi dei miei affari". "E quali sono questi tuoi affari?". "Quel mattone su cui poggia la tua testa". – Allora Gesù (Rûh Allâh, *Spiritus Dei*) afferrò il mattone e lo scagliò in faccia al demonio.

Se il pregio di un'introduzione, come quella di un preludio, consiste nell'annunciare, nel far presentire i temi di un'opera, c'è da sperare che le pagine precedenti abbiano illustrato con chiarezza alcuni dei nostri leitmotiv. In ultima analisi, la nostra intenzione non è certo quella di procedere ad un "esame del libro", ma semplicemente di sottolineare il filo conduttore che lega fra loro le due parti⁵.

I. L'idea iniziale è quella di denotare l'incontro fra la religione profetica e la religione mistica di cui ci occupiamo come la caratteristica del sufismo nell'Islam. Questo incontro conferisce alla religione mistica la sua risonanza profetica (i "sette profeti del tuo essere", secondo Semnânî), e reciprocamente fa sì che la religione profetica non sia più dissociata dall'esperienza mistica: l'assunzione celeste del Profeta (*mî'râj*) diventa il prototipo di un'esperienza spirituale che il mistico rivive a sua volta in una visione, o assunzione mentale, che lo rende un *nâbî*. La spiritualità così fondata sviluppa ciò che caratterizziamo come *teofanismo*. Da questo incontro fra religione profetica e religione mistica, l'idea dell'*unio mystica* rinasce come *unio sympathetica*; lunghi dal porsi in contrasto con la prima, la seconda è la *co-passione* del "fe-

dele d'amore" e del suo Dio; la *praesentia realis* del suo Dio è nella passione provata dal fedele, la sua *teopatia*, che lo mette in *simpatia* con l'essere o gli esseri investiti in proprio, da lui e per lui, della funzione teofanica. Di questa simpatia, la figura e l'annuncio più delicato è la preghiera dell'eliotropo in Proclo; essa prelude a quell'altra Preghiera, che è simultaneamente Preghiera di Dio e Preghiera dell'uomo. La funzione teofanica investita negli esseri è il segreto della dialettica d'amore. Questa dialettica si svela nella natura dell'amore mistico l'incontro (la con-spirazione) tra l'amore sensibile, fisico, e l'amore spirituale. La Bellezza è la suprema teofanìa, ma si rivela in quanto tale solo ad un amore che essa ha trasfigurato. L'amore mistico è la religione della bellezza, poiché la Bellezza è il segreto delle teofanìe, e come tale è la potenza trasfigurante. L'amore mistico è distante tanto dall'ascetismo negativo quanto dall'estetismo o dal libertinismo dell'istinto possessivo. Ora, l'organo della percezione teofanica, cioè la percezione con cui si opera l'incontro fra Cielo e Terra, a metà strada, nel *'âlam al-mithâl*, è l'Immaginazione attiva. È l'Immaginazione attiva che investe l'Amato terreno della sua "funzione teofanica"; essa è essenzialmente Immaginazione teofanica e, in quanto tale, Immaginazione creatrice, perché la Creazione è essa stessa teofanìa e Immaginazione teofanica. Dall'idea di Creazione come teofanìa (essendo esclusa l'idea di creazione *ex nihilo*), scaturisce l'idea di una sofiologia, la figura di *Sophia aeterna* (*das Ewig-weibliche*) così come appare nella teosofia di Ibn 'Arabî.

II. Ripresa del tema fondamentale: Immaginazione e teofanìa. Essendo la Creazione compresa come una Immaginazione divina teofanica, in quale modo il mistico comunica, mediante l'organo dell'Immaginazione, con i mondi e gli intermondi? Quali sono gli eventi percepiti dall'Immaginazione attiva? Come, quest'ultima, crea ovvero manifesta, a sua volta, procedendo dall'*essere*? Questa domanda introduce il motivo della "fisiologia sottile", il cui centro è il *cuore*; il *cuore* è la sede in cui si concentra l'energia spirituale creatrice, cioè teofanica, mentre l'Immaginazione ne è l'organo. L'analisi culmina allora nella verifica di una duplice attestazione sperimentale: da una parte, il metodo d'orazione teofanica, con cui l'orante diventa consapevole che la sua orazione è simultaneamente Preghiera dell'uomo e Preghiera di Dio; dall'altra, la visione teofanica che sormonta il vuoto e lo iato, le con-

traddizioni che il monoteismo astratto lascia spalancate; da un lato, l'impossibilità della visione e il rifiuto opposto a Mosè; dall'altra, l'attestazione del Profeta e di tutti coloro che ricalcano la propria esperienza spirituale sul modello della sua assunzione celeste: "Ho visto il mio Signore sotto la più bella delle forme". E il segreto dell'Immaginazione che conferisce i tratti di questa *Forma Dei* va cercato nella verifica sperimentale della massima commentata prima: "Chi conosce se stesso conosce il suo Dio".

Sarà il caso di motivare le particolarità del lessico qui adottato? Dovrebbe essere sufficiente precisare che l'abbiamo imparato dai nostri stessi autori. Se esso presenta frequenti sfumature insolite, ciò è dovuto al fatto che un Sohravardî, un Ibn 'Arabî, un Semnânî esprimono in arabo o in persiano concetti non sempre familiari al nostro linguaggio filosofico corrente. Abbiamo cercato al massimo grado di riprodurli. Termini come teofanía o teopatía, nel corso di questa introduzione, hanno già trovato posto in contesti che li chiariscono. Abbiamo inoltre inserito, fra parentesi, i termini arabi o persiani più significativi.

Tuttavia, c'è un'espressione che forse richiede una giustificazione particolare, quella di *Fedeli d'amore*. Vi sono stati molti riferimenti, e altri seguiranno, ai *Fedeli d'amore*, compagni di Dante, nella misura in cui il *teofanismo* di Ibn 'Arabî si raccorda alle intenzioni degli interpreti simbolisti (Luigi Valli), restando tuttavia estraneo ai rimproveri lanciati contro di loro dai filosofi letteralisti, disturbati dal vedere la persona di Beatrice dissolversi in una pallida allegoria. Che gli uni e gli altri abbiano in fondo meritato l'accusa di unilateralismo nelle proprie vedute, è cosa a cui abbiamo già accennato. In ogni caso, colei che per Ibn 'Arabî alla Mecca rappresentò ciò che fu Beatrice per Dante, era certamente una fanciulla reale, ma al contempo ella fu, anche, "in persona" una figura teofanica, la figura di *Sophia aeterna* (quella stessa figura che alcuni compagni di Dante invocavano come *Madonna Intelligenza*). Il problema, insomma, è analogo a quello posto dalla persona di Khezr il profeta: allo stesso tempo persona individuale ed archetipo, grazie all'investitura di una funzione teofanica di cui l'Immaginazione attiva è l'organo. Senza avvertire simultaneamente la duplice dimensione, si perde o la realtà della persona o la realtà del simbolo.

Non rientrava nelle nostre intenzioni riaprire il grande dibattito inaugurato a suo tempo da Asín Palacios sulle effettive relazioni storiche fra coloro ai quali possiamo dare il nome di “Fedeli d’amore” in Oriente e in Occidente. Ci interessa, piuttosto, rilevare le innegabili affinità tipologiche. Va detto che la designazione di “Fedeli d’amore” (gli equivalenti arabi e persiani verranno dati in seguito) non si applica indistintamente alla comunità dei sufi in generale; non si può riferire, ad esempio, a quei pii asceti di Mesopotamia che nei primi secoli dell’Islam presero il nome di sufi. Per questa distinzione, noi ci limitiamo ad attenerci alle indicazioni date dal grande mistico persiano Rûzbehân Baqlî di Shiraz (m. 1209) nel suo bel libro in persiano intitolato *Il giardino dei Fedeli d’amore*. Egli distingue fra i pii asceti o sufi che non hanno mai incontrato, sulla loro via, l’esperienza dell’amore umano, e i *Fedeli d’amore* per i quali l’esperienza di un culto d’amore votato a un essere di bellezza è l’iniziazione necessaria all’amore divino, e ne resta inscindibile. Notiamo, in effetti, che questa *iniziazione* non significa qualcosa di simile ad una conversione monastica all’amore divino; si tratta di una modalità propria che trasfigura l’*eros* in quanto tale, l’amore umano per una creatura umana. La dottrina di Rûzbehân va incontro alla dialettica d’amore di Ibn ‘Arabî. Apparentata con Fakh ‘Erâqî, il discepolo persiano di Ibn ‘Arabî attraverso la mediazione di Sad Qonyawî, quella dottrina fa di Rûzbehân il precursore di un altro cittadino di Shiraz, il grande poeta Hâfez, al cui canzoniere ancora oggi, in Iran, i sufi si rivolgono come ad una Bibbia della religione d’amore, mentre in Occidente si discute accanitamente per stabilire se i suoi versi abbiano o meno un senso mistico. Questa religione fu e rimane quella di tutti i menestrelli dell’Iran; essa è l’ispiratrice del magnifico *ta’wîl* col quale l’Iran spirituale dei sufi opera la propria riconciliazione con l’Iran zoroastriano: Zarathustra proclamato, dallo stesso Profeta dell’Islam, come il profeta del Signore d’amore, l’altare del Fuoco che diventa simbolo della Viva Fiamma nel tempio del cuore.

Parte prima

Simpatia e teopatia

Capitolo I

Passione e compassione divine

1. *La preghiera dell'eliotropo*

In un trattato sull’“arte ieratica dei Greci”, Proclo, figura di spicco del tardo neoplatonismo per molto tempo trascurata dagli studiosi, scrive:

Così come avviene nella dialettica d’amore, si parte dalle bellezze sensibili per elevarsi fino ad incontrare il principio unico di ogni bellezza ed ogni idea, in modo che gli adepti della scienza ieratica prendano quale punto di partenza le cose apparenti e le “simpatie” che queste manifestano fra sé e le potenze invisibili. Osservando che tutto è in tutto, essi pongono così i fondamenti della ieratica, restando stupiti di vedere e ammirare nelle realtà prime gli esseri ultimi, e nelle ultime i primi; nel cielo, le cose terrestri disposte secondo una modalità causale e celeste, e sulla terra, le cose celesti poste in una condizione terrestre.

Esempio: l’eliotropo e la sua *preghiera*.

Quale altra ragione può spiegare il fatto che l’*eliotropo* segue col suo movimento il movimento del sole, e il *selenotropo* il movimento della Luna, unendosi nella loro misura al corteo delle fiaccole del mondo? È così perché, in verità, ogni cosa prega secondo il rango che occupa nella natura, e canta le lodi del capo della serie divina alla quale appartiene, lodi spirituali, o lodi razionali o fisiche o sensibili; poiché l’eliotropo si muove secondo la libertà che il suo movimento gli concede, e nel compiere il suo giro, si può sentire il suono dell’aria prodotto dal suo movimento, constatando così che quello è un inno al suo re, quale una pianta è in grado di intonare¹.

Questo testo, scritto da un filosofo e poeta, pregno del sentimento ieratico della Bellezza, ci sembra esemplare, eminentemente adatto a preludere ai temi su cui fisseremo la nostra meditazione. Esso mette in relazione “dialettica d’amore” e “arte ieratica”, entrambe fondate su un medesimo principio: la comunanza di essenza fra gli esseri visibili e gli invisibili. “Si possono vedere sulla Terra – aggiunge Proclo – soli, lune, in una condizione terrestre, e nel cielo, in una condizione celeste, tutte le piante, i minerali, gli animali, che vivono spiritualmente”². Questa condivisione di una medesima essenza che si moltiplica in una pluralità di esseri non viene percepita ricorrendo all’ausilio di una argomentazione che dall’effetto rimonti alla causa; essa è la percezione di una *simpatia*, di un’attrazione reciproca e simultanea fra l’essere apparente e il suo principe celeste, cioè uno di coloro che Proclo designa altrove come Angeli creatori, generatori e salvifici, riuniti in coro per scortare l’Arcangelo o il Dio che li guida³, così come i fiori della Terra compongono il corteo dell’Angelo posto a capo della “serie divina” a cui essi appartengono. La condivisione di una stessa essenza è davvero percepita qui attraverso il fenomeno visibile di un fiore, il cui *tropismo* gli dà il nome di *eliotropo*. Percepito come fenomeno di *simpatia*, nella pianta tale *tropismo* è al contempo *azione e passione*: la sua azione (cioè il suo *tropos*, la sua “conversione”) è percepita come l’azione (ossia l’attrazione) dell’Angelo o principe celeste di cui la pianta porta per ciò stesso il nome. Il suo *eliotropismo* (la sua “conversione” verso il principe celeste) è dunque, di fatto, una *eliopatia* (la *passione* che essa subisce). Questa passione, questo *πάθος* (*pathos*) si svela in una preghiera, che è l’*atto* di tale *passione* con la quale l’Angelo l’attrae a sé. Questa preghiera, nella pianta, è dunque il *pathos* della loro *sympatheia* (nel suo senso etimologico – il termine “simpatia”, come lo usiamo correntemente ha perso molto della sua forza); grazie a questa *sympatheia* si attua la reciproca aspirazione fondata sulla comunanza di essenza.

D’altro canto, poiché la simpatia è ugualmente, qui, condizione e modalità di percezione – è infatti lecito supporre che non tutti percepiscano la silenziosa preghiera della pianta –, è necessario anche parlare della funzione noetica o cognitiva della simpatia in un uomo come Proclo. Come tale, essa apre una nuova dimensione degli esseri, quella del loro invisibile, forse persino l’unico mez-

zo per conoscere o presentire tale invisibile, nella maniera in cui un arco spezzato prolunga nella nostra mente il tracciato mancante della curva. Bisogna allora parlare qui di un *pathos* esperito in comune col fiore, necessario per percepire la propria *simpatia* che lo suscita, e che, col percepirla, investe il fiore di una funzione ierofanica.

Con questa nozione di *tropos*, che nell'eliotropo è una eliopatia (in quanto simpatia con l'Angelo), e, insieme, con l'idea che la percezione presupponga nell'osservatore una *simpatia* in consonanza con quella del fiore, una simpatia che ne apra al suo sguardo la *dimensione ierofanica* (il movimento del fiore essendo percepito allora come una preghiera il cui slancio ricade in un aldilà che il fiore gli mostra con un gesto a cui non occorre linguaggio), con tutto ciò noi disponiamo degli elementi essenziali per orientare la nostra ricerca. E ci riusciremo tanto meglio se apriremo un varco alla nostra propria strada partendo da un crocevia in cui le strade di altre ricerche intersecano la nostra.

Il testo di Proclo ci permette di congiungere i termini di *tropos* e di simpatia. Sono termini valorizzati recentemente in una ricerca assai originale condotta in tutt'altro contesto religioso, il cui intento era quello di stabilire in termini innovativi una fenomenologia della religione profetica⁴. Non potendo dilungarci sui grandi meriti di questa ricerca, diremo solo che lo studio riusciva a mettere in opera una fenomenologia della simpatia congeniale all'analisi della religione profetica, giungendo a opporre in termini antitetici le categorie della religione profetica e le categorie della religione mistica. Con un vigore penetrante, questa ricerca poneva in luce, in contrasto con il Dio del deismo, reso esangue fino al pallore di un mero concetto, o con il Dio dell'etica, custode della legge morale, la nozione di un *Dio patetico*, cioè di un Dio vivido di passione e che patisce, nozione che da sempre ha costituito lo scandalo dei teologi e dei filosofi razionalisti, nella cristianità come nell'Islam o nel Giudaismo. La nozione di un Dio raggiunto e toccato dagli eventi umani e dai sentimenti dell'uomo, e che a questi reagisce sempre in maniera personale, in breve, l'idea che esista un *πάθος* divino in tutti i sensi della parola (affezione, emozione, passione), portava lo studioso a parlare di questo *pathos* come di una categoria *sui generis*⁵. Essa non doveva essere intesa come attributo di una Essenza considerata in sé, ma co-

me una *passione transitiva*, cioè una relazione – e il dato di questa relazione come un fatto – ossia la relazione dell'uomo e del suo Dio in un συμπάθειν, una συμπάθησις (*sympathesis*, e qui torniamo ancora all'etimologia della parola).

La categoria del *pathos* così intesa sviluppava spontaneamente quella del *tropos*, cioè della rivelazione di Dio all'uomo come “conversione” di Dio che si volge verso l'uomo; iniziativa divina, *antropotropismo* riservato alla sovranità divina così sancita, *teonomia*, opposta ad ogni idea di una “conversione” dell'uomo verso Dio, cioè di un *teotropismo*, che sarebbe un movimento risultante dall'iniziativa umana.

L'opposizione così stabilita si sviluppa allora in una serie di antitesi, comprensibili soltanto se il concetto di religione mistica, di per sé infinitamente diversificato, viene ridotto ad un tipo unico, per esempio una certa forma di *Yoga*. Tale riduzione, assai discutibile, porterà a sostenere che il profeta esperisce essenzialmente una relazione ed una situazione dialogica, e che la condizione profetica richiama una teofania, contrastante con l'estasi del mistico. Per contro, la religione di quest'ultimo avrebbe come esito quell'estasi in cui la personalità umana si dissolverebbe e sprofonderebbe nell'infinita Unità divina, abolendo così la condizione stessa della simpatia. In difesa di questa tesi, si addurrà che il profeta ignora le sottigliezze della teologia negativa di una *sovraessenza*, mentre il mistico è solidale con una teologia negativa che rifiuta ogni relazione di Dio con questo mondo. Si opporrà, infine, la tonalità emotiva fondamentale nelle due parti: per il profeta di Israele, l'interesse militante per la causa divina in questo mondo; per il mistico, nostalgia ed entusiasmo, anelito all'estasi e distacco dalle questioni mondane, passione per la salvezza personale. In breve, da un lato unificazione nel volere e nel sentire; dall'altro, unificazione nell'essenza. In definitiva, l'*unio sympathetica*, espirata dalla coscienza del profeta, sarebbe l'antitesi dell'*unio mystica* degli estatici⁶.

Vorrei insistere, e con una ragione precisa, su queste categorie di un'esperienza religiosa analizzata come fenomeno di simpatia, cioè come risposta dell'uomo alle esigenze di un *Dio patetico*. Tutta la questione, infatti, è di sapere se, nella diversificazione delle esperienze mistiche, vi sia un ambito in cui la religione mistica si avvera precisamente come una religione *simpatetica*, ove, lungi

dall'essere in antitesi con le categorie della religione profetica, essa le assimila superando *eo ipso* l'opposizione che abbiamo appena visto affermata con riferimento ad un tipo isolato di esperienza mistica. L'eliotropismo del fiore, con cui si invera la sua "eliotropia", sembra proprio metterci sulla buona strada, soprattutto se ne cogliamo l'eco nel versetto coranico: "Ognuno conosce la sua preghiera, conosce il suo inno di lode" (XXIV, 41). Tutta la questione è dunque di sapere se una teologia mistica della *sovraesenza* sia prerogativa dell'esperienza di un *Dio patetico*; se l'estasi escluda qualsiasi situazione dialogica; se si possa avere una *sympatheia* senza una comunanza di essenza; in breve, se, in negativo, l'*unio mystica*, lungi dall'esserne l'antitesi, non sia come tale la modalità eminente dell'*unio sympathetica*, e se la metafisica dell'estasi non sia fondata precisamente su un teofanismo. È evidente che tutto ciò contrasta essenzialmente con l'idea dell'Incarnazione nella sua accezione dogmatica corrente. Ma che i due tipi di esperienza, definiti per antitesi, possano al contrario implicarsi e comprendersi l'uno con l'altro, suppone un'esperienza mistica che si sviluppa in un ambito religioso il cui asse è fissato su una profetologia, un ambiente in cui questa profetologia è concepita come il prototipo di un'esperienza mistica.

Il *sufismo* nell'Islam soddisfa completamente proprio a questa condizione. Non ci stiamo riferendo all'ortodossia dell'Islam ufficiale; fra i due, vi è un abisso. Per sufismo intendiamo più precisamente l'insieme di coloro che raggruppiamo, per le ragioni spiegate precedentemente, sotto la denominazione di "Fedeli d'amore". Due grandi figure, che ormai conosciamo, dominano il gruppo: Ibn 'Arabî, l'incomparabile maestro della teosofia mistica; Jalâloddîn Rûmî, il menestrello persiano della religione d'amore, la cui fiamma è alimentata dal sentimento teofanico della bellezza sensibile⁷. La denominazione ci è sembrata la più consona a tradurre nelle nostre lingue i termini con cui i mistici designano se stessi in arabo e in persiano ('âshiqân, muhibbûn, arbâb al-hawâ', ecc.); la stessa denominazione scelta dai compagni di Dante, i *Fedeli d'amore*, analizzati in studi memorabili⁸, sembra sufficiente a suggerire i tratti comuni agli uni e agli altri. Possiamo constatare come tanto l'esperienza dei neoplatonici dell'Islam (gli Avicenniani e gli *Ishrâqîyûn* di Sohravardî) quanto quella dei discepoli di Ibn 'Arabî e di Jalâloddîn Rûmî convergano verso il simbolo di

uno stesso archetipo. L'insegnamento comune a tutti costoro orienta anche noi in quella direzione: se esiste, ed è *necessario*, un dato sperimentale che permetta di parlare di un *pathos divino*, di una passione divina da parte dell'uomo e per l'uomo (una "antropopatia" divina), che motivi la "conversione" dell'essere divino verso l'uomo (il suo "antropotropismo"), il solo dato dell'esperienza non può essere altro che uno stato corrispondente nell'uomo, uno stato che ad esso è complementare (sim-patetico) e nel quale si rivela il *pathos* divino. In altri termini, quest'ultimo non è accessibile, e non ha realtà esistenziale al di fuori di uno stato vissuto dall'essere umano come *teopatia* e *teotropismo*. Il che significa che l'uomo non raggiunge direttamente una questione postagli dall'esterno (questa sarebbe pura speculazione); ma la raggiunge nella risposta, e questa risposta è il suo stesso essere, col suo modo d'essere assolutamente proprio, così come egli lo vuole e lo assume (così come il *tropismo* dell'eliotropo esprime l'essere assolutamente proprio del fiore).

Tale risposta, dunque, dipende dalla misura in cui l'uomo si rende "capace di Dio", poiché è questa capacità che definisce e misura la simpatia in quanto mediazione necessaria di ogni esperienza religiosa. Qui ancora il movimento dell'eliotropo, il cui senso totale si compie al di là del visibile, ci può istruire. Ci vuole una divinazione, come in Proclo che "ascolta" questo fiore pregare, per percepire il senso, e questa divinazione è esattamente il presentimento delle virtualità inespresse. Se si parla con Max Scheler della funzione cognitiva della simpatia¹⁰, in effetti essa appare proprio come una divinazione che supera il reale dato, poiché essa è il senso delle esistenze virtuali¹⁰.

In breve, la via che ormai dobbiamo seguire passa attraverso due tappe: riconoscere la presenza del *Dio patetico* in una teosofia mistica che mantiene la duplice nozione di *Theos agnoscens* (Dio inconoscibile) e di *Deus revelatus*; comprendere il modo in cui il mistero dell'origine degli esseri, espresso come un *compatimento*, una *sympathesis* divina che emancipa gli esseri dal loro non-essere, lasci affiorare un *simpatetismo* umano-divino che rende solidali nel loro stesso essere il signore divino e il suo fedele d'amore; in altri termini, perché, essendo *antropopatia* divina e *teopatia* umana in stabile reciprocità, l'*unio mystica* non sia in opposizione, ma debba essere interpretata come *unio sympathetica*.

2. Il “Dio patetico”

Le premesse della teologia negativa sono talmente distanti dall'escludere di per sé ogni situazione dialogica, che, al contrario, operano per fondarne l'autenticità. Vale lo stesso per la gnosí nell'Islam, le cui premesse hanno molti tratti in comune con quelle della Gnosí in generale, quelle stesse che tanto irritano qualsiasi dogmatico in vena di definirle razionalmente. La struttura è costante: vi è “Ciò che origina”; aldilà dell'essere “che è”, è il “Dio che non è” (*οὐκ ὁν Θεός* di Basilide), cioè il *Theos agnóstos*, il Dio inconoscibile e impredicabile¹¹; vi è poi il Dio rivelato, il suo *Noūς* che pensa ed opera, che sostiene gli attributi divini ed è capace di relazione. Non è cercando un compromesso a profitto dell'una o dell'altra nozione, ma mantenendo ferma la simultaneità della visione che si può giungere a parlare di un *Dio patetico*, non tanto come una rivendicazione teorica contro i teologi positivi, la cui suprema preoccupazione è il dogma dell'immutabilità divina, quanto come una progressione interna che effettui sperimentalmente il passaggio dall'Abisso e dal Silenzio *sovraessenziali* a Figure e ad enunciati positivamente fondati.

La gnosí ismailita ha, in questo senso, più di un tratto in comune con la dottrina di Ibn 'Arabî. L'etimologia che questi giunge a proporre per il nome divino *Al-Lâh* getta una luce sul percorso in cui ci inoltriamo. Per la grammatica araba, nonostante le sue reticenze su questo punto, la parola *ilâh* deriva dalla radice *wlh*, che implica il senso di essere triste, oppresso dalla tristezza, sospirare verso qualcosa, fuggire timorosamente verso...¹² Questa etimologia che dà al nome divino (*ilâh* = *wilâh*) il senso di “tristezza” viene confermata dai nostri autori ismailiti con un'altra etimologia, forse ancor più bizzarra, poiché qui la grammatica non detta legge; tuttavia, l'impressione di una scelta arbitraria si dissipa se si ha presente la preoccupazione imperiosa che la muove. Questa seconda etimologia considera il termine *ulhâniya* (dalla radice *'lh*, che significa “divinità”, come le parole *ilâh*, *ulâha*, *ulhâbiya*) alla maniera di un *ideogramma*, inserendo nel quale un piccolo segno ortografico (un *tashdîd* che raddoppia la *n*) si legge la parola *al-hâñ(n)îya*. Si ha così un termine astratto, che denota il modo di essere, formato sul *nomen agentis* della radice *hnn*, e che ha il senso di desiderare, sospirare, provare compassione¹³.

Il nome proprio della divinità, il nome che ne esprime il fondo intimo e nascosto, non è dunque l'Infinito e l'Onnipotente delle nostre teodicee razionali; il suo nome è Tristezza e Nostalgia. Nulla può dare miglior testimonianza del sentimento di un "Dio patetico", non meno autentico di quello che è stato individuato, come si è visto prima (§ 1), da una fenomenologia della religione profetica. Ora, noi siamo qui nel cuore di una gnosi mistica, e per questo abbiamo rifiutato di chiuderci entro l'opposizione che ci era stata proposta. Per la teosofia ismailita, la divinità suprema non può essere conosciuta, e nemmeno nominata come "Dio"; *Al-Lâh* è un nome dato di fatto all'Originato primordiale, all'Arcangelo Prossimo e sacrosanto, al *Protoktistos* o Arcangelo-*Logos*¹⁴. Questo nome esprime dunque la sua tristezza, la sua nostalgia che aspira eternamente a conoscere il Principio da cui trae eternamente origine: nostalgia del Dio rivelato, cioè rivelato *per l'uomo* che aspira a ritrovare se stesso *al di là* del suo essere rivelato. Mistero intradivino inscalfibile: è possibile solo un riferirvisi allusivo. Tuttavia, questa aspirazione dell'Angelo, essendo quella del Dio rivelato che aspira a conoscere il Dio che egli rivela, può essere percepita dalla nostra meditazione (poiché tale rivelazione è sempre *per noi e mediante noi*) nella sua Prima e Suprema Creatura, la forma stessa per la quale e nella quale si rivela la Tristezza del *Theos agnóstos*, il quale aspira, nella Tristezza e attraverso di essa, ad *essere conosciuto*. Il mistero intradivino non ne risulta meno inviolato; noi possiamo sapere solo ciò che esso rivela di sé in noi stessi. Ma, con l'*azione* di una conoscenza sempre incompiuta, che risponde ad una *passione d'essere conosciuto* mai sazia, noi ne cogliamo un aspetto che possiamo individuare come il punto di partenza della teosofia personale di Ibn 'Arabî.

Il quadro di questo studio ci costringe ad una estrema concisione, con il rischio di risultare oscuri, e, cosa ancora più grave, incompleti. Tuttavia, tenteremo di superare la prova.

Qual è il fondamento, il senso di quella tristezza di un "Dio patetico"? In che modo viene percepita dal mistico come determinante la *simpatia* dell'invisibile e del visibile, come il segreto di un *sim-patetismo* umano-divino?

Per cominciare, ricorderemo quel *hadîth* infaticabilmente meditato da tutti i mistici dell'Islam, dove la divinità rivela il segreto della sua passione (il suo *pathos*): "Ero un Tesoro nascosto, e de-

sideravo essere conosciuto. Allora ho creato le creature allo scopo di essere conosciuto da loro". Per renderlo più fedele al pensiero di Ibn 'Arabî, tradurremo così: "allo scopo di divenire in loro l'oggetto della mia conoscenza". Questa passione divina, desiderio di rivelarsi e di conoscere se stesso negli esseri che lo conoscono, è il movente di tutta una drammaturgia divina, di una cosmogonia eterna. Cosmogonia che non è né una Emanazione nel senso neoplatonico del termine, né ancor meno una creazione *ex nihilo*. Piuttosto, è una sequenza di manifestazioni dell'essere mediante l'intensificazione di una luce che aumenta di potenza all'interno del Dio primitivamente indifferenziato; è propriamente una successione di *tajallîyât*, di *teofanie*¹⁵. Qui prende posto uno dei motivi più caratteristici del pensiero di Ibn 'Arabî, la dottrina dei *Nomi divini* (talvolta definita, con inesattezza, la sua "mitologia" dei Nomi divini).

Dall'eternità esistono nell'Essenza divina i Nomi, che sono quella stessa Essenza poiché gli attributi che essi designano, senza essere identici all'Essenza divina in quanto tale, non sono tuttavia parti differenti; questi Nomi sono designati come dei "Signori" (*Arbâb*), che indubbiamente non possono definirsi come ipostasi, delle quali tuttavia hanno spesso l'apparenza¹⁶. Sperimentalmente, possiamo conoscerli soltanto attraverso la conoscenza di noi stessi (è questa la massima fondamentale). Dio descrive se stesso a noi stessi mediante noi stessi. Il che vuol dire che i Nomi divini sono essenzialmente relativi ad esseri che li nominano, e nominandoli li scoprono e li esperiscono nel loro proprio modo di essere. Per questo, i Nomi sono anche designati come *Presenze* (*hadarât*), cioè come gli stati in cui la divinità si rivela al suo fedele nella forma di questo o quello dei suoi Nomi infiniti¹⁷. I Nomi divini, dunque, hanno senso o realtà piena soltanto mediante e per quegli esseri che ne sono le forme epifaniche (*mazâhir*), cioè le forme in cui essi vengono manifestati. Dall'eternità, ancora, queste Forme, sostegno dei Nomi divini, sono esistiti nell'Essenza divina; sono le nostre esistenze latenti, le nostre individualità esistenti allo stato di condizioni eterne ed archetipiche nell'Essenza divina (*A'yân thâbita*)¹⁸. Dall'eternità, queste individualità latenti aspirano all'essere concreto in atto. La loro aspirazione non è altro che la nostalgia dei Nomi divini che aspirano ad essere rivelati. Tale nostalgia dei Nomi divini non è altro che la tristezza del

Dio non rivelato, angosciato nella sua inconoscenza, nel suo occultamento¹⁹.

Dalle profondità imperscrutabili della Deità, questa tristezza lancia un “Sospiro di Compassione”²⁰; vorrei dire, con maggior forza etimologica, un “Sospiro di Compatimento” (*Nafas Rahmāni*). Da questo *Sospiro* parte la Tristezza divina *che compatisce* (*sim-patetizza*) con l’angoscia e la tristezza dei suoi Nomi rimasti ignoti, e il Soffio ne esala, suscitando all’essere in atto la moltitudine delle esistenze individuali concrete *con* le quali e *per* le quali i Nomi divini sono infine manifestati in atto. Ciascun esistente è così, nel proprio essere nascosto, un Soffio del Compatimento divino esistenziatore²¹, e il Nome divino “Al-Lâh” è posto in equivalenza pura e semplice con “al-Rahmân”, il Compassionevole. A partire dunque dal *Theos agnoscens* della teologia negativa, la gnosì mistica apre la strada al “Dio patetico”, e questo per noi è di grande interesse. Da un lato, il Sospiro di Compatimento divino esprime qui il *pathos* divino, e libera i Nomi divini, cioè emancipa gli esseri dalla virtualità in cui erano relegati, provando angoscia per la loro energia esistenziatrice latente; dall’altra, reciprocamente, essi liberano il Dio di cui sono i Nomi dalla solitudine della sua inconoscenza. In quel punto della preeternità si stringe il patto di *simpatetismo* che rende per sempre solidali la divinità e il suo fedele, l’Adorato e l’Adorante, nell’unità di un dialogo “compatito”.

Già possiamo rilevare che l’idea di Compatimento divino come emancipatore degli esseri sia assolutamente distante dall’attributo della Compassione noto ai teologi essoterici come pietà o misericordia nei confronti dei servitori, indulgenza o perdono verso i peccatori. Non si tratta di una concezione morale o moralista, ma di una concezione metafisica; più esattamente, si tratta dell’atto iniziale di una metafisica d’amore²². Altra notazione: questo Soffio di Compatimento, inteso come fenomeno dell’Amore primordiale, è al contempo potenza attiva, creatrice ed emancipatrice degli esseri, e *potentia passiva*, come dire la sostanza stessa, la “matèria immateriale” di cui sono costituiti gli esseri nella loro totalità, dagli Spiriti angelici fino agli esseri della Natura sovra-elementare e quelli della Natura sublunare²³. Questa duplice dimensione si ritrova in tutte le gradazioni dell’essere, così come i Nomi divini sono al contempo *attivi* in quanto *determinanti* l’at-

tributo che essi rivestono nella forma concreta alla quale aspirano, e *passivi* in quanto *determinati* con e nella forma che li manifesta secondo l'esigenza della sua condizione eterna²⁴. Tale struttura, allo stesso modo, pone e realizza le condizioni di un Comprendere che sia non già un'investigazione teorica, bensì una *passione* vissuta e condivisa con l'oggetto compreso, una *com-passione*, una *simpatia*. Infatti, i Nomi divini non sono attributi conferiti all'Essenza in sé dall'intelletto teorico; sono invece, essenzialmente, le vestigia della loro azione in noi, azione con cui realizzano il loro essere mediante il nostro essere, e che in noi riveste dunque l'aspetto di ciò che è il caso di chiamare secondo l'antica terminologia medievale: la loro *significatio passiva*²⁵. In altri termini, noi li scopriamo solo così come addivengono e sono fatti in noi, secondo quello che fanno di noi, costituendo la nostra *passione*. Dicevamo poco fa: Dio si descrive a noi stessi attraverso noi stessi.

In maniera concisa, Ibn 'Arabî enuncia il punto essenziale della questione: “Quelli a cui Dio resta velato, egli dice, pregano il Dio che nella loro credenza è il loro Signore di aver compassione di loro. Ma i teosofi mistici (*ahl al-kashf*) chiedono che la Compassione divina si realizzi (addivenga, esista) *tramite loro*”²⁶. Il che vuol dire: la preghiera dello gnostico non è volta a sollecitare una innovazione in un essere esterno a sé, che, allora, lo prenderebbe in compassione. No, questa preghiera è tesa ad attualizzare l'Essere divino quale aspira ad essere *per* e *attraverso* colui che prega, e il quale “nella preghiera stessa” è l'organo della sua passione. La preghiera dello gnostico vuol dire: Fa' di noi dei Compassionevoli, cioè “diventa mediante noi ciò che desideri essere dall'eternità”. Il mistico infatti è consapevole che la sostanza stessa del suo essere è un soffio (*spiritus*) di quel Compatimento infinito; egli stesso è la forma epifanica di un Nome divino. Per questo, la sua preghiera consiste non in una richiesta (guardata dai sufi sempre con orrore)²⁷, ma in un modo di essere (come la preghiera dell'eliotropo rivolto al suo Signore celeste); essa esplicita il grado di attitudine spirituale raggiunto, cioè la misura in cui chi prega si è reso “capace di Dio”. Questa misura è determinata dalla sua propria condizione eterna, la sua individualità-archetipo. “Così com'eri nella preeternità, cioè nella tua virtualità eterna, così ti manifesti nella tua condizione attuale. Ciò che è nell'essere manifestato è la forma di ciò che fu nel suo stato di virtualità eterna”²⁸. Non è il caso di ve-

dervi la fonte di un determinismo causale, secondo la concezione corrente; si dovrebbe piuttosto concepire qualcosa di simile ad una “armonia prestabilita” nel senso datole da Leibniz²⁹.

Da tutto ciò discendono numerose conseguenze, insieme gravi e magnifiche. Con Ibn ‘Arabî, abbiamo appena parlato del “Dio creato dalle credenze”³⁰, e l'espressione ricorre spesso nei suoi scritti. In un senso (quello peggiorativo), essa indica quel Dio creato dall'uomo che resta velato a Dio, e al quale reciprocamente Dio resta velato; quest'uomo trasforma con intransigenza esclusiva il Dio della sua credenza in un Dio unico e assoluto. Vale la pena di chiedersi: questo “Dio creato dalle credenze” non è una conseguenza della virtualità eterna dell'essere che così lo crea? Non è perlomeno l'abbozzo di una teofanía? E dal momento che la Compassione divina abbraccia l'infinità dei Nomi divini, non abbraccia anche le virtualità degli esseri che furono dati loro come forme della loro Manifestazione? Bisogna andare fino alle estreme conseguenze. Ibn ‘Arabî lo dichiara: “La Compassione divina abbraccia anche il Dio creato dalle credenze”³¹.

Divenire un Compassionevole significa essere se stesso ad immagine del Compassionevole che prova una tristezza infinita per le virtualità non dischiuse; significa abbracciare in una *simpatia* religiosa totale le teofanie di questi Nomi divini in tutte le credenze. Ma, giustamente, tale simpatia non consiste nell'accondiscendere ai limiti di queste ultime. Significa piuttosto aprire se stessi ad esse, apprendere così all'espansione che la *sympathesis* divina primordiale esige; significa portare al massimo l'esplosione teofanica; significa “emanciparle” – poiché è così che opera il Compattimento divino nella preeternità. Significa emanciparle dalla virtualità e dall'ignoranza che le costringono nei loro limiti e nella loro intransigenza. Per questo, la *simpatia* religiosa se ne fa carico, e permette di superare l'*impasse*, cioè di superare il peccato di idolatria metafisica. Solo questa simpatia rende un essere permeabile alla luce delle teofanie. Il rifiuto umano dei Nomi di Dio prende molte forme: dall'ateismo puro e semplice al fanatismo con tutte le sue varianti. Tutte provengono dalla medesima ignoranza dell'infinita Tristezza divina che aspira a trovare, per i suoi Nomi sconosciuti, un servitore *compassionevole*³². L'apprendistato dello gnostico consiste nel saper praticare la fedeltà nei confronti del suo proprio Signore, cioè al Nome divino di cui è investito il suo

essere essenziale, ma, nello stesso tempo, di comprendere il pre-cetto di Ibn ‘Arabî: “Sii dunque, nella tua anima, come una ma-teria per tutte le forme di ciascuna credenza”. Colui che ne è capa-ce è il ‘*ârif*’, l’iniziato, “colui che vede per Dio in Dio con gli occhi di Dio”³³. Tanto su chi acconsente quanto su chi rifiuta, grava la stessa istanza: il Dio in funzione del quale tu vivi è quello per il quale tu testimoni, e la tua testimonianza è anche il giudizio che pronunci su te stesso.

Non affrettiamoci a questo punto a parlare di relativismo, o di monismo, o di sincretismo, perché non si tratta di un punto di vi-sta filosofico né di storia delle religioni. La questione è di sapere *chi* è l’agente reale nell’atto e nell’attualizzazione religiosa per eccel-lenza che ci viene svelata, per quanto succinto sia lo spiraglio che qui apriamo, da una fenomenologia della preghiera condotta con-formemente alle premesse della teosofia mistica di Ibn ‘Arabî. L’i-dea fondamentale è questa: gli stati visibili, apparenti, esteriori, i fe-nomeni, non possono mai essere causa di altri fenomeni. Ciò che agisce è l’invisibile, l’immateriale. Il Compatimento agisce e deter-mina, fa essere e divenire ciò che essa è, perché essa è uno stato spi-rituale³⁴, e il suo modo d’azione non pertiene affatto a ciò che chia-miamo causalità fisica; come indica il suo stesso nome, il suo modo d’azione è *sympatheia*. Quest’ultima va allora esplicitata, caso per caso, col nome dell’essere di cui si subisce la *passione* (la *patheia*): per esempio, *eliopatia*, nel caso dell’eliotropo che prega il suo si-gnore celeste, semplicemente *teopatia* nel caso del mistico.

Ciò che viene agito da questa preghiera, cioè ciò che essa pone in atto, è la risposta, la *passione attiva* in una delle due componenti dell’essere totale di colui che prega, e precisamente la dimensio-ne del suo essere manifestato. Quanto a *colui* che agisce questa preghiera, è il suo essere invisibile (*bâtin*) – cioè la sua dimensio-ne nell’aldilà, la controparte celeste del suo essere, la sua indi-vidualità eterna, dunque, nella sua essenza, lo stesso soffio del Com-patimento divino – a richiamare in essa, all’essere in atto, uno dei Nomi divini. Tali sono in effetti le due esistenze costitutive dell’e-sistenza totale di un essere, quelle che Ibn ‘Arabî designa come *lâbût* e *nâsût*, natura o condizione divina e condizione umana o crea-turale³⁵. Per arrivare al fondo della questione (e il problema è di una gravità decisiva per tutta una spiritualità), bisogna che af-ferriamo questo: se l’esperienza del Profeta è stata meditata e ri-

vissuta come prototipo dell'esperienza mistica, è in ragione dell'esemplarità della congiunzione del *lâhût* e del *nâsût* nella sua persona. Ora, questa congiunzione non è concepita affatto come una unione ipostatica delle due nature (alla maniera della cristologia dei Concili)³⁶, ma come una unione teofanica, cioè quella di un Nome divino e della forma sensibile, l'apparenza, nella quale questo Nome *traspariva*. Tutt'e due insieme, non certo l'uno senza l'altra né confusi l'uno nell'altra, compongono la totalità di un Nome divino, l'uno come signore di quel nome (*rabb*), l'altra come servitrice di quel Nome (*'abd*); l'uno aderisce all'altra grazie al patto stretto fra una sovranità e un vassallaggio o servitù d'amore, che li fa "corrispondere" l'uno all'altra – patto sancito con l'atto iniziale dell'Amore divino, il Sospiro di Tristezza *compatito* per la nostalgia dei Nomi divini rivolti agli esseri che li avrebbero rivelati. Se si rinuncia a pensare in termini *incarnazionisti* da secoli familiari alla nostra teologia, e si pensa piuttosto alle condizioni e alle strutture delle *teofanie*, allora si vedrà che l'*unio mystica* davvero realizza in sé una *unio sympathetica*³⁷.

3. Dell'“*unio mystica*” come “*unio sympathetica*”

I due termini ci erano stati proposti in forma di antitesi (*supra*, § 1). La via intrapresa dalla nostra ricerca sembra piuttosto condurre ad uno schema di esperienza spirituale in cui, lungi dall'escludersi a vicenda, essi si interpretano l'uno con l'altro. Ricapitoliamo le tappe: ciascun essere è una forma epifanica (*mazhar*, *majlâ*) dell'Essere divino che in essa si manifesta rivestito di uno o più d'uno dei suoi Nomi. L'universo è la totalità dei Nomi con cui Egli si nomina quando noi Lo nominiamo attraverso di essi. Ciascun Nome divino manifestato è il signore (*rabb*) dell'essere che lo manifesta (cioè il suo *mazhar*). Ciascun essere è la forma epifanica del suo proprio Signore (*al-rabb al-khâss*), cioè non manifesta l'Essenza divina che ogni volta in maniera particolarizzata ed individualizzata con quel Nome. Non vi è essere determinato ed individualizzato che possa essere la forma epifanica del Divino nella sua totalità, cioè l'insieme dei Nomi o dei "Signori". "Ciascun essere – dice Ibn 'Arabî – non ha altro Dio che il suo Signore in particolare, ed è impossibile che abbia il Tutto"³⁸.

Si delinea così uno schema che fissa una sorta di *katenoteismo* verificato nel contesto di una esperienza mistica; non si tratta di una frammentazione dell’Essere divino, ma della sua presenza totale *ogni volta* individualizzata in *ciascuna* teofania dei suoi Nomi; *ogni volta* che appare come Signore, è rivestito di uno dei suoi Nomi. Qui trova posto un altro motivo essenziale per la spiritualità della scuola di Ibn ‘Arabî, precisamente il segreto costituito da questo Signore in quanto Signore, il *sîr al-rubûbiyya*. In mancanza di un termine astratto impossibile da formare a partire dal termine “signore”³⁹, e per suggerire il legame cavalleresco che unisce il signore divino e il vassallo del suo Nome, potremmo tradurre l’espressione con “il segreto della sovranità divina”. Che cosa si deve intendere con queste parole? Un detto di Sahl Tostarî riportato da Ibn ‘Arabî ce ne svela la profondità: “La sovranità divina ha un segreto, e sei *tu* – quel *tu* che è l’essere a cui si parla; se (quel *tu*) sparisce, sparirà ugualmente la sovranità”⁴⁰. Troviamo in queste parole un implicito riferimento al fenomeno d’Amore primordiale evocato nel *hadith*: “Ero un Tesoro nascosto, e desideravo essere conosciuto.” Il suo essere-conosciuto dipende da *te* (il che vuol dire che, quando è conosciuto da *te*, esso si conosce *in te*); ritroviamo qui, dunque, enunciata una situazione dialogica essenziale, che nessuna imputazione di monismo può alterare.

Il *sîr al-rubûbiyya* implica inizialmente una distinzione mantenuta anche presso la religione comune essoterica fra la divinità (*ulûhiyya*) come attributo di Dio (*Al-Lâh*) oggetto di adorazione, e la “sovranità” (*rubûbiyya*) come attributo del Signore che si invoca e a cui si ricorre⁴¹. Ma nella terminologia propria ad Ibn ‘Arabî, *Al-Lâh* è il Nome che designa l’Essenza divina qualificata e rivelata dall’insieme dei suoi attributi, mentre *al-Rabb*, il Signore, è il Divino personificato e particolarizzato in *uno* dei suoi attributi (da qui i Nomi designati come altrettanti “signori”, *arbâb*)⁴².

Un’analisi più dettagliata ne ricava quanto segue⁴³: vi sono Nomi di divinità (*ulûhiyya*) relativi ad *Al-Lâh*, e Nomi di sovranità (*rubûbiyya*) relativi al signore (*rabb*); “Signore” è il Nome divino considerato nel rapporto dell’Essenza divina con gli esseri individuali concreti, spirituali o corporei⁴⁴. Mentre da un lato i rapporti dell’Essenza divina con tali individualità nel loro stato di ecceità eterna sono l’origine dei “Nomi di divinità” (ad esempio il Potente, il Volente, ecc.), dall’altro vi sono le relazioni di questi No-

mi con gli esseri esteriorizzati ed attualizzati *in concreto*, che sono l'origine dei "Nomi di sovranità" (ad esempio Colui che provvede, *al-Razzâq*, Colui che preserva, *al-Hâfi*, ecc.)⁴⁵.

Ne consegue che "signore" è un Nome divino particolare (*ism khâss*), che postula l'attualità di un essere di cui è il Signore, e cioè il suo fedele o "vassallo" (*abd*, ḫبْرُووْس) designato come *marbûb*, participio passivo, *nomen patientis* del verbo derivato dalla radice *rbb*. Ciascun essere manifestato è la forma (*sûra*) di un "Nome signoriale" (*ism rabbâni*), quello del Dio che lo regge nella fattispecie, per cui l'essere agisce, a cui ricorre. Che la realtà del *rabb* o Signore non sia un attributo d'essenza in sé, ma si compia relativamente ad un essere che viene così designato sotto la corrispondente forma passiva, ciò è l'illustrazione eminente del fenomeno precedentemente analizzato quando ci riferivamo alla *significatio passiva*. Questo fenomeno è altrettanto percepibile nel caso del Nome divino *Al-Lâh*, perché questo Nome postula la realtà positiva quanto meno latente nella sua Essenza, di qualcuno di cui è il Dio. Ora, colui per il quale esso così *diviene* Dio è designato in una maniera a prima vista bizzarra: la parola è *ma'lûb*, participio passivo del verbo primitivo della radice *'lh*. Tuttavia il termine non indica affatto l'Adorato (il *ma'bûd*), come l'apparenza grammaticale porterebbe a credere; il Nome divino posto qui "al passivo" denota giustamente l'essere in cui e per cui si compie la realtà positiva della divinità; il *ma'lûb* è l'Adorante, colui per il quale l'Essere divino è costituito come un Adorato in atto⁴⁶. Qui abbiamo, riflesso in un identico lessico, il sentimento che il *pathos* divino, la passione del *Dio patetico* che "desidera esse-re conosciuto", presuppone come termine correlativo di una *teofania* nell'essere umano di cui è Dio. Il sostantivo astratto *ma'lûhiya*, formato sul participio passivo, ci sembra trovare una fedele equivalenza nel termine *teopatia*; infatti, un commentatore di Ibn 'Arabî, colpito dall'uso insolito del termine (allorché il nostro shaykh dichiara che "attraverso la nostra teopatia noi Lo costituiamo come Dio"), lo associa allo *shâth*, cioè assimila queste parole ad un caso di "locuzione teopatica"⁴⁷.

In un testo come quello che segue, così viene espresso questo *sim-patetismo*: "La divinità (*ulûhiya*) ricerca (desidera, aspira ad) un essere di cui essa sia il Dio (il *ma'lûb*); la sovranità (*rubûhiya*) ricerca (desidera, aspira ad) un essere di cui sia il signore (il *marbûb*);

se così non fosse, entrambe sarebbero private della realtà tanto virtuale quanto attuale”⁴⁸. Testo eminentemente “patetico”, esso ci ricorda da un lato la Tristezza primordiale dei Nomi divini angosciati nell’attesa degli esseri che li “nomineranno”, cioè quelli il cui essere li manifesterà *in concreto*; dall’altro, il Compatisimento dell’Essere divino che “simpatizza” con la Tristezza dei Nomi che nominano la sua Essenza senza che alcun essere li nominini, e trionfante nella solitudine del suo Sospiro (*nafas*) che attualizza la realtà del “Tu”, il quale è allora il segreto della sua sovranità divina. Di conseguenza, a “te” è confidata la divinità del tuo Signore, e sta a te “renderti capace del tuo Dio”, rispondendo *per* lui. Tale co-ripondenza del signore divino e del suo fedele, tale *passione* reciproca, che attualizza l’un l’altro la *significatio passiva* dei loro Nomi, ci appare tematizzata nel migliore dei modi come una *unio sympathetica*.

Senza alcun dubbio, stiamo sfiorando qui il segreto di una spiritualità le cui espressioni paradossali formulano per noi le relazioni dialogiche che essa vive in proprio, nel mentre che ci invita a meditare e a riprodurre l’esempio di certe prefigurazioni o Figure-archetipi di tale servizio divino, nel quale il fedele d’amore “dà l’essere” al suo signore divino.

Vi sono, fra molti altri, questi versi di Ibn ‘Arabî: “Conoscendolo, io gli do l’essere”⁴⁹. Questo non significa affatto che l’uomo dia esistenza all’Essenza divina, che sta aldilà di ogni denominazione e di ogni conoscenza; ciò che si intende è il “Dio creato dalle credenze (*al-ilâb al-makhlûq fî l-mu’taqadât*)”, cioè il Dio che si presenta in ciascuna anima nella forma di ciò in cui l’anima crede secondo la propria attitudine e la propria conoscenza, sotto il simbolo in cui lo attualizza secondo la legge del suo stesso essere. Il verso vuol dire: Io conosco Dio in proporzione ai Nomi e agli attributi divini che a me e attraverso di me si epifanizzano nella forma degli esseri, perché Dio si epifanizza a ciascuno di noi nella forma di ciò che ama; la forma del tuo amore è la forma stessa della fede che professi⁵⁰. Pertanto, io “creo” il Dio in cui credo e che adoro. Ibn ‘Arabî dirà: “Dio è un segno per colui che comprende l’allusione”⁵¹.

Comunque, tutto ciò non è ancora che un aspetto dell’*unio sympathetica*, che, venendo qui isolato, potrebbe scatenare la perfida gioia del critico razionalista e lo scandalo del teologo orto-

dosso, ma che non rappresenta affatto la totalità dell'esperienza mistica. Parlando infatti del "Dio creato", ci si deve domandare: *chi* è in realtà il soggetto attivo che crea? Certamente corrisponde al vero dire che senza il Divino (*haqq*), causa del nostro essere, e senza di noi, causa della sua Manifestazione, l'ordine delle cose non sarebbe quello che è, e Dio non sarebbe né Dio né Signore. D'altronde, però, se sei *tu*, il vassallo di questo Signore, che detieni il "segreto della sua sovranità" in quanto con te esso si realizza, malgrado il fatto che la tua *azione* sia la sua *passione* in te, la tua passione per lui, il soggetto attivo in realtà non sei tu in una autonomia che sarebbe solo fittizia. In realtà, tu sei il soggetto di un verbo al passivo (sei l'*ego* di un *Cogitor*). Questo vogliono dire i nostri mistici dichiarando che il "segreto della sovranità divina" ha a sua volta, esso stesso, un segreto (*sirr sirr al-rubûbiyya*, il segreto del segreto della sovranità)⁵².

Con questa precisazione, essi prevengono le conseguenze che potrebbe dedurre una critica impregnata di psicologismo o di sociologismo: la divinità come proiezione della coscienza. Il "segreto del segreto" corrisponde qui alla nostra affermazione che, di fronte a tali spiegazioni deduttive, non si tratta di una fabbricazione *a posteriori*, ma di un fatto *a priori* sperimentale, che procede col fatto stesso del nostro essere. La *totalità* di un Nome divino è quel Nome come Signore *insieme* al vassallo o servitore di quel Nome (quello il cui nome *proprio* esprime la servitù di devozione di cui è investito: 'Abd al-Rahmân, 'Abd al-Karîm, ecc.; a rigore, solo lo Spirito supremo, o l'Arcangelo, *'Aql aiwal*, Prima Intelligenza, di cui il profeta è la teofanìa (*mazbar*), ha diritto al nome di 'Abd Allâh, in quanto egli totalizza tutti i Nomi)⁵³.

Il "segreto del segreto" ha un duplice aspetto: il primo è che il servitore del Nome è colui che lo manifesta, per il quale il Nome sussiste nell'universo visibile, colui che è azione del Nome, e ne realizza l'intenzione e la volontà⁵⁴. Questa azione realizza in noi la sua *significatio passiva*; è la *marbûbiyya* del servitore di quel Nome, la sua *ma'lûhiyya*, propriamente la sua *teopatia*; l'uomo scopre che il proprio essere è il compimento di quel *pathos*; vi scopre le vestigia del proprio signore, e in questa stessa conoscenza per "simpatetismo" risiede la sua suprema garanzia. Il che vuol dire che *rabb* e *marbûb* si gradiscono reciprocamente l'uno con l'altro e l'uno all'altro⁵⁵.

Il secondo aspetto è che questa correlazione del signore divino e del suo fedele non ha cominciato ad esistere nel tempo. Se la *ma'lūhiya*, la teofania del fedele, pone l’esistenza del Dio che adora⁵⁶, ciò avviene perché l’Adorato si fa in se stesso Adorante; questo atto non è iniziato con l’esistenza del fedele nel tempo. Dalla preeternità, l’atto si compie nelle essenze virtuali degli esseri. La domanda posta dall’Essere divino alla massa primordiale delle esistenze archetipiche: “Non sono io il vostro Signore? (*a-lastu bi-rabbikum?*)” (Corano VII, 172) è in questo senso un dialogo dell’Essere divino con il suo “se stesso”; è una domanda che egli rivolge, tramite loro, a se stesso, a cui egli risponde tramite loro⁵⁷. Patto di *sym-pathesis* preeterna. Per questo, è impossibile che l’Essere divino si separi (ed è assurdo che noi lo separiamo) dalle forme dell’universo⁵⁸, cioè dagli esseri che adorandolo lo fanno Dio, poiché la loro adorazione, ossia la loro teofania, è la forma della Compassione (*sym-pathesis*) divina che com-patisce con loro. Egli stesso canta le proprie lodi in tutti i suoi esseri che sono le sue teofanie, benché non tutti le percepiscano; molti esseri non percepiscono affatto la preghiera del Silenzioso (*al-Sāmit*), la preghiera dell’eliotropo, ad esempio, perfettamente percepita da Proclo⁵⁹.

Questa *teopatia* dà la propria forma al servizio divino col quale i “Fedeli d’amore” danno l’essere al “Dio patetico” di cui essi sono la passione, alimentando questa passione di tutto il loro essere. La vita del mistico, dunque, tende a realizzare l’*unio sympathetica*, divenendo ciò che dobbiamo tematizzare ancora in termini latini per fissarne e salvaguardarne il tenore: una *devotio sympathetica*. Vedremo più avanti quale sia la sua Immagine primordiale, la sua Figura archetipo. Per ora, Ibn ‘Arabî ci invita a meditarne la prefigurazione per eccellenza nel caso di un Abramo ideale, esaltato dall’anamorfosi mistica al rango di archetipo di tutte le *Ahl al-kitâb*, le Genti del Libro. La designazione di Abramo quale *Khalîl Allâh* – l’amico intimo, l’amato di Dio – conduce il nostro shaykh a tipificare nel suo caso una saggezza che è “estasi d’amore” (*hikmat muhâyyamîya*)⁶⁰. Proprio una simile tipificazione motiva la presenza di Abramo nei libri di *futuwwa*, manuali di “cavalleria spirituale” in uso nel sufismo⁶¹.

Noi conosciamo certamente, in Occidente, filosofi il cui alto senso della filosofia li conduce a dichiarare che anch’essa è un servizio divino. Ibn ‘Arabî e i suoi sarebbero d’accordo, a condizio-

ne che si intendesse con “filosofia” tutt’altra cosa rispetto a quello che i filosofi propriamente detti sono abituati ad intendere *stricto sensu* con questo termine; questa condizione permetterebbe ad Ibn ‘Arabî di respingere insieme il filosofo Avicenna (almeno il filosofo essoterico, non l’Avicenna dei *Racconti visionari*, né quello della “Saggezza orientale”) e il teologo al-Ghazâlî, entrambi persuasi che fosse possibile all’intelletto puro dimostrare l’esistenza di un Essere necessario al di fuori del tempo, dello spazio e della figura; in breve, di fornire la prova di un Dio che non abbia, o non ha ancora, alcuna relazione con colui di cui è il Dio (il *ma’lûh*)⁶². Ora, tutto questo non può soddisfare i nostri teosofi mistici (*al-ilâhîyîn*), i quali trovano il loro Dio non certo costruendo le prove della sua esistenza astratta, ma in ciò che essi provano e subiscono (o “patiscono”) in Dio, cioè nella loro teopatia. Conoscere Dio e i suoi attributi significa esplicitare questa teopatia, verificare sperimentalmente la massima: “colui che conosce se stesso conosce il suo Signore”, poiché in questa teopatia il signore divino in proprio è *per se stesso* e *mediante* se stesso la propria prova per il suo fedele.

L’esplicitazione che nomina questo stato, ci viene suggerita dall’etimologia del soprannome di Abramo (Khalîl Allâh), almeno per come l’analizza la filologia personale di Ibn ‘Arabî, il cui genio è frequentemente indifferente alle contingenze grammaticali. Il nostro shaykh riporta la forma *Khalîl* alla V forma del verbo primitivo (*takhallala*), che denota l’idea di mescolarsi, di unirsi a qualcos’altro. Ora, ciò che si mescola ad una cosa è velata dalla cosa che subisce tale miscela; quest’ultima, posta in una situazione passiva, corrisponde all’Apparente (*zâhir*), mentre l’agente, il soggetto attivo (ciò che si mischia), corrisponde all’occultato, al Nascondo (*bâtin*), il quale è come il nutrimento che alimenta il primo, come l’acqua che si mescola alla lana, ne prende possesso, l’imbibisce interamente. Simbolismo puro, questo, che tuttavia rende imperiose le domande: diciamo che è Dio l’Apparente? Allora è la creatura che è velata in lui. Diciamo che è la creatura l’Apparente? Allora è Dio che è velato e occultato in essa⁶³. A questi livelli si esercita una meditazione che, invece di argomentare razionalmente procedendo dall’effetto alla causa, percepisce nei dati il Datore di questi dati, cioè percepisce il soggetto *attivo* nella sua propria *teopatia*.

Questa meditazione attraversa una triplice fase⁶⁴: 1) provare e meditare questa teopatia (*la nostra ma'lûbiyya*) per percepirla come, attraverso la mediazione della nostra adorazione, che esprime la forma del nostro essere dalla sua virtualità preeterna, Dio stesso si faccia Dio, il Dio stesso che l'adorazione pone come Adorato; 2) percepire che in questa adorazione egli è prova a se stesso, come fatto *a priori* del mio essere, poiché se è Dio, lo è per noi; 3) percepire allora che la conoscenza di noi stessi da parte di noi stessi come “luogo” della teopatia si compie *in lui*: egli vi è Presenza di sé a se stesso, poiché chi lo conosce è l'essere stesso in cui egli si conosce. Pertanto la locuzione teofanica del discepolo di Ibn 'Arabî non sarà *Anâ al-Haqq*, “Io sono Dio” (Hallâj), ma piuttosto sarà *Anâ sirr al-Haqq*, “Io sono il segreto di Dio”⁶⁵, cioè il segreto d'amore che mette la sua divinità al mio servizio, perché il Tesoro nascosto “desidera essere conosciuto”, ed è stato necessario che gli esseri esistessero affinché fosse conosciuto e conoscesse se stesso. Il segreto, dunque, non è altro che il Sospiro emesso dalla sua Tristezza dando così esistenza agli esseri, e, investendoli dell'Immagine primordiale, il Nome che ciascuno di essi porta come la propria nostalgia segreta, lascia a ciascuno il compito di riconoscerlo in questa Immagine, e di permettergli di farsi riconoscere in essa. Non si tratta certo del movimento di un bilanciamento dialettico che oscilla da un termine all'altro. Piuttosto, il movimento descritto dal perimetro di questo Compatimento è come un'ellisse, in cui uno spazio è l'essere di Dio *per me* e *mediante me*, e l'altro è il mio essere *per lui* e *mediante lui*: perimetro che racchiude entrambi, dove egli è per me in proporzione alla mia capacità di lui, dove la mia conoscenza di *lui* è la sua conoscenza di *me*.

Nel perimetro mistico che delimita l'*unio sympathetica* di questo *unus ambo* si compie il servizio divino tipificato dal nome e dall'ospitalità di Abramo. È all'Uomo Perfetto prefigurato da Abramo che si rivolge l'imperativo di questi versi: “*Nutri dunque di Dio la sua Creazione. Il tuo essere è una brezza che si leva, un profumo che esala. Noi gli abbiamo concesso di manifestarsi attraverso di noi, ed egli ci concede di esistere attraverso di sé. Ecco che il ruolo è condiviso fra noi e lui*”⁶⁶. Il profumo che esala è il Soffio del suo Compatimento, che emancipa gli esseri ancora relegati nella propria virtualità conchiusa; è profumo che tutti aspirano, nutrime-

to del loro essere. Ma poiché nel segreto del loro essere essi *sono* anche il Compatimento stesso, quest'ultimo non procede soltanto nel senso che va dal Creatore verso le creature nutritate del suo soffio esistenziatore; esso va ugualmente nella direzione che va dalla *creatura* verso il Creatore (dal *ma'lûh* verso *Al-Lâh*, dall'Adorante verso l'Adorato, dall'Amante verso l'Amato), nel senso secondo cui l'universo creato è la teofania dei suoi Nomi ed attributi, i quali non esisterebbero se la creatura non esistesse⁶⁷. Altre formule riprendono questo pensiero: "Se egli, col suo essere, ci ha dato la vita e l'esistenza, anch'io do a lui vita, conoscendolo nel mio cuore"⁶⁸, il che vuole dire: "Dare vita a Dio nel suo cuore significa farvi esistere per lui una delle tante forme delle credenze"⁶⁹. Formule che suonano all'unisono con i paradossi più clamorosi di Angelus Silesius: "Dio non vive senza di me, io so che senza di me Dio non può vivere nemmeno per un batter d'occhio. Se io divenissi il nulla, lui dovrebbe rendere l'anima"⁷⁰.

Ma, una volta colta la codipendenza, l'*unio sympathetica* del "Dio patetico" e del fedele che lo nutre della sua propria teopatia, si tratta ancora di un paradosso? Nutrire dell'essere divino l'insieme delle creature è nello stesso tempo nutrire questo Dio con e attraverso tutte le determinazioni dell'essere, con e attraverso le sue proprie teofanie⁷¹. Soltanto la simpatia di un amore "com-patito" può essere all'altezza di questo compito mistico, amore il cui significato è dato dal soprannome di Abramo, "l'intimo di Dio", ricondotto etimologicamente da Ibn 'Arabî alla radice che denota l'idea di interpenetrazione⁷². Creatore e creatura (*haqq* e *khalq*), Nomi divini e forme teofaniche degli esseri, apparenze ed apparizioni si mescolano gli uni alle altre, si nutrono reciprocamente, senza che ci si debba tuttavia rappresentare una Incarnazione (*bulûl*), poiché l'"unione simpatetica" differisce per essenza da una "unione ipostatica"; bisogna sempre restare sul piano della visione teofanica⁷³, a cui Jonayd, Jâmî e tanti altri attribuivano questa descrizione simbolica spesso invocata: è come il colore dell'acqua, che prende il colore della brocca che la contiene.

Agli Spirituali spetta il compito di provvedere a questa cena mistica in cui tutti gli esseri si nutrono della sim-patia preeterna del loro essere. Così, allora, il gesto compiuto da Abramo acquista il suo significato esemplare, e il suo soprannome, "l'intimo di Dio", diventa segno e prefigurazione del suo ruolo mistico. Ci ri-

feriamo all'ospitalità offerta ai misteriosi stranieri, episodio che la nostra storia sacra designa come la *filosenia* di Abramo. Il Corano (XI, 72) lo menziona a sua volta in termini il cui giusto docetismo preserva con esattezza, e con coerenza, il carattere teofanico⁷⁴. L'episodio è particolarmente frequentato dall'arte iconografica del Cristianesimo orientale, che ne ha moltiplicato le immagini; il capolavoro di un Andrej Rublëv (XV secolo), fra tanti, ne è l'esempio insigne. Inaspettatamente, l'Immaginazione simbolica di Ibn 'Arabî ci invita a meditarlo e a percepirllo in maniera assolutamente nuova. La sua iconografia mentale gli rappresenta, nella persona di Abramo che provvede al servizio dei tre Angeli⁷⁵ seduti per la cena mistica, il ministero che incombe per eccellenza al fedele d'Amore. Si deve nutrire Dio, o il suo Angelo, delle sue creature, ma si devono anche nutrire queste ultime di Dio.

Nutrirlo del nostro essere significa nutrirlo del *suo* essere che egli ha precisamente investito in noi. Significa “sostanziare” della nostra propria passione quella del “Dio patetico”. Significa, per il suo fedele, “rendersi capace di quel Dio” che per essere l'Amato fu il primo Amante – per essere l'Adorato ha chiamato se stesso all'adorazione adorando le sue creature, facendo affiorare in loro l'Immagine della bellezza primordiale che è, in esse, il segreto della sua sovranità d'amore e, al contempo, la cauzione del segreto stesso. Ma nutrire di Dio le sue creature è reinvestire queste del loro Dio, è dunque far affiorare in loro il proprio stato teofanico; è ciò che può essere definito come il rendersi capaci di percepire la “funzione angelica” degli esseri, di investirli di tale funzione e, forse, risvegliarli a questa dimensione angelica del loro essere. Che questo sia un ministero angelico, è proprio ciò che suggerisce la consociazione di Abramo con l'Arcangelo Michele, quello dei quattro Arcangeli, sostegno del Trono cosmico, che veglia sulla sostanziazione dell'universo dell'essere⁷⁶. La *filosenia* di Abramo, il pasto mistico offerto agli Angeli, diventa qui la più perfetta Immagine della *devotio sympathetica*.

In quanto tale, essa acquista dunque per il mistico il significato di un simbolo plastico, il grado di realizzazione spirituale che egli deve raggiungere per essere un *Khalil*, l'intimo del suo Dio. Qui, allora, noi avremo, per concludere, il compito di esplicitare la nozione, tanto complessa quanto caratteristica, dell'Uomo Perfetto, *Anthropos teleios*, *Insân kâmil*⁷⁷. Dovremo innanzi tutto

premunirci contro le pretese illusorie che procedono da una concezione dell'*universale* che potrebbe anche soddisfare l'intelletto puro, ma che, misurata sui limiti della nostra modalità umana, appare come una sorta di orgoglio spirituale al contempo smisurato e ridicolo⁷⁸. La prima questione da porre è questa: quando il mistico realizza il tipo dell'Uomo Perfetto, tale realizzazione va intesa *ontologicamente*, nel suo stesso essere? Cioè: può egli essere in persona la teofanía perfetta dell'insieme dei Nomi ed Attributi divini? O piuttosto va intesa *noeticamente*, avendo realizzato il significato dei Nomi nella sua coscienza mistica, ossia avendo sperimentato misticamente quale sia il senso della sua unità essenziale con l'Essere divino?⁷⁹ Se, sperimentalmente, la verità della prima concezione è condizionata dalla seconda, questo stesso percorso deve lasciare una via d'uscita alla contraddizione apparente fra due termini, nessuno dei quali può né deve essere abolito. E questi sono da una parte quella totalità che l'Uomo Perfetto tipifica misticamente; dall'altra parte quella singolarità che lega ciascun Nome divino in particolare al fedele che ne è investito e del quale è il Signore.

Lungi dall'essere abolita, la singolarità di questo legame è talmente preziosa che ad essa si riferisce il versetto coranico per eccellenza dell'escatologia individuale: "O anima tranquilla, ritorna al Tuo signore, piacente e piaciuta" (LXXXIX, 27). Gradimento reciproco, di cui abbiamo già saggiato il senso, per cui il Signore a cui si ingiunge all'anima di tornare è il Signore *suo* proprio, quello di cui essa porta il Nome e che essa invoca⁸⁰, avendolo distinto nell'insieme, poiché essa si riconosce nell'Immagine di lui che essa porta, così come egli stesso in lei si conosce. Come risulta dai nostri testi, non le viene dato l'ordine di tornare a Dio in generale, ad *Al-Lâh* che è il Tutto, ma al suo proprio Signore, in lei manifestato, quello a cui ha risposto: *Labbayka, eccomi!*⁸¹ "Entra nel mio paradiso" (Corano LXXXIX, 30), questo paradiso che altro non è che Te, cioè la forma divina nascosta nel tuo essere, l'Immagine primordiale segreta nella quale egli si conosce in te e attraverso di te, quella che dovrà contemplare per capire che "colui che conosce se stesso, conosce il suo Signore". Per lo gnostico che raggiunge in tale "se stesso" la coalescenza del Creatore e della creatura, ciò è motivo di una suprema allegria, ignorata, più che dal credente puro e semplice, dal teologo e dal filosofo⁸². Il teo-

logo e il filosofo, infatti, non sanno far altro che meditare la creatura come contingente, opponendola all’Essere Necessario con una scienza assolutamente inferiore di Dio, poiché l’anima non vi si conosce che come *creatura e null’altro*, conoscenza puramente negativa che non comporta la pace del cuore. L’autentica saggezza mistica (*ma’rifa*) è, per l’anima, conoscere *se stessa* come una *teofania*, una forma propria nella quale si epifanizzano gli Attributi divini che le sarebbero inconoscibili, se non fosse in se stessa che li scopre e li percepisce⁸³. “Entrando nel mio paradiso, tu sei entrato in te stesso (nella tua ‘anima’, *nafs*), e ora ti conosci secondo un’altra conoscenza, diversa da quella che avevi quando conoscevi il *tu Signore* con la conoscenza che avevi di te stesso”, perché ormai tu Lo conosci, ed è tramite Lui che tu conosci te stesso⁸⁴.

Allora, non può più esservi contraddizione tra la tua fedeltà verso il tuo proprio Signore e la vocazione del mistico che tende all’archetipo dell’Uomo Perfetto; o piuttosto, la contraddizione non appare se non sul piano delle evidenze e delle opposizioni razionali. Il comandamento divino è di “tornare al *tu Signore*” (non ad *Al-Lâh* in generale); è attraverso e nel *tu Signore*, che tu puoi raggiungere il Signore dei Signori, che si mostra in ciascun Signore; è come dire che, con la tua fedeltà a quel Signore assolutamente proprio, nel suo Nome divino che tu servi in proprio, ti diviene presente la totalità dei Nomi, perché l’esperienza spirituale non giunge a questa totalità così come si raccolgono i pezzi di una collezione, o i concetti di un sistema filosofico. La fedeltà del mistico verso il *suo* proprio Signore lo emancipa dal dilemma: monismo o pluralismo. Il Nome divino a cui e per cui egli risponde adempie dunque la “funzione dell’Angelo” a cui alludevamo all’inizio (*supra*, n. 10), che preserva dal peccato di idolatria metafisica.

In effetti, che il mistico possa raggiungere il Signore dei Signori *attraverso* e *nel* suo Signore, significa infine che tale “katechismo” è la salvaguardia contro qualsiasi idolatria metafisica, cioè contro quella infermità spirituale a due facce che consiste nell’amare un oggetto privo di aldi là, o nel disconoscere l’aldi là separandolo dall’oggetto d’amore – unico oggetto in cui esso si annuncia. I due aspetti procedono da una medesima causa: in un caso come nell’altro, si tratta di rendersi incapaci della simpatia che

dà agli esseri e alle forme la loro dimensione nell'aldilà. Può esservi in ciò una volontà di potenza, dogmatica o altro ancora, che pretende di immobilizzarli là dove noi stessi siamo immobili – forse per un'angoscia segreta di fronte alle infinite successioni dei perpetui aldilà ai quali si dovrebbe accondiscendere, se si ammettesse che il Signore rivelato non può mai essere altro che l'Angelo del *Theos agnóstos*, e che essergli fedele significa precisamente lasciarsi guidare da lui verso gli aldilà che egli annuncia. Potrebbe anche trattarsi di ascetismo, o di puritanesimo, che, isolando dallo spirituale il sensibile o l'*immaginale*, spoglia gli esseri della loro *aura*. Tutta la dialettica d'amore di un Ibn 'Arabî, di un Rûzbehân, di un Jalâloddîn Rûmî, investendo l'essere amato di quest'*aura*, di questa dimensione nell'aldilà, è preservata da un'idolatria di cui l'ascetismo dei suoi critici è invece pronto ad accusarla, in quanto esso è cieco proprio a quella dimensione dell'aldilà. Vi è qui il paradosso più fecondo della religione dei Fedeli d'amore, che in ciascun Amato riconosce l'unico Amato, in ciascun Nome divino la totalità dei Nomi, poiché fra i Nomi divini vi è *unio sympathetica*.

La vita in *simpaticia* con gli esseri, capace di dare al loro essere, alla loro bellezza, alle forme della loro credenza la loro dimensione nell'aldilà, è funzione di quella *teofanía* che fa dello Spirituale un essere di Compassione (un *Rahmân*), e che realizza tramite lui un Compatimento divino (*Nafas Rahmâni*), il che vuol dire: compassione d'amore creatore, poiché essa è simultaneamente passione e azione. Sotto quale Immagine si presenta e in quale contemplare al contempo il tipo e l'oggetto di questa *devotio sympathetica*? Quale modo d'essere questa contemplazione invita a realizzare? Questo sarà il tema della seconda parte della nostra ricerca. Per ora, possiamo introdurlo dicendo quanto segue: nel cuore del suo grande poema *sofianico*, cioè di quel *Dîwân*, che è totalmente e segretamente dominato dalla Figura che, durante un soggiorno memorabile alla Mecca, apparve ad Ibn 'Arabî come Figura della Saggezza o Sophia divina – è nel cuore di quel *Dîwân* che esplode la professione di fede di un fedele d'amore, capace di assumere tutti gli aldilà che si aprono al di là di ogni forma, perché il suo amore li trasmuta nella fiamma di un “Fuoco che non consuma e non si consuma, poiché la fiamma s'alimenta alla sua nostalgia e alla sua ricerca, indistruttibili al fuoco come la salamandra”:

1.3. Dell'“unio mystica” come “unio sympathetica”

O meraviglia! Un giardino tra le fiamme...
Il mio cuore accoglie ogni forma:
è prato ove bruca la gazzella,
monastero ove il monaco prega.
Per ogni idolo è tempio, per il pellegrino è la Ka'ba,
è la tavola della Torah, è il libro del Corano.
Io professo la religione dell'amore:
qualunque sia il luogo verso cui volge la sua carovana,
amore è la mia religione, la mia unica fede⁸⁵.

Capitolo II

Sofiologia e “*devotio sympathetica*”

1. Il poema sofianico di un “Fedele d’amore”

Nel prologo del *Dīwān* che intitolò *L’interprete degli ardenti desideri*¹, Ibn ‘Arabī riporta così le circostanze della sua composizione:

Nell’anno 598 (= 1201), durante il mio soggiorno alla Mecca, frequentavo una società di persone eminenti, uomini e donne, che formavano una élite delle più colte e virtuose. Quale che fosse la loro distinzione, io non vidi fra loro nessuno che eguagliasse la saggezza del dotto maestro Zāhir ibn Rostam, originario di Isfahan ma residente alla Mecca, e quella di sua sorella, l’anziana, venerabile erudita del Hijaz, il cui nome era Fakhr al-Nisa’ (la “Gloria delle donne”) bint Rostam.

In queste righe, Ibn ‘Arabī si sofferma volentieri su piacevoli ricordi, menzionando, fra l’altro, i libri che studiò sotto la direzione dello shaykh in compagnia della sorella di questi. Ma tutto ciò è solo un prepararsi ad introdurre il motivo che è all’origine delle poesie raccolte nel *Dīwān*.

Nella società raffinata che frequentava la dimora della nobile famiglia persiana stabilita alla Mecca, si staglia una figura di pura luce. Il passo è di quelli che non si riassumono.

Ora, questo shaykh aveva una figlia, un’adolescente sagace che incatenava gli sguardi di chiunque la guardasse, la cui sola presenza costituiva l’ornamento delle riunioni, e suscitava meraviglia fino allo stupeore in chiunque la contemplasse. Il suo nome era Nezām (*Harmonia*), e il soprannome “Occhio del Sole e della Bellezza” (*‘Ayn al-Shams wa’l-Bahā’*). Savia e pia, già piena dell’esperienza della vita spirituale e

mistica, ella personificava la veneranda antichità dell’intera Terra Santa e la gioventù ingenua della grande città fedele al Profeta². La magia del suo sguardo, la grazia della sua conversazione erano così incantevoli che, se le accadeva di essere prolissa, la sua parola scorreva come acqua che sgorgasse dalla fonte; concisa, era un prodigo d’eloquenza; quando dissertava, sapeva essere chiara e trasparente [...]. Se non fosse per le anime meschine, pronte allo scandalo e inclini alla maledicenza, io qui darei commento delle bellezze che Dio le aveva elargito non solo nel corpo ma nell’anima, che era un giardino di generosità [...].

Nei tempi in cui la frequentavo, osservavo con cura i nobili doni che ornavano la sua persona, oltre a quelli che le venivano dalla società di sua zia e di suo padre. Allora, io decisi che l’avrei presa come fonte d’ispirazione dei poemi che questo libro contiene: sono poemi d’amore, composti di frasi eleganti e dolcissime, benché io non sia riuscito ad esprimere nemmeno una parte dell’emozione che provava l’anima mia e che la frequentazione di questa fanciulla suscitava, né del generoso amore che io sentivo, né del ricordo che la sua costante amicizia ha lasciato nella mia memoria, né quello che erano la grazia del suo spirito e il pudore del suo ritegno; poiché è lei l’oggetto della mia Ricerca e la mia speranza, la Vergine Purissima (*al-Adbrâ’ al-batûl*). Tuttavia, sono almeno riuscito a mettere in versi qualche pensiero che veniva dalla mia nostalgia, come oggetto prezioso che qui offro in dono³. Ho lasciato che il mio animo si esprimesse chiaramente, per sussurrare quale profondo legame mi stringesse, quale profondo sentimento mi tormentasse in quei tempi ora passati, e quale rammarico avverta ancora al ricordo di quella nobile società e di quella fanciulla.

Ma ecco adesso le istruzioni decisive che svelano il tenore del poema, le intenzioni alle quali il lettore è invitato a conformare la sua lettura.

Quale che sia il nome che io menziona in quest’opera⁴, è a lei che alludo. Se rivolgo la mia elegia ad una dimora, è la sua dimora quella a cui penso. Ma c’è di più. Nei versi che ho composto per questo libro, io faccio continua allusione alle ispirazioni divine (*wâridât ilâhîya*), alle visite spirituali (*tanazzulât rûhânyâ*), alle corrispondenze (del nostro mondo) col mondo delle Intelligenze angeliche; così mi sono attenuto alla mia abitudine di pensare per simboli; questo, perché le cose del mondo invisibile hanno per me più attrazione di quelle della vita presente, e perché questa fanciulla conosceva perfettamente ciò a cui facevo allusione [ossia il senso esoterico dei versi].

Donde il solenne monito:

Che Dio preservi il lettore di questo *Dîwân* da qualsiasi tentazione che lo spinga a supporre cose indegne delle anime che rifuggono tali bassezze, indegne degli alti disegni legati soltanto alle cose celesti. Amen! – per la potenza di Colui che è l'unico Signore.

Forse queste parole erano troppo ottimiste, poiché le maledizioni diffuse da certi dottori moralisti della città di Aleppo gli vennero in seguito riferite da due dei suoi più intimi discepoli. Lo si accusava di dissimulare un amore sensuale al semplice scopo di salvaguardare una reputazione di austerità e devozione. Ibn 'Arabî fu così indotto a scrivere un lungo commento al suo *Dîwân*, per mostrare che la proliferazione delle immagini amorose dei poemi, così come la figura femminile centrale e dominante, erano di fatto allusioni, egli dice, "ai misteri spirituali, alle illuminazioni divine, alle intuizioni trascendenti della teosofia mistica, ai risvegli provocati nei cuori dai moniti religiosi"⁵.

Per comprenderlo, e astenersi dal metterne in dubbio la buona fede con una vana ipercritica, ci si deve rifare, qui, a quello che si può definire il modo d'appercezione teofanica, caratteristico della coscienza dei Fedeli d'amore; senza questa chiave, sarebbe perfettamente inutile cercare di penetrare il segreto della loro visione. Non si può far altro che restare stupiti, allorché ci si domanda, come si fa a proposito della figura di Beatrice in Dante: è una figura concreta, reale, o piuttosto un'allegoria? Se un Nome divino, infatti, non può essere conosciuto che nella forma concreta che ne è la teofanìa, allo stesso modo ogni Figura divina archetipica non può essere contemplata al di fuori di una Figura concreta – sensibile o *immaginale* – che la rende visibile esteriormente o mentalmente. Quando Ibn 'Arabî rende esplicita l'allusione alla fanciulla Nezâm in quanto allusione, secondo i suoi termini, ad "una Sapienza (*Sophia*) sublime e divina, essenziale e sacrosanta, che si manifesta *visibilmente* all'autore di queste poesie, con una dolcezza tale da ingenerare in lui gioia e allegria, emozione e rapimento"⁶, noi siamo testimoni della trasfigurazione di un essere che l'Immaginazione percepisce direttamente alla stessa altitudine di un simbolo, ponendolo sotto una luce teofanica, cioè una luce che ne rivela la dimensione nell'aldilà. Fin dalle origini, e a colpo d'oc-

chio, la figura della fanciulla è stata percepita dall’Immaginazione attiva sul piano visionario, dove essa si manifesta come una Figura di apparizione (*sûra mithâliya*) della *Sophia aeterna*. Come tale, infatti, si mostra il suo intervento nel prologo del poema⁷.

Meditando l’evento centrale di questo prologo, si resta colpiti innanzi tutto dalla “composizione del luogo”: è notte, l’autore compie le circumambulazioni rituali intorno al Tempio della Ka’ba. Egli stesso rivelerà in seguito l’importanza dell’indizio: l’evento, situato così in una Notte memorabile, denuncia la sua natura propriamente visionaria⁸. Alcuni versi vengono in ispirazione al poeta, al ritmo del suo passo. Subito, una Presenza fino ad allora invisibile si svela, e in essa il racconto ci permette di riconoscere una figura concreta trasfigurata da un’*aura* celeste; essa parla con l’autorità di una iniziatrice divina, il cui severo ammonimento racchiude tutto il segreto della religione sofianica d’amore. I versi suscitati da questo ammonimento sono così enigmatici che, per comprenderli, dovremo simultaneamente imparare dal poeta il segreto di un linguaggio simile al “linguaggio conchiuso” dei nostri trovatori. In questo modo, acquisiremo il mezzo per decifrare l’insieme della poesia come una celebrazione degli incontri con la *Sophia* mistica, come una sua autobiografia interiore, scandita al ritmo delle sue angosce e delle sue allegrie.

Una notte – racconta il poeta – mi apprestavo a compiere le circumambulazioni rituali intorno al Tempio della Ka’ba. Il mio spirito provava una pace profonda; una dolce emozione di cui avevo perfettamente coscienza si era impadronita di me. Uscii dalla zona lastricata, perché la folla premeva in maniera eccessiva, e continuai il mio giro sulla sabbia. All’improvviso mi vennero in mente alcuni versi; li recitai a voce alta, tanto da essere udito non solo da me stesso, ma anche da quelli che mi seguivano, posto che vi fosse qualcuno.

Oh, sapere se conoscono di quale cuore *esse* han preso possesso!
Come vorrebbe sapere il mio cuore quali sentieri montuosi *es-
se* hanno intrapreso!

Credi che siano sane e salve, o pensi invece che siano morte?
I fedeli d’amore restano perplessi nell’amore, esposti ad ogni
sorta di pericoli.

Appena finii di recitare questi versi, avvertii sulle spalle il contatto di una mano più dolce della seta. Mi voltai, e mi ritrovai in presenza di

una fanciulla, simile ad una delle principesse dei Greci⁹. Mai avevo visto una donna dal volto più bello, dalla parola più soave, dal cuore più tenero, dalle idee più spirituali, dalle allusioni simboliche più sottili [...]. Ella sorpassava tutti i geni del suo tempo in finezza di spirito e in cultura, in beltà e in sapere.

Riusciamo a malapena a riconoscere il profilo nella penombra, e tuttavia non possiamo confonderci: nella Presenza amata, improvvisamente dischiusa alla sua visione in quella Notte memorabile, il poeta percepisce simultaneamente la Figura trascendente, visibile a lui soltanto, una Figura annunciata dalla sua bellezza sensibile. È sufficiente un tratto delicato: la fanciulla *persiana* è salutata come una principessa *greca*. Ora, la sofiolegia che si dipana dal testo delle poesie e dai loro commenti offre un aspetto notevole: colei che il poeta investe di una funzione angelica, poiché è per lui la manifestazione visibile della *Sophia aeterna*, possiede in quanto tale l'essere di una teofania. A questo titolo, essa è assimilata al caso del Cristo, così come Ibn 'Arabî lo coglie insieme a tutti gli Spirituali dell'Islam, cioè secondo l'idea di una cristologia docetista, più esattamente l'idea di una "cristologia d'angelo" propria di un antichissimo Cristianesimo. Essendo la fanciulla la tipificazione (*tamthîl*) di un Angelo in forma umana, vi è in ciò una ragione sufficiente perché Ibn 'Arabî la proclami "della razza di Cristo", qualificandola di una "Sapienza cristica" (*hikma 'isawîya*), concludendo che ella debba appartenere al mondo di Rûm, cioè alla cristianità greca di Bisanzio. Certamente, tali associazioni mentali preannunciano lontane conseguenze per la sofiolegia del nostro autore. Il punto iniziale che a noi interessa qui, però, è che la Figura d'apparizione sia identificata come Sapienza o *Sophia* divina, dotata dell'autorità di colei che va ad istruire il suo fedele.

Per cogliere il suo insegnamento, dobbiamo decifrare un poco, con l'aiuto del poeta stesso, il senso dei quattro versi che gli vennero ispirati al ritmo delle sue peregrinazioni notturne, stilati, come tutte le poesie dell'"interprete degli ardenti desideri", nel "linguaggio conchiuso" a lui peculiare. A chi si riferisce il pronomine plurale non esplicitato "esse"? Sappiamo dal suo stesso commento che egli allude qui alle "Contemplate supreme" (*al-mâd-zir al-âlâ*). Traducendo semplicemente con "idee divine", corria-

mo il rischio di immobilizzarci su un piano filosofico concettuale. I contesti ci inducono invece a vedervi quelle Figure designate come Sapienze (*hikam*)¹⁰, individuazioni della Sapienza eterna (*Hik-ma*), impartita rispettivamente a ciascuno dei ventisette profeti rappresentati tipologicamente nel libro dei *Fusûs*, – *Sapienze* per le quali, nella preeternità, gli Spiriti cherubinici sono stati rapiti da un amore estatico¹¹, che nel tempo ha preso possesso del cuore dei mistici.

Il senso delle questioni poste dal poeta si chiarisce allorché ricordiamo ciò che ci ha insegnato a proposito del “segreto della sovranità divina” (*sîrr al-rubûbîya*), il segreto che *tu* sei, cioè la *teopatia* del suo fedele o “vassallo”, poiché essa instaura il Dio della sua fede e del suo amore, quel Dio che egli nutre della sostanza del suo essere, sull’esempio di Abramo che offre ospitalità e nutrimento ai misteriosi stranieri¹², – e perché egli offre, nel suo essere e attraverso il suo essere, sussistenza al Nome divino di cui è investito dalla preeternità e che è il suo proprio Signore. Tutto ciò, nei momenti privilegiati della sua vita spirituale, il mistico lo sa e lo prova senza avvertire il bisogno di altra garanzia che la *passione sympathetica* che questa Presenza gli dà, o piuttosto che questa Presenza è, perché l’amore non pone certo domande. Vengono poi i momenti della fatica o del ristagno, in cui l’intelletto razionante, e le distinzioni che esso introduce esigendone le prove, insinua fra il Signore d’amore e il suo fedele il dubbio che sembra spezzare il loro legame. Il fedele non ha più la forza di nutrire del suo essere il suo Signore; perde coscienza del loro segreto, che costituisce la loro *unio sympathetica*. Allora egli interroga, così come fa la ragione critica quando si informa del suo oggetto: se le “Contemplate supreme” procedono dalla sua stessa essenza, possono queste sapere quale cuore vanno ad investire? Cioè: il Signore divino che io nutro del mio essere ha conoscenza di me? Non sarà qualcosa di simile alle stazioni mistiche (*Maqâmât*), che esistono solo per colui che vi sosta (*muqîm*)? E dal momento che le visite spirituali sono finite, nell’ipotesi migliore forse esse hanno preso qualche sentiero di montagna che le porta al cuore intimo di altri mistici; nell’ipotesi peggiore, non potrebbero essere morte, senza mai più poter tornare al non-essere?

Questa dolcissima malinconia viene bruscamente interrotta dall’ammirazione della Sophia mistica, la quale emerge da quel-

la stessa Notte da cui traggono nutrimento simili sogni senza via d'uscita:

Come puoi tu dire, mio signore (*sayyidî*)¹³, domanda la fanciulla, “Oh, sapere se conoscono di quale cuore *esse* han preso possesso”? – Tu, il grande mistico del tuo tempo, mi stupisce che tu possa dire una cosa del genere [...]. Ogni cosa di cui si ha possesso (*mamlûk*) non è forse anche cosa di cui si ha conoscenza (*ma'rûf*)?¹⁴ Si può parlare di padronanza (*mulk*) senza che vi sia stata Conoscenza (*ma'rifa*)? [...] Tu hai detto poi: “Come vorrebbe sapere il mio cuore quali sentieri montuosi *esse* hanno intrapreso!” – Mio signore, i sentieri che si nascondono fra il cuore e la tenue membrana che avvolge il cuore è qualcosa la cui conoscenza è interdetta al cuore. Come può uno come te desiderare qualcosa che non può raggiungere? Come può dire una cosa simile? E che hai domandato poi: “Credi che siano sane e salve, o pensi invece che siano morte?” – Ma *esse* sono sane e salve. Piuttosto, è a proposito di te che dovresti domandare: sei, tu, sano e salvo, o sei invece morto, mio signore?

Rovesciando senza alcun riguardo la domanda, “Sophia” richiama il suo fedele alla verità del suo stato mistico. Egli ha ceduto per un momento ai dubbi del filosofo: ha posto domande alle quali egli non può trovare, in risposta, prove razionali come quelle pertinenti agli oggetti esteriori. Per un momento, egli ha dimenticato che, per il mistico, la realtà delle teofanie, statuto esistenziale delle “Contemplate supreme”, non dipende dalla fedeltà alle leggi della Logica, ma dalla fedeltà alla servitù d’amore. Non è di loro che si deve domandare se sono morte, ma di te bisogna sapere se sei morto o sei ancora vivo, se sei ancora in grado di “rispondere per” loro e permettere loro di investire il tuo essere. Ecco tutta la differenza: quello che il filosofo chiama dubbio, impossibilità di dimostrare, dal fedele d’amore è chiamato assenza e prova. Può infatti accadere che l’Amato mistico preferisca l’assenza e la separazione, mentre il suo fedele desidera l’unione; questi dovrebbe dunque smettere di amare ciò che l’Amato ama? Ecco allora in preda alla perplessità, incastrato nel pericolo di due contraddizioni.

È questo il punto decisivo sul quale “Sophia” porta a compimento l’iniziazione del suo fedele con un rigore al contempo severo e appassionato.

Che cosa hai detto ancora? “I fedeli d’amore restano perplessi nell’amore, esposti ad ogni sorta di pericoli”? – e qui ella lanciò un’esclamazione, e poi disse: come può restare al fedele d’amore un sovrappiù di perplessità, quando l’adorazione d’amore ha come condizione propria di investire in totalità? Essa assopisce i sensi, rapisce le intelligenze, abolisce il pensiero, e getta il suo fedele nel flusso di coloro che spariscono. Allora, dov’è la perplessità nella quale restare? *Chi*, dunque, sussiste ancora qui, che possa restare perplesso?... Che uno come te si permetta di dire cose simili, ebbene, questo è indegno di te¹⁵.

L’ammontimento, chiuso con questo severo rimprovero, enumera tutto l’essenziale a proposito della religione dei Fedeli d’amore. Non meno essenziale è il fatto che, con la funzione di cui è investita colei che ne enuncia l’esigenza in quella Notte dello Spirito, all’ombra del Tempio della Ka’ba, la religione d’amore mistico sia posta in connessione con una sofiologia, cioè con l’idea sofianica.

Dal prologo drammatico collocato in apertura del suo *Dîwân* dall’“interprete degli ardenti desideri”, possiamo rilevare due indizi che ci serviranno da guida per condurre a termine la nostra presente ricerca.

Rileviamo *in primo luogo* l’attitudine visionaria di un fedele d’amore come Ibn ‘Arabî, che investe la forma concreta dell’essere amato di una “funzione angelica”, e, nell’intimo delle sue meditazioni, percepisce questa forma sul piano delle visioni teofaniche. Come è possibile questa percezione, sulla cui unità e immediatezza torneremo ad insistere? Per rispondere a questa domanda, bisogna seguire la progressione della dialettica d’amore esposta da Ibn ‘Arabî nel corso di un intero capitolo della sua opera capitale (il libro delle *Futûhât*); essa sarà rivolta ad assicurare ed esperire la *simpatia* dell’invisibile e del visibile, dello spirituale e del sensibile, simpatia che Jalâloddîn Rûmî designerà col termine persiano di *ham-damî* (lett. σύμπτωσις, *conflatio*), poiché solo questa “co-spirazione” rende possibile la visione spirituale del sensibile, la visione sensibile dello spirituale, che è poi visione dell’invisibile in una forma concreta, così come la percepisce non già una delle facoltà sensibili, bensì l’Immaginazione attiva, organo della percezione teofanica.

In *secondo luogo*, questo prologo ci rivela un’esperienza psico-spirituale fondamentale per la vita interiore del nostro shaykh.

L'incontro della Sophia mistica ci annuncia fin d'ora il termine verso il quale ci conduce la dialettica d'amore: l'idea dell'essere femminile (di cui Sophia è l'archetipo) in quanto teofanìa per eccellenza, percepibile solo e soltanto nella simpatia del celeste e del terrestre (quella stessa simpatia che la preghiera dell'eliotropo già annunciava a Proclo). La congiunzione di Bellezza e Compatisimo è il segreto della Creazione – poiché se la “simpatia” divina è creatrice, lo è perché l'Essere divino desidera rivelare la sua Bellezza, e se la Bellezza è redentrice, lo è perché manifesta quel Compatisimo creatore. È dunque l'essere che è investito dalla natura della funzione teofanica della Bellezza, che presenterà l'Immagine più perfetta della Divinità. Da questa intuizione scaturisce l'idea del *Femminile-creatore*, non solo come oggetto ma come Immagine esemplare della *devotio sympathetica* del fedele d'amore. La congiunzione dello spirituale e del sensibile realizzata in questa Immagine condurrà a mirabili paradossi, da cui la figura di Maryam emergerà quale prototipo del mistico, fissando i tratti della “Sophia cristica” che si dissimula ancora sotto i simboli dell’“interprete degli ardenti desideri”, – poiché è lei, di fatto, che detiene il *sirr al-rubûbîya*, quel segreto della divinità che abbiamo precedentemente analizzato¹⁶.

2. La dialettica d'amore

Fra i maestri del sufismo, Ibn 'Arabî (insieme a Rûzbehân di Shiraz) è quello che ha spinto più in là l'analisi dei fenomeni dell'amore, mettendovi in opera una dialettica assai personale, eminentemente adatta a svelarci quale sia il vigore della devozione professata dai “Fedeli d'amore”. Da quanto abbiamo delineato finora, sorge la domanda: Che cos'è dunque amare Dio? Come è possibile amarlo? Sono, queste, espressioni che il linguaggio religioso adotta abitualmente come se si trattasse di evidenze ovvie e scontate. La questione, al contrario, non è così semplice. Ibn 'Arabî ci permette di progredire con una duplice constatazione:

In Dio attesto – egli scrive – che, se dovessimo fermarci ai soli argomenti razionali della filosofia, i quali, se pure ci fanno conoscere Dio, lo fanno in una maniera negativa, sicuramente non vi sarebbe mai

alcuna creatura capace di provare amore per Dio [...]. La religione positiva ci insegna che è vero questo e quello: vi sono attributi le cui apparenze essoteriche risultano assurde alla ragione filosofica, e tuttavia proprio a causa di quegli attributi positivi noi lo amiamo.

Soltanto dopo aver affermato ciò, spetta alla religione di dirci: nulla somiglia a Lui¹⁷. Ma d'altra parte, Dio non può esserci noto che in ciò che esperiamo di lui, di modo che

noi possiamo tipificarlo e prenderlo come oggetto della nostra contemplazione, tanto nell'intimità del cuore quanto davanti agli occhi e nella nostra immaginazione, come se noi lo vedessimo; o meglio, in modo da vederlo realmente [...]. Egli è colui che in ciascun essere amato si manifesta allo sguardo di ogni amante [...] così che nient'altro che lui è adorato, poiché è impossibile adorare un essere senza rappresentarsi in esso la divinità [...]. Così succede nell'amore: in realtà, un essere non ama altri che il suo creatore¹⁸.

La vita stessa di Ibn 'Arabî, per ognuno di questi punti, è una miniera di esperienze personali¹⁹.

Ma se l'unico Amato non è mai visibile se non in una Forma che ne è l'epifania (*mazhar*), se è unico *ogni volta* per ciascun unico, quella stessa Forma certamente lo mostra, ma, anche, lo nasconde, poiché egli è pur sempre alldilà. Come allora egli vi si mostra, se è vero che essa lo nasconde e che, tuttavia, privato di essa, non potrebbe mostrarsi? Qual è il rapporto fra l'Amato reale e la forma concreta che lo rende visibile? Fra i due, deve esservi di necessità una *co-spirazione* (in persiano, *ham-damî*), una sim-patia. E allora, quale specie d'amore si rivolge in realtà a questa forma che lo manifesta? Quando questo amore è vero, e quando si inganna nell'innamorarsi? Infine, *chi* è l'Amato reale, ma anche *chi* è l'Amante in realtà?

L'intera opera di Ibn 'Arabî risponde sperimentalmente a queste domande. Facciamoci guidare, per rendere esplicito il loro contenuto, da ciò su cui fin qui abbiamo meditato, e che può essere ricapitolato come segue. Quello che chiamiamo "amore divino" (*hibb ilâhî*) ha un duplice aspetto: sotto un *aspetto*, è il Desiderio (*shawq*) di Dio per la sua creatura, il Sospiro appassionato (*hanîn*) della divinità nella sua Essenza (il "Tesoro nascosto"), che

aspira a manifestarsi negli esseri, al fine di essere rivelato per loro e attraverso di loro; – sotto l’altro aspetto, è il Desiderio della creatura per Dio, di fatto il Sospiro di Dio stesso epifanizzato negli esseri, che aspira a tornare in se stesso. In realtà, l’essere che sospira di nostalgia (*al-mushtâq*) è *nello stesso tempo l’essere verso cui la sua nostalgia sospira* (*al-mushtâq ilayhi*), benché nella sua determinazione concreta (*ta’ayyun*) sia altro da lui. Non si tratta di due esseri differenti ed eterogenei, ma di un essere che incontra se stesso (al contempo *uno* e *due*, una bi-unità, che si tende sempre a dimenticare). Lo stesso ardente Desiderio è causa della Manifestazione (*zuhûr*) e del Ritorno (*‘awda*). Se il Desiderio di Dio è più intenso, Dio prova questo Desiderio sotto i due aspetti, mentre l’essere-una-creatura significa provarlo sotto il secondo aspetto. Dio stesso, infatti, determinato nella forma del fedele, sospira verso se stesso, poiché egli è la Fonte e l’Origine che aspira a quella Forma determinata, alla sua propria antropomorfosi. Così l’Amore esiste eternamente in quanto scambio, permutazione tra Dio e la creatura: ardente Desiderio, nostalgia *compatita* ed incontro esistono eternamente e delimitano il cerchio dell’essere. Ciascuno di noi lo comprende secondo il suo proprio grado dell’essere e la sua attitudine spirituale. Di tale incontro, qualcuno, come Ibn ‘Arabî, ha goduto visualmente per un tempo prolungato. Per tutti coloro che l’hanno goduto e compreso, esso è un’aspirazione alla visione della Bellezza divina che si leva ad ogni istante sotto una nuova forma (i “giorni divini” di cui parla l’“interprete degli ardenti desideri”), è il desiderio infinito al quale allude Abû Yazîd Bastâmî: “Ho bevuto la bevanda d’amore coppa dopo coppa. Bevanda che non si estingue, e che non estingue la mia sete”²⁰.

La relazione immanente all’amore divino è esemplificata dalla relazione di ciascun essere umano col suo proprio Signore, così come l’abbiamo analizzata in precedenza. A partire da lì, noi possiamo progredire, seguendo gli sviluppi di Ibn ‘Arabî e le domande che egli pone a se stesso, verso il nostro scopo, cioè mettere in luce come l’*unio mystica*, essendo di per sé *unio sympathetica* (cioè condivisione di una com-passione che rende solidali l’essere del signore e l’essere del suo servo d’amore, formando l’unità che una *passione* essenziale duplica in due termini che aspirano l’uno all’altro, la bi-polarità del creatore e della creatura), e come la *fedeltà* d’amore che alimenta e garantisce la “sovranità” mante-

nendo coesi i due termini ad essa essenziali, ci appaia come una *devotio sympathetica*. Che cosa ci svela la dialettica d'amore, ispiratrice di ciò che così andiamo tematizzando? E quale sarà il modo d'essere che realizza ed esemplifica tale “devozione”?

Poiché sotto ogni aspetto l'amore, il cui motore è la Bellezza, ha per oggetto, che ne abbia coscienza o meno, unicamente Dio; poiché “Dio è bello e ama la bellezza”²¹, e rivelandosi a se stesso ha prodotto il mondo come uno specchio nel quale contempla la propria Immagine, la propria bellezza; poiché, infine, è scritto “Dio vi amerà” (Corano III, 31), e lo farà perché in realtà in voi ama se stesso²², sembrerebbe che ogni amore comporti *eo ipso* il qualificativo di “divino”. Virtualmente, non v'è dubbio che sia così; ma sostenerne l'attualità effettiva, sarebbe come supporre un'umanità ideale composta unicamente di “fedeli d'amore”, cioè di sufi.

Conviene distinguere con Ibn 'Arabî tre specie d'amore, corrispondenti a tre modi d'essere: *a*) vi è un *amore divino* (*hibb ilâhi*), che da un lato è amore del Creatore per la creatura in cui egli si crea, cioè che suscita la forma in cui egli si rivela, e dall'altro l'amore di questa creatura per il suo Creatore, che altro non è se non il desiderio del *Dio rivelato* nella creatura, che aspira a tornare a se stesso dopo aver aspirato, come Dio nascosto, ad essere conosciuto nella creatura, eterno dialogo della sizigie divino-umano; *b*) vi è un *amore spirituale* (*hibb rûhâni*), la cui sede è nella creatura sempre alla ricerca di quell'essere di cui essa scopre in sé l'Immagine, o di cui si scopre essere l'Immagine; è l'amore che, nella creatura, non ha altra preoccupazione, scopo e volontà che soddisfare l'Amato, essere ciò che l'Amato vuol fare *del e attraverso* il suo fedele; *c*) vi è infine l'*amore naturale* (*hibb tabî'i*), volto al possesso e alla ricerca di qualcosa che soddisfi i propri desideri, senza darsi pena del gradimento dell'Amato. “Proprio questo – dice Ibn 'Arabî – è il modo in cui la maggior parte della gente intende oggi l'amore”²³.

Una simile classificazione ha in sé la sua giustificazione. Rapportato alla creatura, l'amore si differenzia rispetto a ciò che è quando è rapportato a Dio, cioè all'essere che nello stesso tempo ne è il soggetto e l'oggetto, l'Amante e l'Amato. Rapportato a noi, secondo quanto esige la nostra essenza, spirituale e corporea insieme, l'amore si specifica in amore spirituale e amore naturale o

fisico; esso si differenzia fino a perseguire fini opposti fra loro. È dunque necessario sapere fin dall'inizio come può operarsi una riconciliazione tra l'amore spirituale e l'amore fisico; soltanto allora si pone la questione della congiunzione tra l'amore creaturale, i cui due aspetti si saranno riconciliati, e l'amore divino, che è l'amore nella sua vera essenza – sapere, cioè, se è possibile per noi amare Dio di questo duplice amore, spirituale e fisico, poiché Dio non è mai veramente visibile se non in una forma concreta (immaginata o sensibile), una forma che lo epifanizzi. Bisogna dunque che, di nuovo, lo spirituale e il fisico siano posti in *simpatia*, affinché l'amore affiori come *teopatia* che nella creatura risponda alla nostalgia divina di essere conosciuto; in altri termini, affinché avvenga la bi-unità, l'*unio sympathetica* del Signore d'amore (*rabb*) e del suo servo d'amore (*marbûb*)²⁴.

Potremo muovere il primo passo allorché avremo potuto rispondere a questa domanda: si deve pensare che noi lo amiamo *per lui o per noi*? La questione apparirà dotata di un senso, e risolvibile, soltanto a condizione di porre un'ulteriore domanda: *tramite chi* lo amiamo? Ovvero: *chi* è il soggetto reale dell'Amore? Questo secondo problema torna a riformulare quello dell'origine e del termine, o fine, dell'amore, problema che, come dice Ibn 'Arabî, gli fu posto solo da una donna dotata di sottigliezza di spirito, una grande mistica, di cui egli tace discretamente il nome²⁵.

La risposta alla prima domanda postula immediatamente la riconciliazione dei due aspetti, spirituale e naturale, dell'amore. Ibn 'Arabî osserva che i più perfetti fra gli amanti mistici sono coloro che amano Dio simultaneamente per se stesso e per loro stessi, perché questa capacità rivela in costoro l'unificazione della loro duplice natura (la messa a nudo della "coscienza infelice" in preda alle lacerazioni)²⁶. Colui che si è reso capace di tanto, lo prova congiungendo la conoscenza mistica (*ma'rifa*) e la visione (*shuhûd*). Ma ogni visione, nell'esperienza mistica, è un modo di conoscere che presuppone una Forma dell'oggetto sperimentato; questa forma, in quanto "composta", corrisponde all'essere dell'amante. Succede questo: essendo la struttura dell'anima duale, il suo amore per Dio o per ogni altro essere, se ispirato dalla speranza di trovarsi (o dal timore di perdersi), procede dalla sua natura fisica; se volto soltanto a soddisfare l'Amato, l'amore procede dalla sua natura spirituale.

In ragione di questa sua natura duale, e per “sincronizzarla” coniugando le due forme d’amore richiamate dalle due facce dell’anima, l’Amato divino che si descrive come colui che non ammette altra condivisione, il cui unico desiderio è che l’anima ammire l’altro che se stesso e lo ami per se stesso, si manifesta ad essa, cioè si produce per lei in una *teofania* sotto una forma *fisica*²⁷. Facendo così, le accorda un *segno*, o un segnale (*‘alâma*) notificandolo così in maniera assoluta che è Lui che si manifesta a lei sotto quella Forma, tanto che è impossibile all’anima negarlo a se stessa. Non è certamente un segno intercettato dai sensi, ma da un altro organo; si tratta di una conoscenza d’evidenza immediata, *a priori* (*ilm darûrî*). Allora l’anima percepisce quella teofania; riconosce che l’Amato è quella Forma fisica (sensibile o mentale, identificata dall’Immaginazione attiva); ne è attratta, trascinata, simultaneamente nella sua natura spirituale e nella sua natura fisica²⁸. Essa “vede” il suo Signore, prende coscienza di vederlo in quell’Immagine estasiante data alle sue facoltà interiori, e non può che amarlo per se stesso: amore “fisico”, poiché cattura e contempla un’Immagine concreta, e simultaneamente amore spirituale, poiché non si tratta, per lei, di entrare in possesso di quell’Immagine, ma di esserne completamente investita. Questa congiunzione dell’amore spirituale e dell’amore naturale, mediante la trasmutazione di questo in quello, descrive propriamente l’amore mistico.

Tuttavia, questo magnifico slancio potrebbe ricadere su se stesso, come superando la capacità del suo sforzo; il mistico potrebbe incorrere in questo rischio se non provasse simultaneamente *chi* è il Soggetto reale che agisce in lui questo amore, cioè *chi* è l’amante reale. La questione risolve in anticipo l’altra domanda: *chi* è l’Amato reale? La risposta è molto precisa: l’anima prende coscienza di “vedere” Dio non mediante se stessa, ma mediante lui stesso; essa ama mediante lui, non mediante se stessa; contempla Dio in tutto l’essere non *con* i propri occhi, ma *con* lo sguardo con cui Dio la vede; il suo proprio “Signore d’amore” è l’Immagine agente in lei, organo della sua *propria* percezione, mentre essa è l’organo della percezione *a lui propria*. La visione che l’anima riceve del suo Signore divino è la visione che questi ha di lei. La sua *simpatia* con gli esseri è la *teopatia* che essa prova in se stessa, la *passione* che questa Presenza agisce in lei, ed è per essa stessa la prova. Non è dunque mediante se stessa, e nemmeno mediante

tutti e due, che essa contempla ed ama, ma mediante lui soltanto. Allora, essendo l'anima organo *a lui proprio*, a lui che richiede una devozione totale che *compatisca* con lui, come potrebbe l'anima amare un altro? È lui colui che cerca, e colui che è cercato, lui è l'Amante ed è l'Amato²⁹.

Enunciare questa identità significa semplicemente ricordare la nostalgia del “Tesoro nascosto” che aspira ad essere conosciuto, nostalgia che è il segreto della Creazione³⁰. È con se stesso che l'Essere divino compatisce compatendo con la tristezza dei suoi Nomi, con quella delle nostre proprie esistenze latenti che aspirano a manifestarli; è l'origine primordiale del suo amore per noi, che siamo “i suoi propri esseri”. Reciprocamente, l'amore che questi esseri provano per lui, prima ancora di saperlo, non è altro che la messa in vibrazione del suo essere nel loro proprio essere mediante il suo amore, quando li emancipò dalla loro attesa ponendo il loro essere all'Imperativo (*kun, Esto!*). In questo, Ibn 'Arabî scopre la causa dell'emozione che ci scuote all'ascolto della musica, perché vi è una *simpaticia* fra la risposta della nostra virtualità eterna all'Imperativo che la svegliò all'essere e il nostro presentimento delle virtualità che l'incanto sonoro ci sembra evocare e liberare³¹. Tuttavia, non si deve mai dimenticare che, se egli è l'Amante e l'Amato, è così perché in effetti è proprio della sua essenza essere *e l'uno e l'altro*, così come egli è l'Adorato e l'Adorante, dialogo eterno dell'uno e dell'altro, bi-unità essenziale che si perde di vista, lo abbiamo già deplorato, quando la dottrina di Ibn 'Arabî si riduce a ciò che noi conosciamo come puro e semplice monismo filosofico, o confondendo quest'ultimo con un monismo esistenziale dell'esperienza mistica³².

Le nostre abituali categorie filosofiche, così come le nostre categorie teologiche ufficiali, sarebbero in effetti messe sotto scacco, allorché volessimo sottoporre loro una teosofia come quella di Ibn 'Arabî e dei suoi discepoli. Altrettanto impossibile è percepire il dialogo proprio che essa instaura, pretendendo di ridurlo, come è ormai abitudine in Occidente, ad un “monismo” – è impossibile, cioè, percepire la *consociazione* del fisico e dello spirituale sul piano delle teofanie (e tanto più lo è comprendere come Maryam possa essere il sostituto del mistico), pensando in termini di Incarnazione (nel senso dato al termine dalla dogmatica ufficiale del Cristianesimo). Vi è – e si tratta di una struttura essenziale che va ri-

levata – una connessione intima tra il docetismo teologico proprio dell'esoterismo islamico (una cristologia trasposta nella profetologia e nell'imamologia) e l'idea teofanica dell'amore professato dai nostri mistici. Se si deve parlare qui di un *subjectum Incarnationis*, questo non verrà mai colto sul piano delle esistenze materialmente realizzate, degli eventi, compiuti ed acquisiti una volta per tutte, ma sempre aldilà, quell'aldilà effettivamente annunciato dalle teofanie, poiché la “vera realtà” è l'evento interiore prodotto in ciascuna anima dall'Apparizione che su di essa si imprime. È dunque necessaria, qui, una facoltà di percezione e di meditazione altra rispetto al ragionamento dimostrativo o storico stabilito sui dati sensibili ed acquisiti, quelli dei dogmi razionalmente definiti o dei fatti irreversibili della storia materiale. Non è, perciò, nel reale di una realtà già data e fissata che tale facoltà mediatrice opera l'unione teofanica del divino e dell'umano, la riconciliazione dello spirituale e del fisico che, l'avevamo visto, è condizione dell'amore perfetto, cioè l'amore mistico. Tale facoltà mediatrice è l'Immaginazione attiva o creatrice, che Ibn 'Arabî designa come “Presenza” o “Dignità immaginativa” (*hadra khayâliya*). Potrebbe risultare utile un neologismo che salvaguardi questa “Dignità”, evitando qualsiasi confusione con l'accezione corrente del termine “immaginativo”. Direi dunque volentieri: l'*Immaginatrice*³³.

Con questa facoltà la dialettica d'amore raggiunge la sua fase culminante, quando, dopo aver cercato chi è l'Amante reale, essa si inoltra nella dimensione aldilà del sensibile per scoprire *chi* è l'*Amato reale*.

È necessario che lo spirituale, lo Spirito, si manifesti sotto una forma fisica, che potrebbe essere una figura sensibile che trasmuti l'Immaginazione attiva in figura teofanica, oppure una “figura d'apparizione” percepibile soltanto con l'Immaginazione, senza la mediazione di un dato sensibile nell'istante della contemplazione. L'Amato reale è colui che *si manifesta* in questa figura teofanica che al contempo lo rivela e lo vela, ma senza la quale sarebbe privo di ogni esistenza concreta, di qualsiasi relazione. L'*Amato reale* e invisibile è dunque necessariamente tipificato (*mu-maththal*) in una figura concreta dall'Immaginazione attiva; egli raggiunge attraverso di essa un modo di esistenza percepibile dallo sguardo di tale facoltà privilegiata³⁴. In questo senso, la *figura concreta* verso cui si dirige l'atto volitivo dell'amore è chiamata

l'Amato, e lo è nel senso che in quella figura egli è veramente amato; è qualcosa che essa mostra come se ne fosse l'Immagine, qualcosa che, in essa, non è un dato esistente in atto, nonostante l'illusione contraria del semplice amore naturale, che, interessato soltanto a se stesso, non tende che al possesso di ciò che crede sia dato come oggetto.

Questo non-esistente (*ma'dûm*) certamente non è un niente puro e semplice; non si saprebbe concepire un niente che esercitasse una qualche influenza, men che meno che venisse investito di una funzione teofanica. È *qualcosa di non ancora* esistente nella forma concreta dell'Amato, qualcosa che non è ancora accaduto, e che tuttavia l'amante, con tutta la sua energia, vuol far esistere o far accadere. Qui si origina la più alta funzione dell'amore umano, quella che assicura la coalescenza di ciò che storicamente è stato designato come amore cortese e amore mistico. L'amore, infatti, tende alla trasfigurazione della figura amata terrena, ponendola sotto una luce che ne faccia risaltare tutte le virtualità sovraumane, fino ad investirla della funzione teofanica dell'Angelo (così è stato per le Figure femminili celebrate dai *Fedeli d'amore* compagni di Dante; così è stato per colei che apparve a Ibn 'Arabî alla Mecca come figura della Sophia divina). L'analisi di Ibn 'Arabî va sempre più in profondità: mentre l'amante tende a contemplare l'essere amato, ad unirsi a lui, a perpetuarne la presenza, il suo amore tende a far esistere qualcosa che non è ancora esistente nell'amato³⁵. L'oggetto reale non è quello che egli ha ottenuto: lo è la sua durata, la persistenza e la perpetuazione (*dawâm wa-istîmrâr*); orbene, durata, persistenza o ripetizione sono qualcosa di non esistente, un *non ancora*, che non è ancora entrato nell'essere, nella categoria del reale. L'oggetto dell'adesione amorosa nell'istante in cui l'amante ha ottenuto l'unione (*hâl al-wasla*) è ancora qualcosa di non esistente, cioè la continuazione e la perpetuazione di questa unione. Come suggerisce al nostro shaykh il versetto coranico declinato al futuro: "Uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui" (V, 54), il verbo dell'amore non cessa di anticipare qualcosa di ancora assente, ancora privo dell'essere, e così è all'infinito³⁶. Così come si parla di *Futurum resurrectionis*, dovremo parlare qui di un *Futurum amoris*.

Nell'esperienza dell'amore mistico come congiunzione (σύμπνοια, "co-spirazione") dello spirituale e del fisico, entra dunque

in gioco l'Energia immaginativa, o Immaginazione creatrice, la cui teoria riveste un ruolo importantissimo nell'esperienza visionaria di Ibn 'Arabî. Come organo della trasmutazione del sensibile, essa detiene il potere di manifestare la "funzione angelica degli esseri". Così facendo, essa opera un *duplice* movimento: *da un lato*, fa discendere le realtà spirituali invisibili fino alla realtà dell'Immagine (ma non al di sotto, poiché gli *Imaginalia* sono per i nostri autori il massimo di condensazione "materiale" compatibile con le realtà spirituali); e ugualmente instaura la sola assimilazione (*tashbih*) compatibile fra Creatore e creatura, e risolve la questione posta inizialmente: che cosa significa amare Dio? Come amare un Dio che non vedremo mai? Questa Immagine permette al mistico di soddisfare il precezzo del Profeta: "Adora Dio come se lo vedessi". E *dall'altro lato*, questa stessa Immagine, per quanto separata dal mondo sensibile, non è ad esso estranea, poiché l'Immaginazione trasmuta il sensibile elevandolo fino alla sua propria modalità sottile e incorruttibile. Questo *duplice* movimento, che fa discendere il divino e nello stesso tempo opera l'assunzione del sensibile, corrisponde a ciò che Ibn 'Arabî designa altrove, etimologicamente, come una "con-discendenza" (*munâzala*), e l'Immaginazione è essa stessa il luogo d'incontro in cui il divino sovra-sensibile e il sensibile "discendono insieme", in una stessa "dimora"³⁷.

L'Immaginazione attiva, dunque, realizza la messa in simpatia dell'invisibile e del sensibile, dello spirituale e del fisico. Grazie ad essa è possibile, dichiara il nostro shaykh, "amare un essere del mondo sensibile nel quale si ama la manifestazione dell'Amato divino. Così noi spiritualizziamo questo essere elevandolo [dalla sua forma sensibile] fino alla sua Immagine incorruttibile [cioè al rango di una Immagine teofanica] rivestendola di una bellezza superiore a quella che è la sua, e investendola di una presenza tale che non potrà mai perdere o da cui non potrà mai assentarsi. Così il mistico non smetterà mai di essere unito con l'Amato"³⁸. Per questo, dal grado di realtà investita in questa Immagine dipende il grado dell'esperienza spirituale, e viceversa. In questa Immagine, infatti, il mistico contempla realizzata in atto tutta la perfezione dell'Amato, ne prova la presenza interiore a se stesso. Senza questa "unione immaginatrice" (*ittisâl fi'l-khayâl*), senza la trasfigurazione che essa opera, ogni unione fisica non è altro che una lusinga, causa o sintomo di confusione mentale³⁹. Per contro,

la pura “contemplazione immaginativa” (*mushâbada khayâlîya*) potrebbe raggiungere un’intensità tale che ogni presenza sensibile materiale la farebbe ricadere al di sotto di se stessa. Questo fu il caso del celebre Majnûn, definito da Ibn ‘Arabî come il fenomeno più sottile dell’amore⁴⁰.

Egli suppone, in effetti, che il fedele d’amore abbia preso coscienza che questa Immagine non gli è esteriore, ma interiore al suo essere; o meglio, essa è il suo stesso essere, la forma del Nome divino che egli porta con sé, in proprio, nascendo all’essere. Il cerchio della dialettica d’amore si chiude su questa esperienza fondamentale: “l’Amato è più vicino all’Amante che la sua giugulare”⁴¹. Prossimità talmente eccessiva che finisce giustamente per essere un velo. Per questo il novizio, ancora privo di esperienza spirituale, dominato dall’Immagine che investe tutto il suo essere interiore, va portando la ricerca al di fuori di sé, passando disperatamente da una forma all’altra del mondo sensibile, fino a quando non fa ritorno al santuario della sua anima – si accorge che l’Amato reale è talmente interiore al suo essere da non dover più cercare l’Amato se non mediante l’Amato stesso. In questa *Ricerca*, così come in questo *Ritorno*, il soggetto attivo in lui rimane l’Immagine interiore della Bellezza irreale, vestigio della controparte trascendentale o celeste del suo essere; essa gli fa riconoscere ogni figura concreta che le rassomiglia, poiché d’ora in poi, e prima ancora che lui ne abbia coscienza, è lei che l’ha investita della sua funzione teofanica. Per questo, ci dice Ibn ‘Arabî, è simultaneamente vero affermare che l’Amato è in lui e non è in lui; che il suo cuore è nell’essere amato, o che questi è nel suo cuore⁴². Tale reversibilità non fa che esprimere l’aspetto vissuto del “segreto della sovranità divina” (*sîrr al-rubâbiyyâ*), il segreto che *tu sei*⁴³, tale che il servizio divino del fedele d’amore consiste nella sua *devotio sympathetica*, la quale significa “sostanziazione” attraverso tutto il suo essere dell’investitura teofanica che egli conferisce ad una forma visibile. Per questo, la qualità e la fedeltà dell’amante mistico sono funzione della sua “potenza immaginatrice”, perché, come dice ancora Ibn ‘Arabî: “L’Amante divino è Spirito senza corpo; l’amante fisico puro e semplice è corpo senza spirito; l’amante spirituale (cioè l’amante mistico) possiede spirito e corpo”⁴⁴.

3. Il Femminile-creatore

A questo punto siamo forse in grado di cogliere i frutti del secondo indizio che abbiamo rilevato in precedenza nell'esperienza sofianica dell'“interprete degli ardenti desideri”. La dialettica d'amore, mettendo in opera l'Immaginazione attiva creatrice, ha operato nel mondo ad essa proprio, cioè sul piano delle teofanie, la riconciliazione dello spirituale e del fisico, l'unificazione dell'amore spirituale e dell'amore fisico in un'esperienza unica e sola dell'amore mistico. Da una simile riconciliazione dipende la possibilità di “vedere Dio” (ci è stato infatti espressamente ricordato che non si può adorare né amare un Dio che “non si vede”)⁴⁵; non si tratta certamente di quella visione di cui si dice che l'uomo non può vedere Dio senza morire, ma di una visione senza la quale l'uomo non può vivere. Se questa visione è la sua vita, e non la sua morte, significa che essa non è l'impossibile visione dell'Essenza divina nella sua nudità, nella sua assolutezza, bensì visione del Signore proprio a ciascuna anima mistica rivestita del Nome proprio corrispondente alla virtualità particolare dell'anima che ne è l'epifania concreta. Questa visione presuppone ed attualizza la codipendenza eterna (*ta'alluq*) di questo Signore (*rabb*) e dell'essere che è ugualmente il *suo essere*, per il quale e mediante il quale è il Signore (il suo *marbûb*), poiché la totalità di un Nome divino comporta il Nominato e il Nominante, l'uno che dà l'essere, l'altro che lo rivela, ponendosi reciprocamente “al passivo” come azione l'uno dell'altro, azione che è compassione, *sympathesis*. Abbiamo designato questa interdipendenza, questa unità della loro bi-unità, del dialogo in cui ciascuno trae dall'altro il proprio ruolo, come una unione mistica che è propriamente una *unio sympathetica*. Questa unione racchiude il “segreto della divinità” del Signore che è il tuo Dio (*sîrr al-rubûbîya*), quel segreto che “tu” sei (secondo Sahl Tostarî), e che sta a te sostenere e nutrire col tuo proprio essere; l'unione in questa *sympathesis*, in una passione comune al Signore e a colui che lo fa (e in cui egli stesso si fa) suo Signore, dipende dalla tua devozione d'amore, dalla tua *devotio sympathetica* prefigurata dal pasto ospitale che Abramo offrì agli Angeli⁴⁶.

Prefigurazione – o forse meglio, Immagine esemplare, della quale non si è ancora esplicitato il modo in cui il mistico possa riprodurla, possa far sì che il suo proprio essere ne sia l'esemplifi-

cazione. L'iniziazione a questo modo di essere dobbiamo domandarla alla sofiologia, la cui idea si annuncia nel prologo del *Dîwân* composto dall'"interprete degli ardenti desideri", e si afferma nel capitolo finale del libro dei *Fusûs*. L'itinerario dall'uno all'altro è rappresentato da questa dialettica d'amore di cui stiamo percorrendo le tappe principali. Se la divinità deve essere contemplata in una forma concreta della visione mentale, è necessario che quella forma presenti l'Immagine stessa del suo essere. Non potrà trattarsi che di una contemplazione efficace, la cui efficacia, cioè, consista nel conformare l'essere di chi contempla all'Immagine stessa dell'Essere divino. Solo quando si sarà modellato su questa Immagine, cioè solo dopo essere passato per una seconda nascita, il mistico potrà essere investito fedelmente ed efficacemente del segreto sul quale riposa la divinità del suo Signore.

Ora, ricordiamolo, il Soffio del Compatimento divino (*Nafas Rahmâni*) che emancipa i Nomi divini relegati ancora nell'occultamento della loro esistenza latente, questo Compatimento che si fa esso stesso sostanza delle forme di cui esso mette l'essere all'imperativo – di quelle forme che, investite dei Nomi divini, li manifestano –, tutto questo ha fatto intravedere nell'essere della divinità che si rivela – tanto quanto nei Nomi divini che la rivelano – una *duplice* dimensione: *attiva* e *passiva*. Necessariamente, dunque, l'essere che ne sarà l'Immagine perfetta e la rivelerà dovrà presentare identica struttura: essere al contempo *passione* e *azione*, cioè, secondo l'etimologia greca dei termini, *pathetica* e *poietica* (*mu-nfa'il* – *fâ'il*), ricettiva e creatrice. Questa è l'intuizione che comanda gli enunciati del capitolo finale del libro dei *Fusûs*, dai quali risulta che, contemplando l'Immagine dell'essere femminile, il mistico può ottenere la più alta visione teofanica, poiché nell'Immagine del Femminile-creatore la contemplazione può cogliere la suprema manifestazione di Dio, cioè della divinità creatrice⁴⁷.

Là dove nell'affermazione di una duplice struttura attivo-passivo ci saremmo aspettati una qualche ricorrenza del mito dell'an-drogino, la spiritualità dei nostri mistici viene ricondotta esotericamente, nell'Islam, all'apparizione di un Eterno Femminino come essere della divinità – in essa infatti quella spiritualità contempla il segreto della divinità che compatisce, il cui atto creatore è una emancipazione degli esseri. L'*anamnesis*, il ricordo della *Sophia aeterna*, procede qui da un'intuizione perfettamente espli-

citata nei nostri autori: il Femminile non si oppone al Maschile come il *patiens* e l'*agens*, ma come contenente in sé, riunendoli, entrambi gli aspetti, ricettivo e attivo, mentre il Maschile non possiede altro che uno solo dei due. Tale intuizione si esprime chiaramente in un distico di Jalâloddîn Rûmî:

La Donna è il raggio della Luce divina,
non l'essere che il desiderio prende ad oggetto.
Ella è *Creatore*, così dovremmo dire,
non già una *Creatura*⁴⁸.

Questa intuizione è in perfetta consonanza con quella delle versioni estreme dello sciismo, Ismailiti e Nusayri, allorché questi percepiscono nella persona di Fâtimâ, figlia del Profeta, in quanto “Vergine-Madre” che dà origine alla linea dei Santi Imâm, una teofanía della *Sophia aeterna*, la stessa mediatrice della Creazione celebrata nei libri sapienziali, e alla quale aggiungono, nel nome, la qualifica demiurgica al maschile (*Fâtimâ fâtir*): Fâtimâ-creatore⁴⁹.

L'intuizione del Femminile-creatore, e, conseguentemente, dell'essere-femminile come Immagine della divinità creatrice non è affatto una pura costruzione speculativa, ma procede da un'origine “esperienziale” che si può rintracciare nella meditazione della sentenza tanto celebre nel sufismo: “Colui che conosce se stesso conosce il suo Signore”. Questo Signore suo che il fedele raggiunge con la conoscenza di sé (conoscenza del proprio *nafs* che è al contempo *sé* e *anima*) non è evidentemente, lo ricordiamo ancora una volta, la divinità nella sua essenza, e tanto meno nella sua sovraessenza, ma il Dio manifestato propriamente nella “sua anima” (il suo sé), poiché ciascun essere trae origine dal Nome divino particolare che manifesta in lui le sue vestigia, e che è il suo proprio Signore. Questa origine e questo Signore, egli li raggiunge e li conosce conoscendo se stesso – o, all'inverso, non li raggiunge a causa dell'ignoranza e dell'inconoscenza di sé⁵⁰. Ora, quando nella preeternità l'Essere divino aspirava ad essere conosciuto, cioè aspirava alla rivelazione e alla conoscenza di Sé, aspirava di fatto alla rivelazione dei Nomi rinchiusi ancora nell'inconoscenza. Allo stesso modo, quando il fedele raggiunge la conoscenza di sé, è perché raggiunge di fatto, mediante un Desiderio infinito ed eternamente incompiuto, la conoscenza del Nome di-

vino che è il suo proprio Signore – il mondo dei Nomi divini rappresentando infatti da una parte e dall'altra quel mondo del Sé al quale aspira la nostalgia dell'Essere divino desideroso di essere conosciuto, e al quale egli stesso ancora aspira, come per desiderio di ritornare a se stesso, nella nostalgia della creatura alla ricerca del Nome divino che essa rivela.

Qui, con il nostro shaykh, scopriamo perché, nella misura stessa in cui questa conoscenza di sé è per il fedele una conoscenza sperimentale del suo Signore, sia proprio questa conoscenza a rivelargli la verità del Femminile-creatore. In effetti, se il mistico percepisce il Sospiro della Compassione divina che fu al contempo la creatrice, l'emancipatrice e la sostanza degli esseri, è perché lui stesso, aspirando a tornare al suo Signore, cioè ad avere la rivelazione di se stesso, *medita se stesso* nella persona di Adamo. La nostalgia e la tristezza di Adamo furono distese attraverso la proiezione della sua Immagine che, distaccandosi da lui, indipendente da lui, come lo specchio in cui l'Immagine si mostra, lo rivelò infine a se stesso. Per questo, il nostro shaykh ritiene di poter dire che Dio ha amato Adamo dello stesso amore con cui Adamo ha amato Eva; amando Eva, Adamo imita il modello divino; Adamo è una esemplificazione divina (*takhalluq ilâhi*). Per questo, ancora, nel suo amore spirituale per la donna (e abbiamo visto in precedenza che cosa sia questo “amore spirituale”), l'uomo ama in realtà il suo Signore⁵¹. Così come Adamo è lo specchio in cui Dio contempla la sua propria Immagine, la Forma capace di rivelare tutti i Nomi, i Nomi del “Tesoro nascosto” nel Sé divino (*dhât al-Haqq*) non rivelato, allo stesso modo anche la Donna è lo specchio, il *mazbar*, nel quale l'uomo contempla la sua propria Immagine, quella che era il suo essere nascosto, quel Sé di cui doveva raggiungere la conoscenza necessaria per conoscere il proprio Signore.

Vi è dunque omologia perfetta tra il rilassamento della tristezza divina rappresentata dalla Compassione esistenziatrice ed emancipatrice degli esseri da un lato, ed Eva come nostalgia di Adamo che lo riconduce a se stesso, al suo Signore che essa gli rivela, dall'altro. Sono mediazioni e mediatici simili, in cui la fenomenologia scopre una sola ed identica intenzione. Quando allora l'Essere divino raggiunge la piena rivelazione e contemplazione di se stesso, la raggiunge in una Energia demiurgica, la sua propria divinità creatrice (*al-haqq al-makhlûq bibi*), che è simul-

taneamente anche la sostanza e la materia spirituale degli esseri, e che di conseguenza lo rivela come investito della doppia *potentia* attiva e passiva, nella doppia dimensione *poietica* e *patetica*. Parallelamente, se vi è una tripla contemplazione con la quale l'uomo, Adamo, può cercare di conoscere se stesso, e di conoscere così il suo Signore, non ce n'è che una che possa offrirgli l'Immagine perfetta. È ciò che Ibn 'Arabî enuncia in quelle pagine dei *Fuṣūs* a cui abbiamo già fatto riferimento, e che hanno catturato l'attenzione dei commentatori del *Mathnawî* di Jalâloddîn Rûmî⁵².

L'uomo, "Adamo", può di volta in volta contemplare il suo Signore in se stesso, considerando se stesso come colui da cui Eva è stata creata; egli coglie così lui, e coglie se stesso, sotto il suo aspetto essenzialmente attivo. Può anche meditare se stesso senza far intervenire il pensiero che Eva sia stata prodotta da lui; coglie allora se stesso nella sua pura e semplice condizione creaturale, puramente *passiva*. Nell'uno e nell'altro caso, dunque, egli non ottiene che una conoscenza unilaterale di sé e del suo Signore. Per raggiungere la contemplazione della sua totalità, che è *azione* e *passione*, egli deve contemplarla in un essere la cui stessa attualità, ponendo quell'essere come *creato*, ponga ugualmente quell'essere come creatore. Ora, tale è l'essere femminile, Eva, che è immagine della Compassione divina, creatrice dell'essere da cui ella stessa è creata – ed è per questo che l'essere femminile è l'essere per eccellenza in cui l'amore mistico (che coniuga per trasmutazione reciproca lo spirituale e il sensibile) si lega ad una Immagine teofanica (*tajallî*) per eccellenza.

Tale deduzione del Femminile-creatore – in cui si può discernere il fondamento "esperienziale" di ogni sofiologia – e da cui risulta che l'essere femminile è la teofanía per eccellenza, non poteva, ovviamente, adattarsi all'esegesi tradizionale della mito-storia di Adamo. In effetti, i nostri mistici sono stati indotti ad esprimere l'evento che essi provavano in se stessi raggruppando in maniera innovativa le figure simboliche, ed è un punto di grande importanza, almeno così pare, per la psicologia religiosa, il fatto che essi siano stati indotti qui a configurarsi una *quaternità*. Alla coppia Adamo-Eva si oppone, come complemento necessario, la coppia Maryam-Gesù (secondo la gnosi cristiana, diremmo "Sophia-Christos", tenendo conto qui delle differenziazioni). Così come vi era stato un Femminile esistenzialmente da un Maschile senza la me-

diazione di una madre, cioè Eva creata da Adamo in una situazione passiva in rapporto ad Adamo, allo stesso modo, era necessario che vi fosse un Maschile partorito da un Femminile senza la mediazione di un padre; così Gesù fu partorito da Maryam. Nella persona di Maryam, il Femminile è investito della funzione creatrice attiva, ad Immagine della Sophia divina. Il rapporto di Maryam verso Gesù forma dunque l'antitipo del rapporto di Eva verso Adamo. Così, dice Ibn 'Arabî, Gesù ed Eva sono "fratello e sorella", mentre Maryam e Adamo sono i due genitori. Maryam accede al rango di Adamo, Gesù a quello di Eva (è superfluo sottolineare come questa tipologia differisca dalla tipologia corrente nell'esegesi cristiana). Ciò che si esprime con questa *quaternità* (con lo scambio di qualificazione del maschile e del femminile) è dunque il simbolo e la "cifra" della sofiologia che stiamo qui analizzando⁵³.

Lo sbocciare di questa quaternità, che disegna la "cifra" della sofiologia, annuncia anche l'ultimo frutto della dialettica d'amore; in effetti, la sostituzione della figura di Maryam col personaggio di Eva è comandata dall'intuizione del Femminile-creatore – intuizione che segna il momento in cui il motivo della Bellezza come teofania per eccellenza si amplifica in una esaltazione della forma d'essere che ne è investita, poiché essa è ad Immagine della Compasione divina, creatrice dell'essere da cui essa stessa è creata.

Che la Bellezza sia teofania per eccellenza, lo ricorda la tradizione infaticabilmente citata: Dio è un essere bello e ama la Bellezza. Questo, beninteso, non può essere verificato che in funzione di quell'amore mistico definito e vissuto dai nostri Spirituali, per cui la simpatia percepita fra l'invisibile e il sensibile vuol dire che l'uno simbolizza l'altro. Per questo mi sembra particolarmente gratuito il rimprovero formulato contro i mistici d'amore da un ascetismo che, totalmente chiuso a tale simpatia e a tale simbolismo, non sa fare altro che accusarlo di *estetismo*. Le pie ingiurie lanciate per ostilità o per viltà contro la fragilità di queste teofanie provano soltanto una cosa: quanto si sia estranei al sentimento sacrale della Bellezza sensibile professato da tutto il sufismo della scuola di Ibn 'Arabî o di Jalâloddîn Rûmî – sentimento che li ha tenuti ben lunghi, peraltro, dal concepire un episodio simile alla caduta di Sophia, nella forma che le è stata data da altri sistemi gnostici.

Una vera *potenza spirituale* investe l’Immagine umana, la cui Bellezza manifesta sotto forma sensibile quella Bellezza che è l’attributo divino per eccellenza; poiché il suo potere è un potere spirituale, essa è una potenza *creatrice*. Essa crea l’amore nell’uomo, risveglia in lui la nostalgia che lo trascina al di là della sua apparenza sensibile, e che, sollecitando la sua Immaginazione attiva a produrre per lei ciò che i nostri trovatori chiamavano “amore celestiale” (l’amore spirituale di Ibn ‘Arabî), lo conduce alla conoscenza di sé, cioè alla conoscenza del suo Signore divino. Per questa ragione l’essere femminile è Creatore di ciò che può esservi di più perfetto, e con cui si compie il fine della Creazione: l’investitura di un Nome divino in un essere umano che ne diviene il sostegno, la risposta, il “fedele d’amore”⁵⁴. Il rapporto di Eva nei confronti di Adamo, così come lo presentano le esegesi essoteriche, dunque, non soddisfaceva più la funzione teofanica dell’essere femminile; questo doveva accedere al rango assegnatogli dalla *quaternità*, in cui Maryam assurge al rango della Sophia creatrice. Senza dubbio, qui si può percepire la sofiologia di un Cristianesimo completamente diverso da quello ufficiale, così come viene mostrato dalla storia; eppure è proprio questo Cristianesimo *altro* che la gnosi dell’Islam comprende ed assimila. La conferma ci giunge dalla qualificazione data, lo abbiamo visto, dall’“interprete degli ardenti desideri”, alla figura della Sofia: Sophia critica, *bikma ‘isawîya*⁵⁵.

È importante, peraltro, osservare, nel principio della sofiologia che qui si presenta, una differenziazione profonda. Poiché la bellezza è percepita come la teofanía per eccellenza perché l’essere femminile è contemplato come Immagine della Sapienza o Sophia creatrice – non bisogna aspettarsi, lo dicevamo poche righe fa, di ritrovare qui anche il motivo della caduta di Sophia nella forma data da altri sistemi di gnosi. In fondo, la congiunzione del *lâhût* e del *nâsût*, del divino e dell’umano, o più esattamente l’epifanía del *lâhût* nel *nâsût*, non viene richiamata con l’idea di una caduta, ma corrisponde piuttosto ad una necessità immanente alla Compassione divina che aspira a rivelare il suo essere. Non è nelle capacità dell’uomo “spiegare” il fatto che il dramma della nostra avventura umana rappresenti le vicissitudini e gli ostacoli esperiti da questa volontà teofanica, spiegare cioè perché gli umani in massa preferiscono l’anonimato del loro non-essere, o in altre parole per-

ché gli umani in massa rifiutino il Nome divino che aspirerebbe a trovare in loro un ricettacolo, un organo compatito.

In ogni caso, non è attraverso una Incarnazione sul piano sensibile della Storia materiale e degli eventi della sua cronologia, bensì attraverso un'assunzione del sensibile sul piano delle teofanie e degli eventi dell'anima, che si compie la Manifestazione del *lâhût* negli attributi del *nâsût*; bisogna sempre tornare a quella intuizione fondamentale, che la si qualifichi o meno di "docetista". La venuta del Profeta ha per scopo la realizzazione di quella congiunzione che abbiamo trovato realizzata nell'amore misticò come congiunzione (per trasmutazione) dell'amore fisico e dell'amore spirituale. L'evento si compie sempre sul piano della realtà instaurato dall'Immaginazione attiva. La venuta del Profeta, la cui esperienza personale sarà il prototipo dell'esperienza mistica, deve dunque segnare l'avvento di questo puro amore, cioè instaurare ciò che Jalâloddîn Rûmî designa con l'espressione persiana già citata: *ham-damî* (σύμπτωτα, *conflatio*), "co-spirazione" dello spirituale e del sensibile. Allora, in un misterioso appello in cui nella preeternità il Profeta invoca un eterno Femminino (Spirito Santo o Madre dei Credenti, a seconda dei commentatori), noi percepiamo queste parole: "Che io sia ammalato dalla tua bellezza, e attirato fino a te, affinché l'incandescenza del puro amore, penetrando la montagna (del mio essere), la metamorfizzi in puro rubino". La Bellezza, dunque, non è affatto lo strumento di una "tentazione"; è la manifestazione del Femminile-creatore, e come tale non è mai una Sophia decaduta. L'appello lanciato verso di lei risuona piuttosto come un appello alla trasfigurazione di tutte le cose, poiché la Bellezza è redentrice. Affascinato da lei, il Profeta, nella sua esistenza preeterna, aspira ad uscire dal mondo invisibile "per manifestare in forme e colori sensibili il rubino della gnosi e i misteri della Vera Realtà". Così i sufi hanno compreso il loro Islam come un'armonia, una *sympathia* (*ham-damî*) tra gli elementi spirituali e gli elementi sensibili dell'uomo, armonia che realizza l'amore mistico come *unio sympathetica*⁵⁶.

La preminenza del Femminile-creatore come epifania della Bellezza divina si esprime attraverso mirabili paradossi: essa sarà percepita sul piano metafisico della nascita eterna degli esseri, o sul piano della seconda nascita, quella che, modellando l'essere del mistico secondo questa Immagine preminente, fa dischiudere in

lui il supremo segreto della sua vita spirituale. Succede sovente che Ibn 'Arabî si impadronisca di semplici dati lessicologici o grammaticali, che per lui non sono affatto innocue questioni di linguaggio, ma racchiudono una realtà metafisica superiore, e li metta in opera con le risorse di una filologia assolutamente personale, fuorviante forse per il filologo ma tanto più adatta a percepire i simboli. Egli osserva, per esempio, che in un *hadîth* trasmesso dal Profeta, il conformismo grammaticale subisce una grave ferita: contrariamente alla regola fondamentale dell'accordo fra i generi, il femminile, nella frase, prevale sul maschile⁵⁷. Ciò diventa il punto di partenza di notazioni che verranno ulteriormente amplificate dai commentatori. Ibn 'Arabî rileva che in arabo tutti i termini che denotano l'origine e la causa sono al femminile. Si può dunque ammettere che, se la frase, così come è stata attribuita al Profeta, è grammaticalmente scorretta, il Profeta, per contro, ha voluto così suggerire che il Femminile è l'origine di tutte le cose⁵⁸. In effetti, tutto ciò che è origine e fonte di una cosa viene designato in arabo con il nome di *Umm*, "madre". Questo è un tipico caso in cui un fatto del lessico svela una realtà metafisica superiore.

È in effetti un sentimento che si impone, se ci si ferma a meditare sul termine femminile *haqîqa*, che designa la realtà vera, la verità reale, la Realtà essenziale, in breve, ciò che è l'essenza stessa dell'essere, origine delle origini, al di là della quale niente è più pensabile. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, una delle grandi figure della scuola di Ibn 'Arabî, dedica alla nozione connotata dal termine una pagina densa di riflessioni. Si può dire che, come "agente assoluto" (*fâ'il mutlaq*), questa *haqîqa* è il "padre di tutte le cose" (*ab al-kull*); ma meglio ancora sarebbe dire che essa ne è la Madre, poiché, secondo la connotazione del suo nome femminile, essa riunisce in sé *azione e passione* (*jâmi'a bayna'l-fi'l wa'l-infi'al*), cioè comporta in sé armonia ed equilibrio fra Manifestazione ed Occultamento. Essendo l'Occultato (*bâtin*) in ogni forma, ed essendo il *determinante* che si determina in ogni determinato di cui è origine, essa è *agens*; essendo il Manifesto e l'Apparente (*zâhir*), e dunque il *determinato* nella forma epifanica (*mazhar*) che simultaneamente la manifesta e la vela, essa è *patiens*. Allo stesso modo, ciascuna forma epifanica, allo sguardo di colui che sa, presenta la stessa struttura⁵⁹. Ibn 'Arabî condensa così il senso di queste considerazioni speculative: "Quale che sia la dottrina filosofi-

ca alla quale si aderisce, si constata, quando si specula sull'origine e sulla causa, l'anteriorità e la preminenza del Femminile. Il Maschile è collocato tra due Femminili: Adamo sta tra l'Essenza divina (*dhât al-Haqq*) da cui procede, ed Eva che procede da lui”⁶⁰.

Queste ultime parole esprimono tutta la struttura e l'ordinamento dell'essere, a partire dalle altitudini del Pleroma celeste; in termini di esperienza spirituale, esse si tradurrebbero in paradossi enunciatori di una situazione che capovolgerebbe, e nel capovolgerla la completa, la mito-storia di Adamo. Ma l'Adamo a cui si allude è innanzi tutto l'Adamo spirituale, l'*Anthropos* nel senso vero (*Adam al-haqiqî*)⁶¹, il primo grado dell'essere determinato, il *Nous*, la prima Intelligenza. Il secondo grado è l'Anima universale (*Nafs kullîya*), che è l'Eva celeste. Così il *Nous* maschile originale si trova collocato tra due femminili: l'Essenza divina e l'Anima universale. D'altro canto, questa prima Intelligenza è anche definita Spirito muhammadico (*Rûh Muhammadi*, Pura Essenza muhammadica, o, ancora, Spirito Santo, Arcangelo Gabriele). In quanto Primo-Creato (*Protoktistos*), questo Spirito è stato suscitato allo stato di *passività pura* (*infi âl mahd*), e in seguito è stato investito dell'*attività* (*fâ'ilîya*) demiurgica. Il che ha significato la sua intronizzazione e la sua investitura in proprio del Nome divino per eccellenza, al-Rahmân, il Compassionevole⁶² (da cui si sviluppa ugualmente il nome dal suffisso angelico Rahmâniel). Possiamo dunque riconoscere, in questi tratti caratteristici della più alta figura del Pleroma – il cui Nome racchiude tutto il segreto della Compassione divina –, la figura di Sophia creatrice. Un altro celebre maestro sufi, ‘Abd al-Karîm Jîlî, riporta un colloquio estatico nel corso del quale la “Pura Essenza muhammadica”, o “l'Angelo chiamato Spirito”, evoca le parole con cui l'Essere divino lo informa di essere *lei* la realtà simbolizzata dalle figure femminili della poesia cortese araba, quelle che hanno ugualmente prestato il loro nome alla Sophia celebrata dall’“interprete degli ardenti desideri”⁶³. È ancora lei, quella che riconosciamo in un *hadîth* ispirato da Dio attribuito all’Imâm Ja’far al-Sâdiq, in cui l’Imperativo divino si rivolge al femminile (prima emanazione divina, Huri perfetta): “Sii (*kûni*) Muhammad – ed *ella* lo divenne”⁶⁴. Tutto ciò indica chiaramente la maniera in cui è stata meditata l’esperienza del Profeta, sotto il suo aspetto sofianico, come prototipo dell’esperienza mistica.

Tale è anche l'intuizione fondamentale che si esprime in un celebre verso attribuito a Ḥallāj: “Mia madre ha partorito mio padre: ecco davvero un prodigo!”. Il verso, che enuncia in forma di paradosso, poiché non potrebbe essere altrimenti, il segreto dell'origine degli esseri, è stato commentato, fra gli altri, da due famosi sufi persiani, due grandi nomi dell'amore mistico: Fakhroddīn ‘Erāqī, nel XIII secolo, e Jāmī nel XV. Sul piano della nascita eterna, “mia madre” designa per costoro la mia esistenza eterna latente nell'Essere divino, ciò che nel lessico dell'antico Iran zoroastriano chiameremmo la *Fravarti*, l'archetipo e angelo individuale. Ora, tale individuazione della mia individualità eterna si produce con una epifania (*tajallī*) dell'Essere divino a se stesso, nel segreto di se stesso. Sotto questo aspetto, egli ne è il “padre” (*wālid*). Ma se lo si considera come tale, allorché l'epifania ha prodotto nel suo essere la mia individuazione, cioè tale che il suo essere ne subisce e ne riceve le determinazioni, ne porta la “tinta”, sotto questo aspetto egli è il figlio (*walad*) della mia individualità eterna, cioè di “*mia madre*”, che allora, sotto questo aspetto, è “*sua madre*”. Ciò che il paradosso suggerisce è che l'Essenza del Femminile è creatrice dell'essere da cui essa stessa è creata, così come è creata dall'essere che essa stessa crea. Se noi rinveniamo qui l'atto iniziale della cosmogonia, comprenderemo che il paradosso enuncia il mistero della vita intra-divina come mistero dell'Eterno Femminino⁶⁵.

Allora non è soltanto sul piano della sua individualità eterna che tale segreto si propone al mistico, ma in quanto modo d'essere che egli deve esemplificare interiormente per esistere alla maniera divina, e fare della sua esistenza concreta la via del suo Ritorno progressivo all'Origine. Sotto questo aspetto, il verso attribuito a Ḥallāj allude alla seconda nascita, quella a cui fa implicito riferimento un versetto del vangelo di Giovanni, conosciuto e commentato da tutti gli Spirituali dell'Islam: “Non entrerà nel regno dei cieli chi non è nato due volte”⁶⁶. Inserita nel nostro contesto, questa nuova nascita significa che l'anima mistica a sua volta “crea” il suo Creatore; in altri termini: significa che la sua esemplificazione del Femminile-creatore, la sua “sofianità”, determina la misura in cui essa è atta ad assumere il segreto della divinità del suo Signore (quel segreto che “tu” sei), cioè là dove la *sua teopatia* pone (partorisce) il Dio la cui passione è essere conosciuto da lei. Il frutto del parados-

so enunciato da Hallâj, percepito sul piano metafisico, ci è mostrato nell'invocazione che Sohravardî rivolge alla sua "Natura Perfetta" (*al-tibâ' al-tâmm*, l'entità spirituale che nell'ermetismo è l'Angelo personale del filosofo): "Tu sei il mio padre spirituale (*ab rûhâni*) e il mio figlio mentale (*walad ma'nawî*)"⁶⁷, cioè: tu sei quello che mi ha partorito come spirito, e sei quello che io partorisco nel pensiero, con la meditazione. Qui è esattamente la situazione che il paradosso di Hallâj riconduceva all'origine ("mia madre ha generato mio padre"), ma ormai trasposta dal piano preeterno al piano attuale dell'esistenza concreta del mistico. Se da quel momento il mistico esemplifica a sua volta l'Immagine del Femminile-creatore, si può comprendere come Maryam ne divenga il prototipo, e come, in una delle più belle pagine del suo *Mathnawî*, Jalâloddîn Rûmî faccia di lei il sostituto del mistico⁶⁸. L'episodio dell'Annunciazione diventa dunque uno dei simboli di verifica per colui che, conoscendo se stesso, conosce il suo Signore. È essenzialmente la "sofianità" del suo essere (tipificata in Maryam) che condiziona nel mistico la visione dell'Angelo, che definisce cioè la capacità della visione teofanica, l'attitudine alla visione di una forma in cui si coniugano, "simbolizzano", l'invisibile e il visibile.

Sforziamoci dunque di percepire le sonorità messe in vibrazione nelle righe in cui Jalâloddîn Rûmî, con tutte le risorse del lirismo persiano, descrive l'apparizione dell'Arcangelo.

Di fronte all'apparire d'una beltà sovrumana,
di fronte alla Forma che come rosa dal suolo dinanzi a lei fiorisce,
come Immagine che leva il capo dal segreto del cuore.

Maryam, fuori di sé, cerca rifugio nella protezione divina; ma l'Angelo le dice:

Davanti alla mia Forma tu nell'invisibile fuggi [...]
L'invisibile, invero, è mia sede e dimora [...]
Guardami, Maryam, ché arduo è veder la mia Forma.

Io fui il plenilunio, Immagine sono nel cuore,
ogni volta che il cuore un'Immagine t'offre e nel cuore permane.
È vano fuggire, in te quell'Immagine resta
a meno che non sia Immagine vana e senza sostanza

che affonda e sparisce come aurora mendace.
Ma io rassomiglio ad aurora verace, io sono luce del tuo Signore,

Non v'è notte che eroda il mio giorno [...]
In Dio da me dunque cerchi rifugio?
Io sono da tutta l'eternità l'Immagine del solo Rifugio
Io sono il Rifugio in cui fosti libera:
tu cerchi rifugio da me, ed io sono il Rifugio⁶⁹.

“Io sono la luce del tuo Signore” – come riuscire a dire *ciò che* è l’Angelo in modo migliore? In queste parole l’Angelo stesso rivela *chi* egli sia, e insieme annuncia che chi conosce se stesso conosce il suo Signore. Come dire, meglio di quanto non faccia l’Angelo stesso, mediante l’organo di Jalâloddîn Rûmî, che cercare rifugio dalla sua Apparizione sarebbe stato per Maryam, e sarebbe per il mistico, un indietreggiare davanti a se stessi, proteggersi da se stessi? Cercare rifugio potrebbe essere la prima mossa dello Spirituale ancora novizio, così come il novizio va a mendicare all’esterno l’Immagine che ignora essere la forma stessa del suo essere interiore. Perseverare in questo farsi indietro, in questo rifuggire, sarebbe come accondiscendere ai sotterfugi, ricorrere a prove al termine delle quali non vi sarebbe più alcuna presenza imperiosa che possa salvarti dal dubbio e dall’angoscia: alla domanda che fu posta all’“interprete degli ardenti desideri” dall’Apparizione notturna di Sophia all’ombra del Tempio, non c’è che una risposta, quella che il *Mathnawî* ci mostra tipificata nella persona di Maryam. Se pure è impossibile provare Dio, non c’è altra risposta che “rendersi capaci di Dio”. In effetti, come dice ancora Jalâloddîn Rûmî, ciascuna delle nostre individualità eterne è una Parola, un Verbo divino, emesso dal Soffio della Compassione divina. Quando questo Verbo penetra nel cuore del mistico (così come per Maryam il Soffio dell’Angelo), cioè quando si schiude alla sua coscienza il “segreto del suo Signore”, quando l’ispirazione investe il suo cuore e la sua anima, “la sua natura è tale da produrre in lui un Figlio spirituale (*walad ma’navî*) dotato del Soffio del Cristo che resuscita i morti”⁷⁰.

Quello che insegna Rûmî è, quasi parola per parola, ciò che insegnerebbe appena un secolo più tardi in Occidente Meister Eckhart⁷¹. Il motivo del Figlio Spirituale, cioè dell’anima mistica che

partorisce se stessa – o, per dirla col poeta del *Mathnawi* mentre medita il simbolo sublime, “partorisce il suo Angelo” – è una dominante spirituale che ritroveremo ugualmente nei teologi e filosofi mistici della tradizione avicenniana e sohravardiana in Iran, come è dimostrato dalla testimonianza di un Mîr Dâmâd, maestro di teologia a Isfahan nel XVII secolo. Tale motivo precisa per noi, senza equivoco, il senso e l'intento della sofiologia che abbiamo cercato di delineare qui – quanto è diversa dalle teosofie che nello stesso Occidente, e in tempi recenti, hanno contribuito maggiormente all'emersione di un pensiero sofiologico, quale ad esempio quello di un Vladimir Solov'ëv, teso a ciò che egli stesso chiamerà una “Incarnazione sociale”. Si tratta, ne sono convinto, di una espressione che resterebbe inintelligibile ad un discepolo di Ibn 'Arabî o di Rûmî – comunque, non più di quanto sia difficile per noi stabilire il pensiero sul piano teofanico –, senza dubbio perché è innanzi tutto necessario vincere un'abitudine del pensiero radicata in secoli di filosofia e di teologia razionaliste, per riuscire a scoprire che la totalità del nostro essere non è solo quella parte che chiamiamo adesso la nostra persona; la totalità include ugualmente un'altra persona, una controparte trascendente che resta a noi invisibile, ciò che Ibn 'Arabî designa come la nostra “individualità eterna”, il nostro “Nome divino”. È ciò che l'antico Iran designava come *Fravarti*. Per esperirne la presenza, non vi è altro luogo o altra prova che subirne l'attrazione, in una *sympatheia* espressa perfettamente, nella sua maniera, dalla preghiera dell'eliotropo. Non dobbiamo certo aspettare che questo invisibile ci venga provato oggettivamente per entrare in dialogo con lui. Il nostro stesso dialogo è, di per sé, la sua prova, poiché è l'*a priori* del nostro essere. Questo abbiamo tentato, qui, di mostrare del “segreto della divinità”, di quel segreto che *tu sei*, considerando tale dialogo come una *unio sympathetica*.

Un dialogo, una situazione dialogica, è quanto in realtà l'apparente monismo di Ibn 'Arabî instaura. Per convincercene, ascoltiamo ancora il canto finale del *Libro delle Teofanie*. Se, in seno al Giudaismo, qualche mistico ha interpretato il Canto dei Cantici come un dialogo appassionato fra l'anima umana e l'Intelligenza angelica attiva (ciò che viene chiamato, anche, Spirito Santo, Angelo Gabriele, Madonna Intelligenza), non meno intensa è la passione che ascoltiamo in questa implorazione. Possiamo percepirla

la voce della Sophia divina, dell’Angelo, della *Fravarti*, e, più direttamente, quella della “figura d’apparizione” investita dal mistico della sua “funzione angelica”; nel triplo *perché* di una domanda dolorosa ci giunge un’eco della questione posta all’“interprete degli ardenti desideri” all’ombra della Ka’ba: Non sarai dunque già morto, da domandare se l’Amato invisibile sia andato via, o se sia mai stato lì colui di cui conosci solo il Nome, il segreto?

Ascolta, Amato mio!⁷²

Io sono la realtà del mondo, centro e circonferenza,
Sono la parte e il tutto.
Sono la volontà fra Cielo e Terra stabilita,
In Te creai la percezione perché potessi Io percepirmi.

Se tu mi percepisci, te stesso percepisci.

Ma non potresti percepirmi mediante te stesso.
Col mio sguardo mi vedi e al contempo ti vedi,
non col tuo sguardo sapresti percepirmi.

Amato!

Quante volte t’ho chiamato, e tu non mi udivi.
Quante volte a te mi son mostrato, e tu non mi vedevi.
Quante volte fino a te affluivo, e tu non mi avvertivi.
Nutrimento succulento, e tu non mi gustavi.
Perché non puoi raggiungermi mediante quel che sfiori,
Perché non mi respiri nell’aria che di me profuma?
Perché tu non mi vedi? Perché tu non mi senti?
Perché? Perché? Perché?

Sorpassa ogni delizia la delizia che per te ho in serbo.
Supera ogni piacere, il piacere che ti vado offrendo,
Per te sarò prezioso più di qualsiasi altra gioia.
Perché io sono la Grazia, io sono la Bellezza.

Amami, amami e nient’altro.

Perditi in me, in me soltanto.

Legati a me,

ché niente più di me ti è intimo.

T’amano gli altri solo per se stessi,

Mentre io t’amo per te.

E tu fuggi lontano.

Amato!

Tu non potresti trattarmi con giustizia,
Perché se tu a me t'avvicini,
È perché io a te mi sono avvicinato.

Ti sono più vicino di quanto tu lo sia a te stesso,
più dell'anima tua, più del tuo sospiro.
Quale fra le creature, dunque,
Saprebbe fare meglio?
Di te sono geloso a causa tua.
Non voglio nessun altro,
Nemmeno te io voglio.
Sii mio, per me, così come sei in me,
Senza che tu neanche lo sappia.

Uniamoci, dunque, Amato mio!
E se dovesse pararci innanzi a noi
La strada che conduce alla separazione,
Sapremo annullare la distanza.
Andiamo, dunque, mano nella mano,
Entriamo al cospetto della Verità
Perché ci possa giudicare
E imprima per sempre il suo sigillo
alla nostra unione.

Parte seconda

Immaginazione creatrice
e preghiera creatrice

Prologo

“La nozione di immaginazione, magica intermediaria tra il pensiero e l’essere, incarnazione del pensiero nell’immagine e posizione dell’immagine nell’essere, è una concezione della più grande importanza; essa ha giocato un ruolo di primo piano nella filosofia del Rinascimento, e la ritroviamo in quella del Romanticismo”¹. Questa osservazione, ripresa da uno dei più acuti interpreti delle dottrine di Boehme e di Paracelso, ci offre la migliore introduzione alla seconda parte di questo libro. Ci soffermeremo, da un lato, sulla nozione di *immaginazione* intesa come produzione *magica* di un’*immagine*, il tipo stesso dell’azione magica, ovvero di ogni azione in quanto tale, ma per eccellenza di ogni azione creatrice; dall’altro, sulla nozione di immagine intesa come un corpo (un *corpo magico*, un *corpo mentale*) in cui si incarnano il pensiero e la volontà dell’anima². L’Immaginazione come potenza magica creatrice che, dando nascita al mondo sensibile, produce lo Spirito in forme e colori; il mondo come *Magia divina* “immaginata” dalla divinità “i-maga”: è l’antica dottrina, tipificata nella giustapposizione delle parole *Imago-Magia*, che un Novalis ritrovava attraverso Fichte³. Qui, tuttavia, un avvertimento si impone: questa *Imaginatio* non deve, soprattutto, essere confusa con la *fantasia*. Come già notava Paracelso, a differenza dell’*Imaginatio vera*, la fantasia (*Phantasey*) è un gioco del pensiero, senza fondamento nella natura; essa non è altro che “la pietra miliare dei folli”⁴.

Avvertimento essenziale, che previene il pericolo di una confusione diffusa, risultato di concezioni del mondo a causa delle quali, se si continua a parlare di una funzione “creatrice” dell’Immaginazione, lo si fa in forma di “metafora”. Si sono prodotti tanti sfor-

zi nella teoria della conoscenza, tante “spiegazioni” (derivate da questa o quella forma di psicologismo, dallo storicismo, dal sociologismo) tese ad annullare il significato oggettivo dell’*oggetto*, che ci hanno condotto, a paragone con la concezione *gnostica* dell’Immaginazione, ad un *agnosticismo* puro e semplice. A questo livello, esaurito ogni rigore terminologico, l’immaginazione viene confusa con la fantasia. Che essa sia, invece, un valore noetico, che sia un organo della conoscenza, in quanto “creante” dell’*essere*, sono nozioni che difficilmente rientrano nelle nostre abitudini.

Si pone forse una questione preliminare: in fondo, che cos’è la creatività attribuita all’uomo? Ma si può rispondere, senza aver prima precisato il senso e la validità di queste creazioni? Come si può pensare non già che sia il caso di parlare, ma addirittura cominciare a parlare della necessità di andare al di là della realtà nel suo stato dato, e soprattutto di superare la solitudine dell’io lasciato a se stesso in questo mondo imposto (il nient’altro-che-io, *Nur-Ich-Sein*, la cui ossessione può portare alla follia), se fin dall’inizio non si avverte in fondo a se stessi questo superamento? Espressioni come “creatore” o “attività creatrice” fanno certamente parte del nostro linguaggio corrente. Che sia l’esito di questa attività un’opera d’arte o un’istituzione, non è forse in questi oggetti – che ne sono l’espressione e il sintomo – che risiede la risposta alla questione di sapere quale sia il *senso* del bisogno creativo dell’uomo? Questi stessi oggetti prendono posto in un certo mondo, ma la loro apparizione e il loro significato procedono in primo luogo dal mondo interiore dove furono concepiti; proprio quel *mondo*, o, piuttosto, la creazione di quel mondo interiore, è a dimensione dell’attività creatrice dell’uomo, e fornisce un’indicazione circa il senso della sua creatività e dell’organo creatore, cioè l’Immaginazione.

Allora, tutto dipende dal grado di realtà che si è disposti a riconoscere a questo universo immaginato, quale potere si ritiene di dover riconoscere all’Immaginazione che immagina; ma, a loro volta, entrambe le questioni dipendono dall’idea che ci si è fatta della *creazione* e dell’atto creatore.

Per quanto riguarda l’universo immaginato, si può fare in modo di rispondere ricorrendo all’idea di un voto o di una sfida, poiché non si dispone più di uno schema della realtà che faccia ancora posto ad un universo intermedio tra l’universo dei dati sensibili, con concetti che ne esprimono le leggi empiricamente verificabili,

ed un universo spirituale, un regno degli Spiriti, al quale solo la fede ha ancora accesso. Già così, la degradazione dell’Immaginazione a fantasia è un fatto compiuto. Si opporrà, poi, la fragilità e la gratuità delle creazioni artistiche alla consistenza delle realizzazioni “sociali”, proponendo queste ultime a giustificazione delle prime, o come loro spiegazione. Infine, tra il reale empiricamente controllabile e l’irreale non vi è più gradazione intermedia. Tutti gli indimostrabili, gli invisibili, gli inaudibili, saranno classificati come creazioni dell’Immaginazione, cioè come prodotti di quella facoltà che secerne da sé l’*immaginario*, l’irreale. In un simile contesto di agnosticismo, si ammetterà che la divinità e tutte le forme della divinità siano creazioni dell’immaginazione, come dire dell’irreale. Che senso potrebbe avere, allora, pregare questa divinità, se non quello di un’impresa senza speranza? Io credo allora che potremmo misurare d’un sol colpo tutto l’abisso che separa tale nozione negativa dell’Immaginazione da quella di cui tratteremo; anticipando l’analisi dei nostri testi, risponderemo come se raccogliessimo la sfida: proprio così, questo è il motivo per cui la divinità è tale, questa è la ragione per cui essa è reale ed esiste, questa è la causa che dà senso alla Preghiera.

La nozione di Immaginazione a cui ci introduceva prima una breve allusione ai nostri teosofi del Rinascimento richiederebbe una vasta ricerca condotta sulle loro opere. Si dovrebbero, inoltre, leggere e rileggere, spinti da queste intenzioni, tutte le testimonianze dell’esperienza mistica visionaria. Siamo costretti a limitare la nostra indagine in un ambito determinato: quello del sufismo e dell’esoterismo nell’Islam, in particolare la scuola di Ibn ‘Arabî, coerentemente allo scopo di questo libro. Vi sono, fra la teosofia di un Ibn ‘Arabî e quella di un teosofo rinascimentale o della scuola di Jacob Boehme, corrispondenze così sorprendenti da giustificare studi comparativi, il cui programma andavamo suggerendo nelle pagine precedenti, là dove delineavamo la situazione dell’esoterismo rispettivamente nell’Islam e nel Cristianesimo. Da entrambe le parti riscontriamo l’idea che la divinità possieda la potenza di immaginare, e che, *immaginandolo*, Dio abbia creato l’universo; che questo universo sia stato tratto da Dio dalle virtualità e dalle potenze eterne del suo proprio essere; che esista fra l’universo dello spirito puro e il mondo sensibile un mondo intermedio, mondo delle Idee-Immagini, *mundus imaginis*.

nalis (mondo della “sensibilità sovrasensibile”, quello del corpo magico sottile, “il mondo in cui si corporizzano gli spiriti e si spiritualizzano i corpi”, si dirà nel sufismo); che questo mondo sia quello sul quale ha propriamente potenza l’Immaginazione; che essa vi produca effetti reali al punto che questi possono “modellare” il soggetto immaginante, e l’Immaginazione “cola” l’uomo nella forma (il *corpo mentale*) da essa immaginata. In generale, ci accorgiamo di questo: il grado di realtà accordato all’*Immagine* e alla creatività riconosciuta all’Immaginazione, sono correlativi di una nozione di *creazione* totalmente estranea all’idea teologica ufficiale, quella della *creazione ex nihilo*; idea, quest’ultima, talmente passata nelle nostre abitudini da costituire per noi l’unica idea autentica di creazione. Potremmo domandarci se non vi sia una correlazione necessaria tra l’idea di creazione *ex nihilo* e la degradazione dell’Immaginazione ontologicamente creatrice, che spiegherebbe forse perché la decadenza di questa in fantasia, capace solo di secernere immaginario e irreale, caratterizzi il nostro mondo laicizzato, così preparato dal mondo religioso al quale è succeduto, e in cui dominava quell’idea di creazione.

Comunque sia, l’idea iniziale della teosofia mistica di Ibn ‘Arabî e di tutti coloro che gli sono apparentati, vede nella Creazione essenzialmente una *teofania* (*tajallî*). Come tale, la creazione è un atto della potenza immaginativa divina; tale Immaginazione divina creatrice è essenzialmente Immaginazione teofanica. Per lo gnostico, a sua volta l’Immaginazione attiva è ugualmente una Immaginazione teofanica; gli esseri che essa “crea” sussistono di una esistenza indipendente, *sui generis*, nel mondo intermedio che le è peculiare. Il Dio che essa “crea”, lungi dall’essere l’irreale della nostra fantasia, è ancora una teofania, poiché l’Immaginazione attiva dell’essere umano non è che l’organo dell’Immaginazione teofanica assoluta (*takhayyul mutlaq*). La Preghiera è una teofania per eccellenza; a questo titolo essa è “creatrice”; precisamente, il Dio che essa prega perché da essa “creato” è il Dio che le si rivela in questa Creazione. Nello stesso istante, questa Creazione è una delle teofanie il cui Soggetto reale è la divinità che si rivela a se stessa.

Tutta una sequenza di nozioni e di paradossi si concatenano con rigore. Dovremo ricordarne alcuni fra i più essenziali, prima di considerare nell’essere umano l’organo di questa Immaginazione teofanica, che è il cuore e la creatività del cuore.

Della Creazione come teofania

1. L'Immaginazione creatrice come teofania, o il “Dio da cui è creato ogni essere”

È necessario innanzi tutto richiamare alla memoria gli atti della cosmogonia eterna concepita dal genio di Ibn ‘Arabî¹. Un Essere divino isolato nella sua essenza incondizionata, di cui noi non sappiamo altro che una cosa: precisamente, la tristezza di quella solitudine primordiale, che lo fa aspirare a rivelarsi negli esseri che lo manifestano a se stesso nel mentre che egli si manifesta a loro. È questa la Rivelazione che percepiamo, e che induce a meditare per conoscere *chi siamo*. Il *leitmotiv* enuncia non già la folgorazione di una Onnipotenza autarchica, ma una nostalgia profonda: “Ero un Tesoro nascosto, e desideravo essere conosciuto. Per questo ho prodotto le creature al fine di conoscermi in loro”. Questa fase viene rappresentata dalla tristezza dei Nomi divini angosciati nell’inconoscenza, poiché nessuno li nomina; da questa tristezza si distende il Respiro divino (*tanaffus*), che è Compatimento (*Rahma*) ed esistenziazione (*îjâd*), che nel mondo del Mistero è Compassione dell’Essere divino con e per se stesso, cioè per i propri Nomi. O ancora, origine e principio sono una determinazione dell’amore, che comporta movimento di desiderio ardente (*baraka shawqîya*) in colui che ne è preso. A questo ardente desiderio, il Sospiro divino apporta il rilassamento².

Con un’analisi in cui egli scopre sperimentalmente nel proprio essere il mistero dell’essere, il teosofo evita d’un sol colpo l’opposizione teologica tra *Ens increatum* ed *ens creatum*, quest’ultimo inteso come tratto dal nulla; non sappiamo se questa opposizione

abbia mai saputo definire realmente il rapporto che il *Summum Ens* intrattiene con il *niente* da cui farebbe sorgere le creature. La Tristezza non è il “privilegio” dell’essere creaturale; essa risiede nello stesso Essere creatore, ed è il motivo stesso che fa dell’Essere primordiale, prima di ogni nostra deduzione, un Essere creatore. Essa è il segreto della sua creatività. La sua creazione non emerge dal nulla, da altro da Lui, un non-lui, ma dal suo essere profondo, dalle potenze e dalle virtualità latenti nel suo essere non rivelato. Il termine *tanaffus*, inoltre, implica il senso di rilucere, apparire così come appare l’aurora. La Creazione è essenzialmente rivelazione dell’Essere Divino a se stesso innanzi tutto, luminescenza operata in se stesso; essa è una *teofanìa* (*tajallî ilâhî*). Nessuna idea, qui, di *creatio ex nihilo*, che apra un abisso sul quale nessun pensiero razionale sarebbe ormai impotente a gettare un ponte, poiché è esso stesso, profondamente discriminante, a contrapporre e stabilire la distanza; non vi è nemmeno una fessura, una crepa che possa allargarsi in spazio d’incertezza resistente agli argomenti e alle prove. Il *Respiro* divino esala ciò che il nostro shaykh designa come *Nafas al-Rahmân* o *Nafas Rahmâni*, il Sospiro di Compattimento esistenziatore; il Sospiro dà origine all’intera massa “sottile”, esistenziazione primordiale designata col nome di Nube (‘amâ). Da qui il senso del *hadîth*: “Domandarono al Profeta: Dov’era il tuo Signore prima che creasse la sua creazione [visibile]? – Era avvolto in una Nube; non vi era ancora spazio né al di sopra né al di sotto”³.

Questa Nube, esalata dall’Essere Divino, e nella quale l’Essere Divino è primordialmente, riceve tutte le forme e al contempo dà agli esseri la loro forma; essa è attiva e passiva, ricetrice ed esistenziatrice (*muhaqqiq*); grazie ad essa si opera la differenziazione all’interno della realtà primordiale dell’essere (*haqîqat al-wujûd*) che è l’Essere Divino in sé (*Haqq fi dhâtihî*). In quanto tale, essa è Immaginazione assoluta, incondizionata (*khayâl mutlaq*). L’operazione teofanica iniziale – con la quale l’Essere Divino si rivela, “si mostra” a se stesso, differenziandosi nel suo essere nascosto, cioè manifestando a se stesso le virtualità dei suoi Nomi coi loro *correlata*, le *ecceità* eterne degli esseri, i loro prototipi latenti nella sua essenza (*a’yân thâbita*)⁴ – è concepita come Immaginazione attiva creatrice, Immaginazione teofanica. Nube primordiale, Immaginazione assoluta o teofanica, Compassione esistenziatrice,

sono nozioni equivalenti, espressione di una stessa realtà originale: l'Essere Divino *da cui è creata ogni cosa* (*al-Haqq al-makhlūq bihi kull shay'*). È ancora come dire il “Creatore-Creatura”. La Nube, infatti, è *il Creatore*, in quanto Sospiro che egli esala e in quanto in lui *nascosta*; come tale, essa è l'invisibile, l’“esoterico” (*bâtin*). Allo stesso modo, essa è *la creatura*, in quanto manifestata (*zâhir*). Creatore-Creatura (*khâliq-makhlûq*): vuol dire che l'Essere Divino è il Nascosto e il Rivelato, il Primo (*al-Awwâl*) e l'Ultimo (*al-Âkhir*)⁵.

In questa Nube sono dunque manifestate tutte le forme dell'essere, dall'ordine degli Arcangeli più elevati, gli “Spiriti estasiati d'amore” (*al-muhayyamîn*), fino ai minerali e alla natura inorganica; tutto ciò che si differenzia dalla pura essenza dell'Essere Divino in sé, generi, specie, individui, tutto è creato in questa Nube. “Creato”, ma non prodotto *ex nihilo*, poiché il solo non-essere concepibile è lo stato latente degli esseri; anche nel loro stato di potenza pura, occultati nel perimetro dell'Essenza non rivelata, gli esseri hanno già preeternalmente uno statuto positivo (*thubût*). Ma la “creazione” ha un aspetto negativo, poiché essa fa cessare la privazione dell'essere che trattiene le cose nel loro occultamento; non-essere di un non-essere, doppia negatività costituente l'atto positivo. In questo senso, è ammissibile dire che l'universo si origini al contempo all'essere e al non-essere⁶.

Così la Creazione è Epifania (*tajallî*), cioè passaggio dallo stato di occultamento, di potenza, allo stato luminoso, manifestato e rivelato; come tale, essa è l'atto dell'Immaginazione divina primordiale. Di conseguenza, se non vi fosse in noi questa stessa potenza – che non è l'immaginazione nel senso profano (la “fantasia”), bensì potenza dell'Immaginazione attiva (*quwwat al-khayâl*) che è *Immaginatrice* – nulla si mostrerebbe di quanto noi mostriamo a noi stessi. Qui si stringe il nodo fra l'idea di una creazione ricorrente, rinnovata di istante in istante, ed una Immaginazione teofanica incessante, cioè l'idea di una successione di teofanie (*tajalliyât*) con le quali si opera l'ascensione continua degli esseri. Ora, una doppia possibilità caratterizza tale Immaginazione, non potendo questa rivelare il Nascosto se non velandolo ancora. Essa può essere un velo, carico di un'opacità tale da asservirci e indurci nella trappola delle idolatrie. Ma il velo può alleggerirsi in una trasparenza crescente, essendo instaurato affinché,

per suo tramite, il contemplativo realizzi la conoscenza dell’essere quale egli è, cioè la conoscenza che libera, perché è gnosi salvifica. Questo accade quando lo gnostico comprende che le molteplici forme che si succedono nella loro mobilità e nelle loro iniziative appaiono distaccate dall’Unico solo perché velate da un velo senza trasparenza. Se si realizza questa trasparenza, egli saprà che cosa esse sono e perché sono; saprà perché vi è unione e discriminazione tra il Nascosto e il Manifesto, perché vi è il Signore e il suo vassallo, l’Adorato e l’Adorante, l’Amato e l’Amante; perché ogni affermazione unilaterale di una unità che le confonde, o di una discriminazione che oppone le loro due esistenze come se non fossero della stessa essenza, tradisce l’intenzione divina, e con questa la Tristezza che in ciascun essere aspira a rilassarsi attraverso la manifestazione del Suo segreto.

L’allusione al Creatore-creatura, al Creatore che non produce *ad extra* la sua creazione ma la riveste egli stesso, in qualche modo, dell’Apparenza (e trasparenza) sotto la quale egli si manifesta e si rivela a se stesso innanzi tutto, si ritrova in molte altre designazioni, quali il “Dio immaginato”, cioè “manifestato” dall’Immaginazione teofanica (*al-Haqq al-mutakhayyal*), il “Dio creato nelle credenze” (*al-Haqq al-makhlūq fī l-i’tiqādāt*). All’atto iniziale del Creatore che immagina il mondo, risponde la creatura che immagina il suo mondo, i mondi, il suo Dio, i suoi simboli. O, piuttosto, sono queste le fasi, le ricorrenze di uno stesso, eterno processo: Immaginazione che si compie in una Immaginazione (*takhayyul fi takhayyul*), Immaginazione ricorrente nello stesso modo in cui – e perché – la Creazione è di per sé ricorrente. La medesima Immaginazione teofanica del Creatore che ha rivelato i mondi rinnova ad ogni istante la Creazione nell’essere umano che egli ha rivelato in quanto sua Immagine perfetta, e che, nello specchio che è questa Immagine, mostra a se stesso colui di cui è l’Immagine. Per questo, l’Immaginazione attiva dell’uomo non potrebbe essere vana finzione, perché è la stessa Immaginazione teofanica che, attraverso e nell’essere umano, continua a rivelare ciò che essa ha mostrato a se stessa immaginandolo primordialmente.

La qualifica di “illusorio” potrebbe essere attinente solo nel caso in cui, caricandosi di opacità, l’Immaginazione perdesse ogni trasparenza. Ma quando è *vera* di tutta la realtà divina che essa rivelà, essa è liberatrice, e noi vi riconosciamo quella funzione indi-

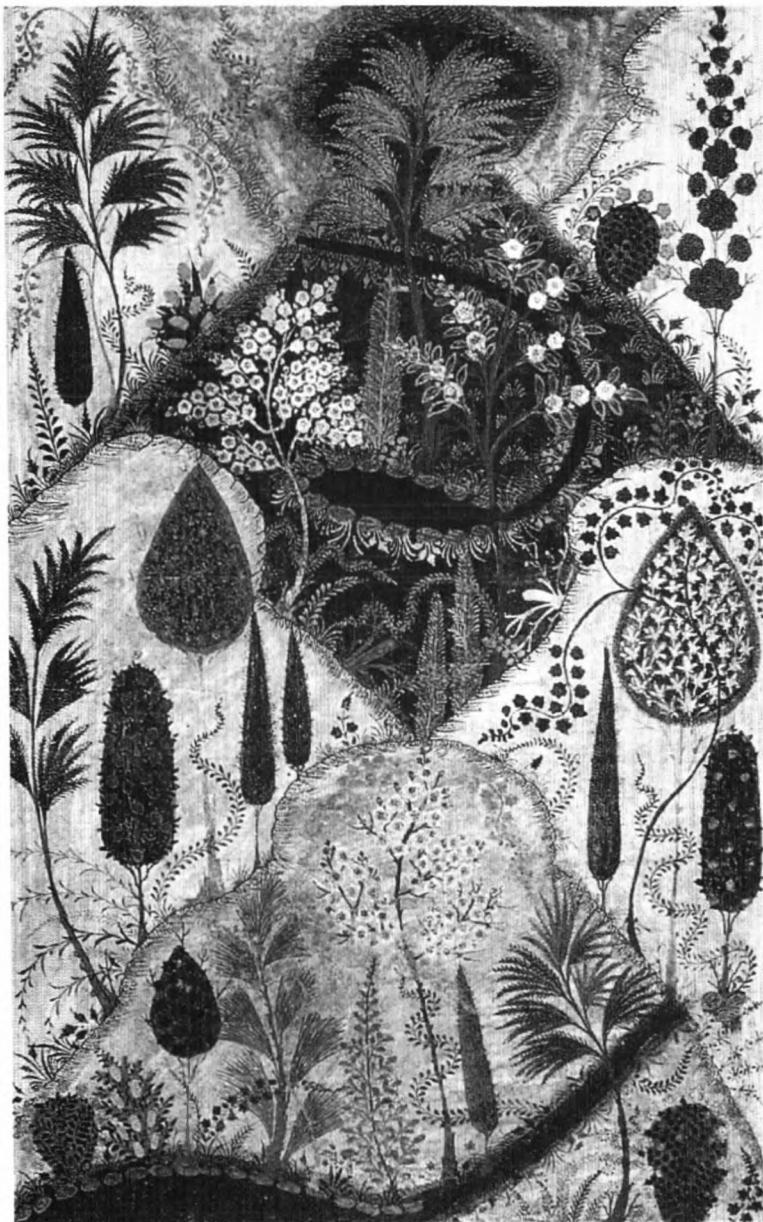
viduata da Ibn 'Arabî che solo essa assume: una *coincidentia oppositorum* (*jam' bayna'l-naqîdayn*). Il termine allude alla risposta data da un celebre maestro sufi, Abû Sa'îd al-Kharrâz: "Mediante che cosa tu conosci Dio?", gli domandarono. – Mediante il fatto che egli è *coincidentia oppositorum*⁷. L'universo totale dei mondi, infatti, al contempo è lui e non è lui (*huwa lâ huwa*). Il Dio manifestato nelle forme è simultaneamente se stesso ed altro da sé, poiché, in quanto manifestato, egli è il limitato che tuttavia non ha limite, è il visibile che tuttavia non può essere visto. Ora, questa manifestazione non è né percepibile né verificabile dalle facoltà sensibili; quanto alla ragione discriminante, questa la ricusa. Essa è percepibile soltanto dall'Immaginazione attiva (*Hadrat al-Khayâl*, la "Presenza", o "Dignità" immaginativa, l'*Immaginatrice*), nel momento in cui questa domina le percezioni sensibili, nello stato di sonno o, meglio ancora, nello stato di dormiveglia (lo stato peculiare dello gnostico, quando egli è assente alla coscienza delle cose sensibili). In breve, è necessaria una percezione mistica (*dhawq*). Percepire tutte le *forme* come forme epifaniche (*mazâhir*), cioè percepirlle come altre rispetto al Creatore e nondimeno percepire che esse sono Lui, attraverso le figure che esse manifestano, e che sono le ecceità eterne, significa precisamente operare l'incontro al crocevia della discesa divina verso la creatura e dell'ascensione della creatura al Creatore. Il "luogo" dell'incontro non è esterno alla totalità del Creatore-Creatura, ma è posto sul piano corrispondente all'Immaginazione attiva, come un ponte gettato fra due sponde⁸. La traversata sarà essenzialmente una *ermeneutica* dei simboli (*ta'wil*, *ta'bîr*), una modalità di comprensione che trasmuta in simboli (*mazâhir*) i dati sensibili e i concetti razionali consentendo che si effettui il passaggio.

Intermedia, mediatrice: questa è la funzione essenziale dell'Immaginazione attiva, e avremo modo di tornarvi. L'intelletto ('*aql*) non può certamente sostituirla. La Prima Intelligenza ('*Aql awwal*) è la prima determinazione (*ta'ayyun awwal*) dischiusa in seno alla Nube, la quale è essa stessa Immaginazione teofanica assoluta. L'intermediaria fra il mondo del Mistero ('*âlam al-ghayb*) e il mondo della visibilità ('*âlam al-shabâdât*) non può essere che l'Immaginazione, in quanto il piano dell'essere e della coscienza che questa designa è il piano in cui gli Incorporei del mondo del Mistero si "corporizzano", prendono corpo (il che non vuol dire che

sia fin dall'inizio un corpo fisico materiale)⁹, e dove, viceversa, le cose naturali, sensibili, si spiritualizzano, si "de-materializzano". Vedremo in seguito esempi che illustrano tale insegnamento. L'Immaginazione è il "luogo dell'apparizione" degli esseri spirituali, Angeli e Spiriti, che vi rivestono la figura e la forma del loro "corpo d'apparizione"; poiché i puri concetti (*ma'âni*) e i dati sensibili (*mâhsûsât*) vi si incontrano per affiorare in figure personali, pronte agli eventi delle drammaturgie spirituali, essa è pari-menti il luogo in cui si compiono tutte le "storie divine", quelle dei profeti, per esempio, che hanno un significato proprio in quanto teofanie; mentre, sul piano dell'evidenza sensibile, ove avviene per noi ciò che chiamiamo la *Storia*, il significato, cioè la vera natura di queste storie – essenzialmente "storie simboliche" – non potrebbe essere percepito. Esse sono la "ierostoria".

2. Il Dio manifestato dall'Immaginazione teofanica

Il mondo, o piano dell'essere intermedio corrispondente propriamente alla funzione mediatrice dell'Immaginazione, viene designato dalla "cosmografia" mistica come il mondo luminoso delle Idee-Immagini, delle Figure d'apparizione (*'âlam mithâlî nûrâni*). La preoccupazione principale di Ibn 'Arabî è certamente rivolta alle connessioni delle visioni con la facoltà immaginativa da un lato, e con l'ispirazione divina dall'altro. Infatti, tutto il concetto metafisico dell'Immaginazione si trova impegnato nell'instaurazione di questo mondo intermedio. Tutte le realtà essenziali dell'essere (*haqâ'iq al-wujûd*) vi sono manifestate in Immagini reali; e nella misura in cui una cosa manifestata ai sensi o all'intelletto possiede un significato che, al di là del semplice dato, fa di quella cosa un simbolo, e nella misura in cui essa richiede un'ermeneutica (*ta'wil*), la verità simbolica di quella cosa implica una percezione sul piano dell'Immaginazione attiva. La sapienza che si fa carico di questi significati, quella che, restituendo le cose in simboli, ha per proprio oggetto il mondo intermedio di Immagini sus-sistenti, è una sapienza di luce (*hikma nûrîya*), tipificata nella persona di Giuseppe come interprete esemplare delle visioni. La metafisica dell'Immaginazione si ispira, in molti tratti, alla "teosofia orientale" di Sohravardî¹⁰. L'Immaginazione attiva è essenzial-



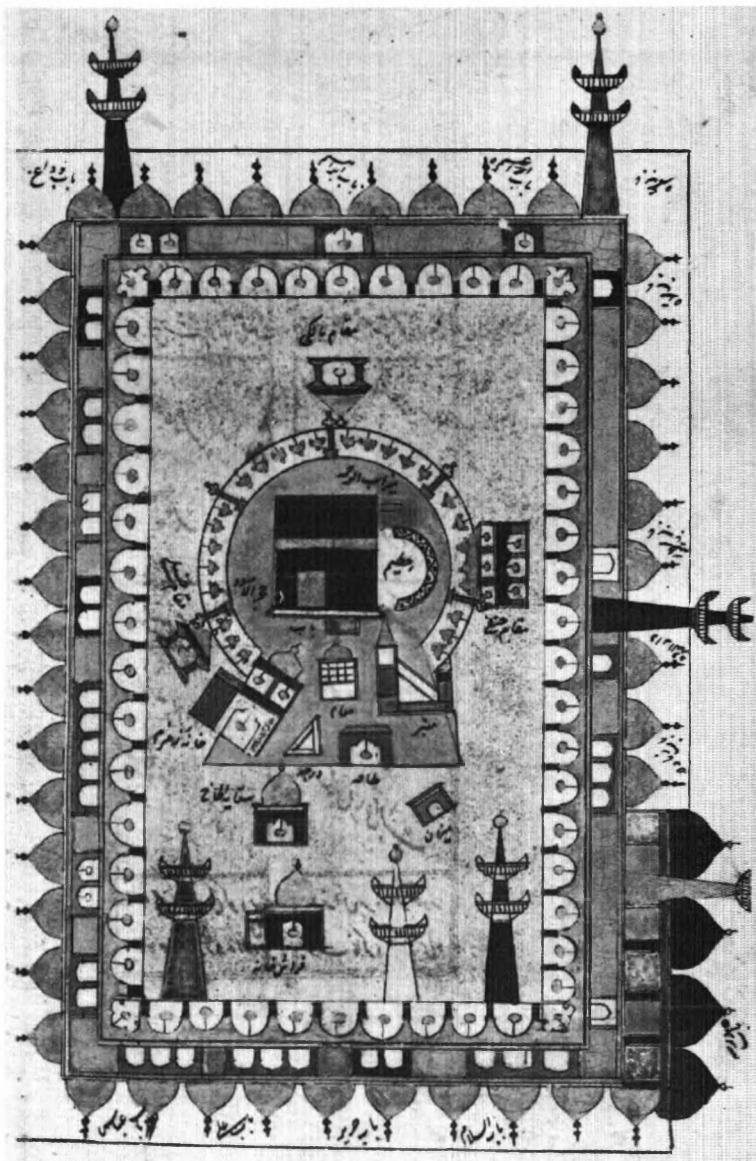
1. *Paesaggio mitico*, Antologia poetica, 1398. Istanbul, Museo di Arte Turca e Islamica. © Roland e Sabrina Michaud.



2. *Angelo Gabriele*, miniatura persiana del XV secolo. Istanbul, Museo del Topkapi. © Roland e Sabrina Michaud.



3. Maestro Nedelko di Lovet, *Filossenia di Abramo*, 1598. Sofia, Museo Archeologico. © Lauros-Giraudon.



4. Immagine della Ka'ba. Ms. suppl. persiano, 1389. Parigi, Cliché Bibliothèque Nationale de France.

mente l'organo delle teofanie, poiché essa è l'organo della Creazione, e quest'ultima è essenzialmente teofania. Nella misura stessa in cui l'Essere Divino è Creatore poiché ha voluto conoscersi negli esseri che lo conoscono, come dicevamo, è impossibile dire che l'Immaginazione sia “illusoria”, perché essa è l'organo e la sostanza di questa auto-rivelazione. Il nostro essere manifestato è l'Immaginazione divina; la nostra Immaginazione è Immaginazione dentro la sua Immaginazione.

La teosofia della Luce suggerisce i paragoni più adeguati: specchio ed ombra. Tuttavia, qui non si deve intendere “ombra” in una dimensione di tenebre sataniche, contro-potenza ahrimanica; si intende, piuttosto, “ombra” essenzialmente di un riflesso, proiezione di un profilo o di un volto in uno specchio. Si parlerà anche di “ombra luminosa” (il colore è ombra nella Luce assoluta: *zill al-nûr* in opposizione a *zill-al-zulma*, ombra tenebrosa). In questo senso si deve intendere la tesi: “Tutto ciò che viene detto altro da Dio, quello che si chiama universo, si rapporta all'Essere Divino come l'ombra alla persona (o come il suo riflesso in uno specchio). Il mondo è l'ombra di Dio”¹¹.

La funzione della Luce come agente cosmologico ha inizio nel mondo del Mistero. Essa rivela all'Essere Divino le determinazioni e le individuazioni latenti contenute nella sua Essenza, cioè le ecceità eterne che sono i contenuti correlativi dei Nomi divini. Ciò che questi archetipi della Creazione virtuale ricevono è l'ombra, il riflesso dell'Essenza divina (*dhât ilâhîya*), così come su di loro viene proiettata la luce dei Nomi. È il primo specchio in cui l'Essere Divino si contempla e si rivela a se stesso, nelle virtualità dei suoi molteplici Nomi. Ma questi Nomi aspirano alla loro rivelazione plenaria: tale epifania è la funzione devoluta al Nome divino “Luce” (*Nûr*), la cui forma epifanica (*mazbar*), la luce sensibile, il Sole, fa dischiudere le forme che corrispondono a quel Nome nel mondo della visibilità (*shahâdât*). La Luce è l'agente della cosmogonia, poiché è l'agente della rivelazione, cioè della conoscenza. Pertanto, “non si conosce il mondo finché non si conoscono le ombre (o i riflessi), e si ignora Dio fin quando si ignora la persona che proietta l'ombra. L'ombra è al contempo Dio e altro da Dio. Tutto ciò che percepiamo è l'Essere Divino nelle ecceità eterne dei possibili”. E Ibn 'Arabî conclude: “Il mondo è dunque rappresentazione pura (*mutawâbbâm*), non vi è esistenza sostan-

ziale; è questo il senso dell'Immaginazione. [...] Allora comprendi chi sei, comprendi quale è la tua ipseità, qual è il tuo rapporto con l'Essere Divino; prendi coscienza di ciò per cui sei Lui, e per cui sei altro da Lui, il mondo, o qualunque sia la parola che preferisci. È in proporzione a questa coscienza che si decide dei gradi della preminenza fra i Saggi”¹².

Si propone dunque una reciprocità dei rapporti: il rapporto dell'ombra con l'Essere Divino, che instaura la manifestazione del mondo del Mistero come Immaginazione teofanica assoluta (*khayâl mutlaq*); il rapporto dell'Essere Divino con l'ombra, da cui derivano le individuazioni e le personalizzazioni dell'Essere Divino come Dio che si mostra *all'Immaginazione teofanica e mediante l'Immaginazione teofanica*, nella moltitudine illimitata dei suoi Nomi. Si è ricorso al paragone con la colorazione del vetro che riceve la luce: la luce si impregna di un'ombra, che è il vetro stesso. Il che significa riferirsi ugualmente a un doppio indicativo dei Nomi divini. Tutti i Nomi si riferiscono ad uno stesso Denominato. Tuttavia *ciascuno* si riferisce ad una determinazione essenziale, diversa dalle altre; con questa individualizzazione ciascun Nome si riferisce al Dio che si mostra *all'Immaginazione teofanica mediante l'Immaginazione teofanica*¹³. Arrestarsi alla pluralità significa essere con i Nomi divini *e* con i Nomi del mondo. Arrestarsi all'unità del Denominato significa essere con l'Essere Divino sotto l'aspetto del suo Sé (*dhât*) indipendente dal mondo e dalle relazioni dei suoi Nomi coi Nomi del mondo. Ma le due stazioni sono parimenti necessarie e condizionate l'una dell'altra. Rifiutare la prima significa dimenticare che l'Essere Divino non si rivela a noi se non nelle configurazioni dell'Immaginazione teofanica, la quale dà una realtà effettiva a quei Nomi divini la cui tristezza aspirava ad esseri concreti in cui investire la loro attività, che essi avrebbero fatto essere ciò che erano – esseri grazie ai quali e per i quali quei Nomi sarebbero figurati come altrettante ipostasi, dischiuse al plurale che li designa come “i Signori”. Ma mancare la seconda delle due stazioni significa non percepire più l'unità nella pluralità. Per contro, arrestarsi simultaneamente presso entrambe, significa essere infine equidistanti dal politeismo e dal monoteismo monolitico, astratto e unilaterale. Riconoscere la pluralità che si conferisce all'Immaginazione non significa né svalutarla né pretendere di annullarla, bensì, al contrario, fonderla.

Analogamente, colui che si fa servitore di un Nome divino è l'*ombra* di quel Nome, e la sua anima ne è la forma epifanica (*mazbar*). Riconoscere tutto ciò non significa affatto, per il servitore, annullare o riassorbire la propria esistenza. Vi è, in effetti, un *hadîth* in cui si allude a quel fedele che non cessa di rapportarsi al suo Signore, e quest'ultimo di lui dice: “Io sono il *suo* udito con il quale sente, la *sua* vista con la quale vede...”. Non è che lo divenga dopo non esserlo stato; è trasparenza crescente dell’“ombra luminosa”. In più, l’aggettivo possessivo *suo* si riferisce esplicitamente alla realtà del fedele, o piuttosto la presuppone¹⁴.

Queste brevi indicazioni relative alla duplice funzione dell’Immaginazione teofanica, come Immaginazione creatrice che immagina la creazione e come Immaginazione creaturale che immagina il Creatore, ci permettono di formulare alcuni pensieri che possono orientare le analisi successive: *a)* grazie all’Immaginazione attiva vi è il multiplo e l’altro; in breve, vi sono le teofanie. Ciò realizza l’intenzione divina, quella del “Tesoro nascosto” che aspira ad essere conosciuto, a distendere la tristezza dei suoi Nomi. Non sarebbe in nessun caso pertinente una critica puramente negativa dell’Immaginazione, perché tenderebbe ad abolire la rivelazione di Dio a se stesso, a farlo rientrare nella sua solitudine di inconscienza, a rifiutare ai suoi Nomi l’ausilio che questi si attendono da noi dalla preeternità. Questo non è possibile all’uomo; ciò che questi può fare, è rifiutare la rivelazione, cioè rendersene incapace o indegno.

b) Tuttavia, poiché l’Altro dall’Essere Divino non è assolutamente altro (un *no* senza *sì*), bensì è la forma stessa della teofanìa (*mazbar*), il riflesso o l’ombra dell’essere che vi si rivela, e poiché questa forma è Immaginazione, per questa ragione tale forma annuncia altro e di più rispetto a ciò che è; essa è più che apparenza: è apparizione. Vi è un *ta’wil* possibile proprio perché vi è simbolo e trasparenza. Questa stessa forma presuppone una *esegesi* che la riconduca alla sua fonte, o, piuttosto, colga simultaneamente la pluralità dei piani della sua manifestazione. Senza l’Immaginazione attiva, sarebbero impossibili tutti quegli innalzamenti infiniti operati in un essere dalla successione delle teofanie.

c) Non è il caso di accusare l’Immaginazione attiva di essere illusoria. L’errore consiste nel non vedere ciò che essa è, e nel concepire l’essere manifestato come qualcosa di sopraggiunto, sussi-

stente in se stesso, estrinsecamente all'Essere Divino. Ora, l'essere manifesto diventa trasparente grazie all'Immaginazione. Per contro, se i dati sensibili o i concetti dell'intelletto si impongono come validi per quello che sono, senza nulla di più, capaci di enunciare perfettamente ciò che hanno da "dire" e nient'altro, cioè come privi della necessità di un *ta'wil* poiché ormai spogliati della loro funzione di simboli, è proprio allora che il mondo viene promosso ad una autonomia che abolisce in sé ogni trasparenza teofanica.

d) Questo è precisamente il Dio su cui ragiona l'intelletto dei teologi dogmatici. Investito di Nomi e di Attributi stimati come degni di lui, egli è il *Summum Ens* al di là del quale non vi è più nulla da immaginare. Spogliata della sua funzione trascendentale, l'Immaginazione attiva non sembra più secerne altro che irreale, "immaginario", poiché è stata isolata, come può esserlo una creatura creata *ex nihilo* rispetto al suo creatore. Affinché la coscienza provi che il Creatore è egli stesso divenuto creatura – in quanto la sua creazione è Immaginazione assoluta – è necessario che l'Immaginazione umana sia esperita come un'energia rispondente al bisogno creatore, alla creatività. Comprendere che cos'è il Dio manifestato dall'Immaginazione teofanica è dunque, per la creatura, comprendere se stessa. Il razionalismo dogmatico può vedere in questo Dio un "immaginario"; per contro, lo stesso Dio professato dalla credenza dogmatica è condotto alla sua verità soltanto grazie alla luce dell'Immaginazione teofanica, che, vedendo lo in trasparenza, trasmuta il dogma in simbolo (*mazbar*). A questa condizione, il "Dio creato nella credenza" può divenire una teofanía per il cuore.

3. Il "Dio creato nelle credenze"

La tristezza dell'Essere Divino, il "Tesoro nascosto" che aspira ad uscire dalla sua solitudine di inconoscenza, si distende in una duplice Epifania (*tajallî*): una nel mondo del Mistero ('âlam al-ghayb), l'altra nel mondo del fenomeno ('âlam al-shahâdât). La prima è l'Epifania dell'Essere Divino a se stesso e per se stesso, nelle essenze-archetipo, le ecceità eterne dei suoi Nomi che aspirano alla loro Manifestazione concreta. È l'Effusione sacrosanta (*fayd aqdas*) sul

piano o alla “Presenza dei Nomi” (*Hadrat al-Asmâ*). La seconda è l’Epifania nel mondo manifestato, cioè negli esseri che sono le forme o i ricettacoli epifanici (*mazâhir*) dei Nomi divini. L’Effusione santa, “ieratica” e “ierofanica” (*fayd muqaddas*) fa apparire alla Luce quelle forme che, come specchi, ricevono il riflesso della pura Essenza divina nella misura della loro rispettiva capacità. La doppia Epifania è tipificata nei Nomi divini “il Nascosto e il Rivelato, il Primo e l’Ultimo”, di cui Ibn ‘Arabî illustrerà la verifica sperimentale nella pratica teosofica della Preghiera¹⁵.

Parlare tuttavia di una Epifania dei Nomi divini proporzionale alla capacità delle forme che li ricevono e li riflettono come fossero specchi, implica esseri a cui quelle forme si mostrano come tali (cioè, esseri che conoscono se stessi), e la cui capacità di visione, di conseguenza, condiziona anche la proporzione di epifania investita nel mondo in loro e mediante loro. Interviene qui la nozione di *cuore*, di cui vedremo in seguito l’importanza come “organo sottile” delle visioni teofaniche. Del *cuore* dello gnostico si dice che è compreso sotto la Compassione divina, è cioè una delle cose a cui essa conferisce l’esistenza, poiché la Compassione divina (*Rahma*) è l’equivalente dell’esistenziazione (*ijâd*)¹⁶. E tuttavia, per quanto vasta sia questa Compassione che abbraccia ogni cosa, il cuore dello gnostico è ancora più vasto; è detto infatti: “Né il mio Cielo né la mia Terra mi contengono, ma il cuore del mio credente fedele mi contiene”¹⁷; è così perché quel cuore è uno specchio in cui si riflette ogni volta, rapportato alla scala del microcosmo, la “Forma di Dio” manifestata.

Due spiegazioni, qui, invertono i termini e si completano a vicenda. Molti sufi professano che l’Essere Divino si epifanizza nel cuore di ciascun fedele secondo l’attitudine di quel cuore¹⁸, ossia prende ogni volta la Forma che corrisponde all’esigenza e alla ricettività che ne misura l’attitudine. Sembra che, per Ibn ‘Arabî, quando si tratta dello gnostico (*‘ârif*), valga una spiegazione inversa di questo “katenoteismo mistico”. Non è il cuore a dare “colore” alla Forma che riceve, ma, al contrario, il cuore dello gnostico “si colora” ogni istante del colore, cioè della modalità della Forma sotto la quale l’Essere Divino si epifanizza a lui. Egli è allora come una pura “materia spirituale” che queste credenze informano o come uno specchio che riceve le forme e i colori che vanno a riflettervisi, ma dilatandosi o restringendosi a loro misura. È lui

allora che rivela il suo cuore all’Essere Divino sotto la stessa forma in cui quest’ultimo gli si mostra. Senza dubbio, essendo la rivelazione o la conoscenza che ha di Dio la stessa che Dio ha di lui e viceversa, ed essendo il cuore dello gnostico predisposto a ricevere tutte le forme delle teofanie, mentre il non-gnostico è predisposto a riceverne una sola, si può veramente parlare di una attitudine o capacità (*isti’ dâd*) del cuore dello gnostico, poiché è in quel cuore, e in esso soltanto, che il “Dio creato nelle credenze” mostra la sua verità.

In effetti, accade questo: né il cuore né gli occhi del credente vedono mai altro che la Forma della credenza che egli professa nei riguardi dell’Essere Divino. Questa visione è il grado della teofania che gli viene data a misura della sua capacità. Come tale, essa fa parte del processo della Creazione – essa stessa teofania, cioè Immaginazione teofanica dell’Essere creatore che immagina a se stesso il mondo e le forme che lo rivelano a se stesso. La forma presa qui dal Creatore-creatura, il “Dio dal quale è creata ogni cosa”, è quella del “Dio creato nelle credenze”. Il Dio che si mostra a se stesso nella sua Ipseità, nella scienza che egli ha per se stesso dei suoi Nomi e dei suoi Attributi (cioè nella “prima Epifania”), ancora isolato da qualsiasi relazione con la loro esistenza manifestata, non è visibile a nessuno; Ibn ‘Arabî sconfessa qui quei sufi che pretendono di *vedere* un tale Dio nel loro stato di estasi e di *fand’*¹⁹. Quel Dio diviene visibile soltanto nelle forme delle sue epifanie (*mazâhir, tajallî*), che compongono ciò che chiamiamo universo.

“Il Dio che è nelle credenze – dice Ibn ‘Arabî – è quello di cui il cuore contiene la forma, quello che si mostra al cuore, in modo che questo lo riconosca. Anche l’occhio non vede che il Dio delle credenze”²⁰. La forma secondo cui si mostra nella credenza, essendo la forma stessa della credenza, significa che la teofania (*zuhûr, tajallî*) si produce secondo la dimensione del ricettacolo che l’accoglie e in cui si mostra. La credenza racchiude la misura della capacità del cuore. Per questo le credenze si diversificano. Per ciascun credente, l’Essere Divino è quello che si mostra a lui sotto la forma della sua credenza. Se si epifanizzasse sotto un’altra forma, egli la rifiuterebbe, ed è per questo che le credenze dogmatiche si combattono l’un l’altra. “Ma quando tu mediti sulla Sua parola (facendo allusione al Suo fedele): ‘Io sono il piede col

quale cammina, la mano con cui tocca, la lingua con cui parla...'; allora dirai: quello che c'è, in realtà, è il Creatore-creatura (*Haqq-Khalq*), Creatore sotto una dimensione, creatura sotto un'altra, ma il tutto concreto è un solo concreto. La forma che si mostra è la stessa di ciò che riceve. Al contempo è ciò che si mostra (*mutajallî*) e ciò a cui si mostra (*mutajallâ labu*)²¹.

Proprio di questo, i credenti dogmatici sono inconsapevoli. Essi ignorano le metamorfosi (*tahawwul*) delle teofanie²². Essi pretendono che la forma della loro visione sia la sola vera, ignorando che è l'Immaginazione divina creatrice a mostrare a se stessa quel "Dio creato nelle credenze", il quale è ogni volta una teofania che essa stessa configura. Per saperlo, è necessario possedere la creatività del cuore (*bimma*), essa stessa Immaginazione teofanica del Creatore all'opera nel cuore dello gnostico. Per quest'ultimo, tutte le credenze diventano allora altrettante visioni teofaniche, nelle quali contempla l'Essere Divino; secondo il cuore di Ibn 'Arabî, lo gnostico possiede nel senso più vero la "scienza delle religioni". Questo significa che un tale "ecumenismo" abolisce il legame personale tra il fedele e il suo proprio Signore (*Rabb*)? Una simile domanda non può rimanere soddisfatta da una risposta teorica; essa richiede una soluzione sperimentale, che può essere ottenuta nella pratica di una Preghiera che sia anche teofania (cfr. *infra*, cap. III). È tipico della teosofia di Ibn 'Arabî di sollevare sempre paradossi che si corrispondono; le soluzioni sono anch'esse analoghe. L'Essere Divino trascende ogni rappresentazione ed ogni qualificazione, e tuttavia si parla della "Forma di Dio" (*sûrât al-Haqq*). Lo gnostico scioglie i nodi di tutte le credenze particolari, e tuttavia riceve, anch'egli, la visione teofanica del suo Signore. Solo che questa visione non gli è più data sotto la forma di questa o quella credenza prescritta ed imposta da questa o quella collettività religiosa o sociale. Ciò che si mostra allo gnostico è la forma sotto la quale egli stesso è conosciuto da Colui che il suo essere evoca, cioè la sua *eccezionalità*, eterna, quella che Lo conosce sotto la forma in cui Lui stesso lo conosce. L'esperienza visionaria di Ibn 'Arabî lo attesta, e ad essa rinvia il suo discepolo.

Un *hadîth* frequentemente citato delinea tipicamente la situazione. Nel giorno della Resurrezione (*Qiyâma*), Dio si mostrerà ai suoi servitori²³ sotto una forma che essi non hanno mai conosciuto. Non sarà quella del Dio delle loro credenze, bensì una qual-

che forma tra le determinazioni divine sotto le quali altri credenti avevano riconosciuto il loro Dio. Allora quelli lo rifiuteranno, implorando protezione in Dio da questo “falso” Dio, fino a che Dio non si mostrerà, finalmente, nella forma delle loro credenze; solo allora lo riconosceranno, Che cosa potrebbe provare, in effetti, il teologo mutazilita, ad esempio, accorgendosi che anche il ribelle morto senza convertirsi, nel giorno della Resurrezione, sarà accolto nella Compassione divina? Come riconoscere il Dio della propria credenza sotto una forma tanto scioccante?

L'interpretazione mistica di questo *hadith* ne ricava un altro senso profondo, ancora più lontano dalla lettera del dogma islamico. Il “giorno della Resurrezione”²⁴ si riferisce senza dubbio all'escatologia, ma conserva anche un senso iniziatico: è il momento in cui l'anima individuale comprende la sua unità d'essenza (che non vuol dire la sua unità di esistenza) con la totalità divina; è il giorno in cui le credenze particolari cessano di essere un velo, una limitazione, per essere invece manifestazioni (*mazâhir*) molteplici in cui Dio è contemplato, ed espressione della capacità ricettiva dei cuori. È il giorno in cui si verificano il paradosso e la profondità del legame fra il Signore e il suo fedele (*Rabb* e *marbûb*), per il quale ciascuno non può esistere senza l'altro²⁵, e la cui affermazione suona scandalo per la religione dogmatica. Il giorno in cui viene superato quello che Schelling avrebbe definito il “monoteismo unilaterale”, è il giorno in cui lo gnostico di Ibn ‘Arabî percepisce che il “Dio creato nelle credenze” è ogni volta, anch'esso, compreso nella Compassione divina esistenziatrice, anch'esso una delle forme dell'Immaginazione della divinità che si rivela a se stessa dando ai suoi Nomi la Manifestazione a cui questi aspirano. Comprendere il dogma come un *mazhar*, un simbolo, significa “sciogliere” il dogmatismo²⁶; la Resurrezione, l'altro mondo, sono tutto ciò, o meglio, tutto questo è già. Perciò Ibn ‘Arabî dichiara:

La conoscenza di Dio non ha limite che possa arrestare lo gnostico. E come potrebbe essa avere un limite, alimentandosi alle forme teofaniche dell'essere che sono in perpetua metamorfosi? Come potrebbe, quando la ricorrenza della Creazione, che è metamorfosi delle teofanie (*tabâuwul al-Haqq fî l-suwar*) è la regola stessa dell'essere (*qânûn al-wujûd*)?

4. La ricorrenza della Creazione

Uno dei termini-chiave del sistema teosofico di Ibn ‘Arabî chiama in causa la natura stessa della Creazione: l’idea di una creazione ricorrente, di una creazione che si rinnova (*khalq jadid*)²⁷. Abbiamo già visto che, nel pensiero di Ibn ‘Arabî, non c’è posto per una creazione *ex nihilo*, per un inizio assoluto, preceduto dal *nulla*. L’esistenziazione di una cosa che non abbia già avuto esistenza, un’operazione creatrice che abbia avuto luogo e si sia compiuta una volta per tutte, sono per lui assurdità teoriche e pratiche. La *Creazione* come “regola dell’essere” è il movimento preeterno e continuativo col quale l’essere è manifestato *ad ogni istante* sotto un nuovo rivestimento. L’*Essere creatore* è l’essenza o la sostanza preeterna e post-eterna che si *manifesta* ad ogni istante nelle innumerose forme dell’essere; quando si occulta nell’una, si epifanizza in un’altra. L’*Essere creato* è costituito da quelle forme *manifestate*, diversificate, successive ed evanescenti, che ricevono sostanza non nella loro autonomia fittizia, ma nell’essere che in loro e mediante loro si manifesta. La creazione, dunque, non è niente di meno che la Manifestazione (*zuhûr*) dell’Essere Divino nascosto (*Bâtin*) nelle forme degli esseri: nella loro *ecceità* eterna innanzi tutto, e poi nella loro forma sensibile²⁸, con un rinnovamento, una ricorrenza d’istante in istante dalla preeternità. A questa “creazione nuova”, per il teosofo, allude il versetto coranico: “Ci siam forse Noi esauriti con la Prima Creazione? Eppure costoro dubitano della Creazione Nuova!” (L, 15)²⁹.

Tuttavia, noi non smettiamo nemmeno per un istante di vedere ciò che stiamo vedendo³⁰; non abbiamo coscienza che, ad ogni istante, vi sia esistenziazione e sparizione, poiché nell’istante stesso della sparizione il simile di quel che va sparendo viene esistenziatato. Noi crediamo che l’esistenza, la nostra ad esempio, è continua nel passato e nel futuro, e tuttavia il mondo riveste ad ogni istante una “creazione nuova”, rivestimento che getta sulla nostra coscienza un velo affinché non vi sia in noi percezione del rinnovamento incessante. Ad ogni *soffio* del “Sospiro di Compassione divina” (*Nafas al-Rahmân*), l’essere cessa, e poi è; noi cessiamo di essere, poi veniamo ad essere. L’istante della sparizione è l’istante stesso dell’esistenziazione del simile (se ne vedrà più avanti l’esempio nell’episodio del trono della regina di Saba). L’*Effu-*

sione dell'essere, che è il Sospiro di Compassione, si propaga nell'essere come l'acqua che scorre in un fiume, rinnovandosi senza posa³¹. Una medesima ecceità eterna è rivestita di una determinazione esistenziale, poi se ne spoglia e si riveste di un'altra, in un altro luogo, pur restando ciò che era nel mondo del Mistero. Tutto questo avviene nell'istante (*al-ân*), un tempo indivisibile *in concreto* (anche se è divisibile nel pensiero), atomo di temporalità che si designa come il “presente” (*zamân hâdir*, non il *nunc*, che è il limite ideale del passato e dell'avvenire, dunque pura negatività), nel quale i sensi non percepiscono alcun intervallo.

Il fondamento positivo di queste metamorfosi è la perpetua attivazione dei Nomi divini che richiede l'esistenziazione concreta delle ecceità che manifestano ciò che sono, ma che in se stesse sono puri possibili, e non richiedono di per sé l'esistenza concreta³². Si tratta, qui, di una Immagine primordiale che interpreta la natura dell'essere precorrendo qualunque percezione sensibile empirica, poiché la successione nell'istante non dà né anteriorità né posteriorità percepibile ai sensi; si tratta di una pura “successione” intelligibile, ideale. Da un lato, negatività persistente, poiché il possibile non postula alcuna necessità d'essere; dall'altro, esistenziazione persistente in virtù dell'Epifania divina. Per questo, da parte dei possibili, vi è discontinuità pura; vi è ricorrenza non dello stesso, ma del simile. La continuità è da parte dei Nomi divini e delle ecceità eterne (*a'yân thâbita*). Da parte dei fenomeni (*mazâhir*), non vi sono che *connessioni senza causa*, nessuno essendo causa dell'altro. La causalità è totalmente nei Nomi divini, nel rinnovamento incessante, d'istante in istante, delle loro epifanie. La ricorrenza della Creazione consiste in questa ricorrenza delle epifanie. Così, l'identità di un essere non pertiene ad una qualche continuità empirica della sua persona; essa è totalmente da parte di quell'attività epifanica, della sua ecceità eterna. Da parte del manifestato, non vi è che simile, d'istante in istante³³.

Fin d'ora si intravede il senso tecnico che, nella teosofia di Ibn 'Arabî, acquisterà la parola *fanâ'* (annichilazione), tanto frequente nel lessico dei sufi³⁴. Essa non designa la distruzione degli attributi che qualificano la persona del sufi, né il suo passaggio ad una stazione mistica che abolisce la sua individualità per confonderla col sedicente “universale” o con la pura Essenza inaccessibile. La parola *fanâ'* sarà la “cifra” (*ramz*) che simbolizza la sparizio-

ne incessante delle forme e la loro sovraesistenza (*baqâ'*) nella sostanza unica pluralizzata nelle sue epifanie. In questo senso, *fanâ'* non è in contraddizione con un'attività della creatura; più esattamente, è un aspetto di quell'attività, essendo l'altro la sua persistenza (*baqâ'*) nell'Essere Divino. Essendo la Creazione un concatenarsi di teofanie (*tajallîyât*) senza che ci sia causalità da una forma all'altra, ciascuna creatura è il debutto della manifestazione di una forma, l'occultamento di un'altra. Questo occultamento (*ikhtifâ'*) è il *fanâ'* delle forme dell'essere nell'Essere Divino unico; e, nello stesso istante, il loro *baqâ'*, la loro sovraesistenza, è la loro manifestazione in altre forme teofaniche, cioè in mondi e su piani d'esistenza non terreni. Come in precedenza, è qui il caso di dire: questo è l'altro mondo, o, piuttosto, l'altro mondo è già questo. Siamo evidentemente lontanissimi dal senso religioso confessionale dato all'"altro mondo", poiché non vi è fine o termine del mondo: l'altro mondo non cessa di addivenire in questo mondo e a partire da questo mondo.

Per quanto lontani si possa essere dal senso preso dalle parole nel linguaggio religioso ordinario, non si possono tuttavia trascurare le consonanze risvegliate dalla dottrina della ricorrenza della Creazione d'istante in istante. Gli Ashariti, scuola rappresentativa dell'ortodossia islamica, insegnavano una cosmologia analoga; tuttavia, si dovrà ammettere che i concetti ashariti vengono qui reimpiegati in un edificio dal disegno e dalla struttura completamente diversi.

Gli Ashariti professano che il cosmo è composto di sostanze e di accidenti, questi ultimi essendo talmente soggetti a cambiamento e rinnovamento incessanti, tanto che non uno di essi permane in una stessa sostanza per due istanti successivi. Non è inesatto dire³⁵ che, nonostante le differenze radicali, la teoria atomista degli Ashariti, in cui è dominante la visione della ricorrenza, fosse atta a suggerire la teoria dell'unità trascendentale dell'essere (*wahdat al-wujûd*). Si dovrà forse rilevare quella tendenza fatale che trascina il monoteismo verso il monismo? È sufficiente pensare ad una secularizzazione dei concetti. Di fatto, il pensiero di Ibn 'Arabî non soccombe sotto alcuna di queste categorie. Egli non professava il monoteismo astratto dei teologi dell'Islam ortodosso più di quanto professi ciò che viene connotato abitualmente con il termine di monismo nella storia della filosofia in Occidente. Mentre alla base

del monoteismo astratto e del monismo, che ne è la secolarizzazione in quanto filosofia sociale, vi è una medesima esigenza totalitaria, la teosofia di Ibn 'Arabî procede da un sentimento teofanico dell'universo dell'essere al quale non possono certo presentarsi opzioni simili. Infatti, la coerenza delle teofanie postula certamente un'unità dell'essere nella sua essenza, ma la loro diversità e la loro pluralità non potrebbero essere abolite senza abolire al contempo la manifestazione di questo Essere unico a se stesso e nei suoi esseri. Chi potrebbe avere il potere di abolire tale duplice Manifestazione, "distensione della Sua tristezza"? Comprendere questa diversità, questa pluralità e questa differenziazione – tutte necessarie – significa proprio, come abbiamo già visto, sfuggire al "monoteismo unilaterale", quel monoteismo che altera la verità del "Dio creato nelle credenze", distrugge la trasparenza dei simboli e soccombe sotto i colpi di quell'idolatria che denuncia.

Ibn 'Arabî sa³⁶ che gli Ashariti riconducono la molteplicità esistenziale nel mondo ad una sostanza unica composta di atomi di numero infinito, i quali possono essere conosciuti da noi soltanto mediante gli accidenti che sopravvengono in conseguenza della loro associazione momentanea in questa o quella forma. Tali accidenti non hanno né durata né continuità; essi cambiano ad ogni istante. Per gli Ashariti, questo incessante cambiamento costituisce la prova decisiva che il mondo è innovato (*muhdath*) e contingente, cioè che esso ha bisogno di un Creatore, e tale è anche l'idea della Creazione nell'accezione corrente del termine. Per Ibn 'Arabî, questo addivenire e questo rinnovamento perpetuo hanno luogo nelle forme particolari, che non esigono affatto l'ipotesi di un Creatore della sostanza presa nel suo insieme. O piuttosto, gli Ashariti hanno il torto di non vedere quale sia la vera realtà del mondo: un insieme di accidenti, di "apparizioni", "essentificato" da una stessa identica essenza, l'Essenza divina, sola sussistente in sé. Essi presuppongono inoltre una sostanza, se non più sostanze, a fianco di questa Essenza (*dhât*), quando invece queste pretese sostanze non potrebbero essere altro che sprovviste di qualsiasi sostanzialità. Il "Volto divino" (*wajh al-Haqq*) in cui è esistenzializzata la *molitudine* delle forme, "apparizioni" e determinazioni, resta loro velato. Essi ignorano che il fenomeno del mondo è proprio quell'insieme di "apparizioni" e di forme. Essi non hanno coscienza dell'unità dell'Unico e della sua necessaria pluralizzazione.

ne nelle sue Manifestazioni. L'idea di sostanza creata ed unica professata da questi ortodossi non sa rendere conto della pluralità, e nemmeno tollerarla. L'idea teofanica del teosofo postula e fonda tale pluralità.

Che gli Ashariti si blocchino in un vicolo cieco, lo mostrano le contraddizioni nelle quali incorrono allorché pretendono di definire le cose, e procedono definendole attraverso i loro accidenti. Ora, questi accidenti (ad esempio la spazialità, la ricettività, ecc.), sono la realtà stessa della cosa così come essa esiste; non sono qualcosa che si va ad aggiungere, ma semplici rapporti istituiti dal pensiero (cfr. gli "incorporei" per gli Stoici). Ma allora è la cosa stessa ad essere accidente puro, pertanto non può sussistere per due istanti consecutivi. In questo caso, come è possibile parlare di sostanze, cioè di sostanze altre dall'Essere Divino?³⁷ Ogni "sostanza" altra da Lui non è che una collezione di accidenti, senza altra stabilità né durata che la "ricorrenza della sua creazione". Allora, si dirà, l'idea stessa del Creatore, così come veniva intesa dagli Ashariti, sparirebbe nel momento in cui l'Essere Divino è instaurato al posto della loro idea di "sostanza". Ibn 'Arabî risponderà che coloro che fanno una simile obiezione, siano o meno ortodossi, sono incapaci di prendere coscienza della Creazione ricorrente senza posa, della moltitudine delle teofanìe, a differenza dei mistici intuitivi (*ahl al-kashf*) che invece "vedono" Dio epifanizzarsi in ciascuna anima mediante il rinnovarsi delle sue teofanìe. È esattamente questo che si deve intendere con creazione ricorrente, o ricorrenza della Creazione. Non è affatto, in verità, una percezione sensibile, ma tanto più è grave quello che viene chiamato in causa: chiunque abbia compreso che cosa sia in realtà questa ricorrenza della Creazione, ha compreso anche il segreto della Resurrezione (*sîr al-bâ'th wa'l-hâshîr*).

Si tratta dunque della nozione-chiave di tutto un sistema di pensiero, capace di aprire la più alta delle prospettive, l'idea di una *ascensione continua* degli esseri che inizia con lo scioglimento del nodo ('*aqd*) delle credenze dogmatiche (*i'tiqâd*), quando la scienza dogmatica ('*ilm al-i'tiqâd*) lascia il posto alla scienza della visione ('*ilm shuhûdî*):

Allorché l'Essere Divino si epifanizza al fedele sotto la forma della sua credenza, questa è vera. Egli professa tale credenza in questo mon-

do. Ma allora il nodo, cioè il dogma (*'aqîda*) che la lega a quella determinazione, si scioglie quando il velo si leva nell'altro mondo; il dogma cessa, e diventa conoscenza mediante visione diretta (*mushâhada*). Questa è la soglia del movimento ascensionale dopo la morte per colui che ha avuto autentica credenza, ed è capace di visione mentale”³⁸.

Escatologia, certamente; ma abbiamo visto in precedenza che, secondo Ibn ‘Arabî, è il caso di intendere la Resurrezione (*Qiyâma*) anche nel senso iniziatico di una nuova nascita spirituale in questo mondo. A questi “resuscitati” giunge allora da Dio ciò che non avevano ancora immaginato nell’Ipseità divina prima di togliere il velo dell’incoscienza; giunge ad essi una capacità di sentire crescente, commisurata alle forme sempre nuove. Inoltre, Ibn ‘Arabî allude ad un misterioso mutuo soccorso spirituale fra i vivi e i morti, cioè fra i vivi di questo mondo e i morti degli altri mondi. In effetti, in questo stesso mondo, grazie all’incontro e alla congiunzione mistica nel mondo intermedio (*barzakh*), vi sono Spirituali che possono venire in aiuto di certi loro fratelli nella gnosi sciogliendo per loro i nodi rimasti segreti; istruendoli su ciò che era loro rimasto nascosto, li aiutano così ad elevarsi di grado in grado. Ibn ‘Arabî ne ha lasciato una testimonianza personale in uno dei suoi libri³⁹.

Questo movimento ascensionale non coinvolge solo l’uomo⁴⁰; ogni essere è in uno stato di ascensione perpetua, poiché la sua creazione è in uno stato di perpetuo rinnovamento, d’istante in istante. La creazione rinnovata, ricorrente, è ogni volta un Manifestarsi (*izhâr*) dell’Essere Divino che manifesta all’infinito le eccezionalità possibili, nelle quali egli essenzializza il suo essere. Se consideriamo la creatura in rapporto al Creatore, diremo che l’Essere Divino *discende* verso le individualizzazioni concrete e in esse si epifanizza; all’ inverso, se consideriamo queste nella loro funzione epifanica, diremo che esse *salgono*, si elevano a Lui. Il movimento non cessa mai, perché mai cessa la discesa divina nelle differenti forme. Questa ascensione è dunque l’Epifania divina in quelle forme, Effusione perpetuamente ricorrente, duplice movimento intra-divino. Per questo l’*altro mondo esiste già in questo mondo*; esso esiste in ogni istante in rapporto ad ogni essere⁴¹. Ogni essere è in ascensione con l’“istante”, relativamente alla misura delle teofanie che esso accoglie; ogni teofanía aumenta la sua capacità, la

sua attitudine a riceverne di nuove. Non è che vi sia ripetizione dell'identico; vi è piuttosto ricorrenza del simile, ove il simile è altro. "Vedere" tutto questo significa vedere il multiplo sussistente nell'uno; analogamente, i Nomi divini sono multipli e multiple le loro essenze, e unica è tuttavia l'Essenza che essi modalizzano, in modo che la materia riceva ogni forma. Allora, chi conosce se stesso di questa conoscenza, cioè conosce nella sua "anima" (*nafs*) la realtà dell'Essere reale manifestantesi sotto questa forma, *costui* conosce il suo Signore. Secondo questa sua forma propria, infatti, cioè secondo la sua funzione epifanica, il suo creatore è la sua propria creatura, poiché si manifesta così come lo esige l'ecceità eterna di quella creatura, ma nello stesso tempo, senza il suo Creatore-Creatura, *costui*, cioè quella creatura, non sarebbe nulla. "Per questo nessuno fra i dotti, nessuno fra i teorici e i pensatori razionali, gli antichi filosofi o gli Scolastici dell'Islam (*Mutakallimûn*) ha avvertito la vera conoscenza e la vera realtà dell'anima; soli ad averlo saputo, sono i teosofi (*Ilâhîyûn*) tra i profeti e i maestri tra i sufi"⁴².

5. La duplice dimensione degli esseri

"Se tu dichiari che quella forma è Dio, tu la omologhi, perché quella è una delle forme in cui si manifesta (*mazhar*); ma se tu dici che quella è un'altra cosa, altra da Dio, tu la interpreti, così come devi interpretare le forme viste in sogno"⁴³. Omologazione e interpretazione, tuttavia, valgono solo simultaneamente, perché allora dire che la forma teofanica è altro da Dio non è disprezzarla come "illusoria"; è, al contrario, valorizzarla e fonderla come simbolo riferito al simbolizzato (*marmûz ilayhi*), il quale è l'Essere Divino. In effetti, l'essere rivelato (*zâhir*) è Immaginazione teofanica, e simultaneamente la sua vera realtà nascosta (*bâtin*) è l'Essere Divino. Essendo l'essere rivelato Immaginazione, è necessaria un'ermeneutica delle forme rivelate in lui, cioè un *ta'wil* che "riconduca" (stando all'etimologia del termine) quelle forme alla loro vera realtà. Non solo il mondo onirico ma anche quello che chiamiamo abitualmente il mondo della veglia, hanno entrambi bisogno di una ermeneutica. Si deve notare questo: se il mondo è creazione ricorrente (*khalq jadîd*) e ricorrenza di epifanie, se co-

me tale esso è Immaginazione teofanica, e dunque ha bisogno di una ermeneutica, è dunque proprio la creazione ricorrente, impercettibile ai sensi, che in ultima analisi fa in modo che il mondo sia Immaginazione ed abbia bisogno, proprio come per i sogni, di un'ermeneutica. Il detto attribuito al Profeta: “Gli uomini dormono, e alla loro morte si risvegliano”⁴⁴ lascia comprendere che tutto ciò che gli esseri umani vedono nella loro vita terrena appartiene allo stesso ordine delle visioni contemplate in sogno. La superiorità del sogno sui dati positivi della veglia è proprio qui: permettere, o piuttosto reclamare un'interpretazione che vada al di là dei dati, perché quei dati significano altro rispetto a ciò *che appare*. Essi *manifestano* (e in ciò è racchiuso tutto il senso delle funzioni teofaniche). Non si interpreta quello che non ha nulla da insegnare, che non significa altro che ciò che è. Proprio perché il mondo è Immagine teofanica, esso è costituito da “apparizioni” che domandano di essere interpretate e superate. Tanto più, allora, grazie soltanto all’Immaginazione attiva, la coscienza, risvegliata alla vera natura del mondo come “apparizione”, può superarne i dati, e rendersi così atta a nuove teofanie, cioè ad una ascensione continua. L’operazione immaginativa iniziale sarà di tipificare (*tamthil*) le realtà immateriali e spirituali nelle forme esteriori o sensibili; queste ultime diventeranno allora la “cifra” di ciò che manifestano. L’Immaginazione resta sempre il motore di un *ta’wil* che è *ascensione continua dell’anima*.

In breve, poiché vi è Immaginazione, vi è *ta’wil*; poiché vi è *ta’wil*, vi è simbolismo: poiché vi è simbolismo, vi sono due dimensioni negli esseri. Tale appercezione è presente in tutte le coppie di termini che caratterizzano la teofanìa di Ibn ‘Arabî: Creatore e Creatura (*Haqq* e *Khalq*), divinità e umanità (*Lâhût* e *Nâsût*), Signore e vassallo (*Rabb* e *‘Abd*). Ciascuna coppia di termini tipifica un’unione che avevamo proposto di designare come *unio sympathetica*⁴⁵. La riunione dei due termini di ciascuna coppia forma una *coincidentia oppositorum*, una simultaneità non già di contraddizioni bensì di opposizioni complementari, e avevamo visto in precedenza che è proprio dell’Immaginazione attiva operare tale unione, volta a definire, secondo il grande sufi Abû Sa’îd al-Kharrâz, la nostra conoscenza della divinità. Ma ciò che soprattutto interessa vedere è che il *mysterium conjunctionis* che unisce i due termini è un’unione teofanica (vista da parte del Crea-

tore) o un'unione teopatica (vista da parte della creatura), e non è in nessun caso una “unione ipostatica”. Probabilmente è a causa delle nostre abitudini cristologiche secolari, che ci spingono a non concepirne di altre, se si parla così diffusamente di Ibn ‘Arabî come di un “monista”. Si trascura il fatto che la costituzione di quanto la filosofia occidentale chiama rigorosamente “monismo” mal si concilia con un pensiero profondamente docetista. Un Nome divino come “signore”, investendo l’ecceità (il suo *‘abd*) che lo manifesta, manifesta in essa la sua *significatio passiva*⁴⁶; l’essere totale è l’unione del signore e del suo fedele. Da qui consegue che ogni essere, come totalità, si presenta con due dimensioni. Non si può dire *Haqq-Khalq*, o *Nâsût-Lâhût*, intendendo con questo che ciascuna dimensione equivale all’altra. Le due dimensioni, nel riferirsi ad uno stesso essere, si riferiscono alla totalità del suo essere; si addizionano (o si moltiplicano l’una per l’altra), ma non possono annullarsi l’una con l’altra, né sostituirsi l’una all’altra.

Sembra che questa bi-dimensionalità, questa struttura a due dimensioni, dipenda dalla nozione di una ecceità eterna (*‘ayn thâbita*) che è l’archetipo di ciascun essere individuale del mondo sensibile, sua individuazione latente nel mondo del Mistero, che Ibn ‘Arabî designerà anche come Spirito, cioè “Angelo” di quell’essere. Conoscere la propria ecceità eterna, la propria essenza archetipica significa, per un essere terreno, conoscere il proprio “Angelo”, cioè la propria individualità eterna così come risulta dalla rivelazione dell’Essere Divino che in esso si rivela a se stesso. “Ritornare al proprio Signore” significa realizzare la coppia eterna del fedele e del suo Signore, il quale non è l’Essenza divina nella sua generalità, bensì la sua individuazione in questo o quello dei suoi Nomi⁴⁷. Viceversa, sopprimere questa individuazione avvenuta nel mondo del Mistero significa abolire nell’essere terreno la sua dimensione archetipica o teofanica propria, il suo “Angelo”. Non avendo più da ricorrere ciascuno al proprio Signore, tutti gli esseri si trovano abbandonati ad una medesima Onnipotenza indifferenziata, equidistanti e confusi nella collettività religiosa o sociale. A questo punto, sarà loro lecito confondere il proprio Signore, non più conosciuto così com’è, con l’Essere Divino in sé, pretendendo di imporlo a tutti. Questo è, come abbiamo visto, il “monoteismo unilaterale” col quale prevale il “Dio creato nelle credenze”. Avendo perduto il suo legame con il proprio Si-

gnore-archetipo (avendo cioè perduto coscienza di sé), ciascun io è lasciato in balia di un'ipertrofia che con facilità degenera in un imperialismo spirituale; l'impresa non consiste più nel fare che ciascuno si unisca al proprio Signore, ma nell'imporre a tutti lo "stesso Signore". Proprio da un simile imperialismo protegge la *coincidentia oppositorum* espressa sotto molteplici forme da Ibn 'Arabî; forme che mantengono simultaneamente l'unità e la pluralità, senza le quali la duplice dimensione di ciascun essere, cioè la sua funzione teofanica, diventa inconcepibile. Ponderando ciascuna di queste espressioni, ci si accorge che Ibn 'Arabî non parla affatto né da monoteista, come molti credono che sia, né da panteista, come di frequente lo si accusa di essere.

Questa Presenza (*Hadra*) che resta per te al presente (*hudûr*) nello stesso tempo della Forma [apparente che ad essa corrisponde], si può paragonare al Libro, il Corano, di cui Dio ha detto: "Noi non abbiamo tralasciato nulla nel Libro", perché esso riunisce al contempo l'avvenuto e il non-avvenuto. Ma nessuno comprenderà ciò che stiamo dicendo eccetto colui che è, lui stesso, in persona (*fî nafsihi*), un Corano, perché "a colui che prende Dio a salvaguardia sarà data la facoltà di discriminare (*furqân*)" (Corano VIII, 29)⁴⁸.

Per omonimia, Corano è assunto qui nel senso di congiunzione, simultaneità, *coincidentia*; *furqân*, nel senso di discriminazione, disgiunzione. Vi ritroviamo il tema dominante. Essere un Corano è lo stato dell'Uomo Perfetto per il quale si epifanizza l'insieme dei Nomi e degli Attributi divini, e che ha coscienza dell'unità essenziale divinità-umanità, Creatore-Creatura. Ma, simultaneamente, egli discrimina i due modi d'esistenziazione di quell'unità essenziale: in che cosa egli è il vassallo senza il quale il suo Signore non sarebbe, e anche in che cosa, senza il suo Signore, egli stesso non sarebbe nulla. Da qui l'esegesi personalissima data da Ibn 'Arabî al versetto coranico, prendendo il termine *muttaqî* non nel senso abituale (colui che teme Iddio), ma facendolo derivare da *wiqâya*, salvaguardia, protezione. Il Signore divino e il suo fedele sono la salvaguardia l'uno dell'altro, reciproci garanti che rispondono l'uno dell'altro⁴⁹. Lo stato del Corano corrisponde a quello del *fâna*, di cui avevamo già rilevato (cfr. *supra*, § 4 di questo capitolo) uno dei sensi colti da Ibn 'Arabî. Qui, af-

fiora una nuova precisazione. Lo stato del *fanâ'*, come *abolizione* della distinzione, è la prova iniziale, poiché la *discriminazione* autentica non può che giungere al termine di una lunga pedagogia spirituale. In effetti, quando il fedele discrimina fra divinità ed umanità senza aver sperimentato il *fanâ'* (esattamente come fanno tutte le credenze dogmatiche che pongono la divinità come oggetto, incapaci di pensarla diversamente), ciò è causato dall'inconoscenza della sua unità essenziale con l'Essere Divino, cioè della congiunzione priva di fessure tra *lâhût* e *nâsût*. Ma quando egli discrimina in seguito alla sua esperienza del *fanâ'*, ciò avviene per conoscenza vera di ciò che sono *Haqq* e *Khalq*, il Signore e il suo vassallo, *lâhût* e *nâsût*: benché vi sia tra i due una unità essenziale, la creatura si discrimina dal Creatore come la forma si discrimina dalla sostanza di cui essa è forma. Se “essere un Corano” corrisponde allo stato del *fanâ'*, *fûrqân* corrisponde allo stato di *baqâ'* (sovraesistenza): discriminazione dopo unificazione. Questo è forse l'aspetto più caratteristico denotato, in Ibn 'Arabî, dai termini *fanâ'* e *baqâ'*: tornare a sé dopo essere svaniti, persistere dopo essere stati aboliti⁵⁰.

Ora, in questa *coincidentia oppositorum*, la simultaneità dei complementari che determinano la duplice dimensione dell'essere, quello che noi scopriamo all'opera come organo che la instaura e la percepisce è l'Immaginazione attiva dell'uomo, che si può definire creatrice nella misura in cui come la Creazione stessa è, anch'essa, teofanica. Le sue creazioni non sono né fittizie né immaginarie, poiché essa, essendo teofanica, è ogni volta una ricorrenza di quella creazione di cui porta in sé, ed esprime, la natura. Un ultimo motivo meditato da Ibn 'Arabî ci permette ancora di verificarlo congiungendo i termini di Immaginazione e di Creazione. È il motivo della duplice *Rahma* divina, il duplice senso della Compassione esistenziatrice, che dà ai Nomi divini la manifestazione concreta alla quale essi aspirano.

Vi è una Compassione *incondizionata*⁵¹, identica al dono dell'esistenza (*ijâd*). Non dipendendo da alcuna opera anteriormente prodotta dall'uomo, essa si identifica con l'Essere Divino che aspira a rivelarsi a se stesso. In questo senso la Compassione divina contiene, abbraccia ogni cosa. Vi è poi una Compassione *condizionale*, quella che l'Essere Divino si è “imposta”, ha reso necessaria a se stesso (*Rahmat al-wujûb*), e che investe l'essere del fe-

dele in ragione del suo servizio divino; grazie a questa servitù, egli acquista un *diritto su Dio*, diritto costituito dall'obbligo che Dio ha imposto a se stesso. Tuttavia, non lasciamoci confondere dall'aspetto giuridico della definizione. Di fatto, intendendola teosoficamente, si tratta di un aspetto della garanzia reciproca (*wiqa'ya*) fra il Signore e il suo fedele analizzata poche righe fa. La Compassione condizionale si riferisce qui alla salvaguardia del Signore che risponde per il suo fedele. Ora, se quest'ultimo è un discepolo che ha ben compreso Ibn 'Arabî, sa che il suo Signore è il vero agente delle proprie opere⁵². Abbiamo già letto questo *hadîth*: "Io sono il suo udito, la sua vista, la sua lingua...". Il che vuol dire che la forma visibile appartiene al fedele, mentre l'Ipseità divina è come "inserita" (*mundarija*) nel fedele. Pertanto, la Compassione condizionale rientra così nella Compassione assoluta, Compassione dell'Essere Divino con e per se stesso.

Parlando di una "inserzione" nel Nome che il fedele "porta" nella sua anima, tuttavia, bisogna intenderla nel senso in cui noi diremmo che la nostra persona è "inserita" nella forma che viene manifestata in uno "specchio"⁵³, cioè la si deve pensare sempre in termini di teofania, non di incarnazione o di ἐνόψηντος (*bulûl*). Essendo questa inserzione una manifestazione, una "apparizione", ciò che si manifesta dell'Essere Divino, è questo la creatura. Per esempio, Nomi divini quali l'Apparente, il Manifesto (*al-Zâhir*), l'Ultimo, sono dati al fedele perché il suo essere e la produzione del suo agire riposano sul Creatore. Ma, reciprocamente, la manifestazione del Creatore e la produzione del suo agire riposano sulla creatura: in questo senso i Nomi divini quali il Nascondosto (*al-Bâtin*), il Primo (*al-Awwâl*), appartengono al fedele. Così è per il Primo e l'Ultimo, l'Apparente e il Nascondosto; i Nomi divini sono condivisi tra il Signore e il suo fedele⁵⁴. Il Signore è il segreto dell'Ipseità, il sé del suo fedele; è quello che opera in lui e mediante lui: "Quando tu vedi la creatura, tu vedi il Primo e l'Ultimo, il Manifesto e il Nascondosto".

Tale condivisione, o "comunicazione dei Nomi", risulta dalla duplice Compassione divina, quella che ci è stata presentata in precedenza come un duplice movimento di discesa e di ascesa: *discesa* è l'Epifania, l'Immaginazione esistenziatrice primordiale; *ascesa* o ritorno è la visione dispensata proporzionalmente alla capacità del ricettacolo creato nel corso della "discesa". È questa

condivisione, questa salvaguardia reciproca, che è il dispositivo messo in moto dalla Preghiera teofanica, essa stessa creatrice, allo stesso titolo dell’Immaginazione teofanica, poiché si tratta ogni volta di ricorrenza della Creazione. Uno stesso, unico agente sta al segreto della Preghiera come al segreto dell’Immaginazione, nonostante l’una e l’altra procedano esteriormente dal fedele; per questo, esse non sono vane. Lo enuncia un versetto coranico: “Non eri tu a lanciar frecce, bensì Dio le lanciava” (VIII, 17).

La meditazione mistica di questo versetto condensa ciò che qui si cerca di evidenziare della *coincidentia oppositorum*. La nostra Immaginazione attiva (non la fantasia, né la fantasticheria, è inutile ricordarlo) è senz’altro quella che immagina, e tuttavia non è essa che immagina: è un momento, un istante di quella Immaginazione divina che è l’universo, insieme delle teofanie. Ciascuna delle nostre immaginazioni è uno degli istanti teofanici, e in questo senso è definita “creatrice”. Uno dei più illustri discepoli di Ibn ‘Arabî, ‘Abd al-Karîm Jîlî, ha formulato la situazione in un testo d’una densità ammirabile:

Sappi che quando l’Immaginazione attiva configura una forma nel pensiero, quella configurazione e quell’immaginazione sono create. Ora, il creatore è esistente in ciascuna creazione. Immaginazione e figura esistono in te, e tu sei il creatore (*al-Haqq*) in rapporto alla loro esistenza in te. È necessario dunque che l’operazione immaginativa che riguarda Dio ti appartenga, ma simultaneamente Dio esiste in essa. Su questo punto, ti risveglio ad un segreto sublime, dal quale si possono imparare molti altri segreti divini, come ad esempio il segreto del destino e il segreto della conoscenza divina, il fatto che vi sia in ciò una sola e medesima scienza con cui si conoscono e il Creatore e la Creatura⁵⁵.

Le nozioni presentano un concatenamento rigoroso: non sei tu che crei, quando crei: per questo la tua creazione è vera. Essa è vera perché ciascuna creatura ha una duplice dimensione: il Creatore-creatura tipifica la *coincidentia oppositorum*. Fin dall’origine, questa *coincidentia oppositorum* è presente alla Creazione, poiché questa non è *ex nihilo*, bensì una teofania. In quanto tale, essa è Immaginazione. L’Immaginazione creatrice è Immaginazione teofanica, e il Creatore è congiunto alla Creatura immaginante, poiché

ogni Immaginazione creatrice è una teofania, una ricorrenza della Creazione. La psicologia non si separa dalla cosmologia; l'Immaginazione teofanica li coniuga in una psico-cosmologia. Tenendo presente questo pensiero, è il caso di interrogarsi su ciò che ne costituisce l'organo nell'essere umano, l'organo delle visioni, dei saggi e della trasmutazione di tutte le cose in simboli.

Capitolo II

Immaginazione teofanica e creatività del cuore

1. Il “campo” dell’Immaginazione

La dottrina dell’Immaginazione, nella sua funzione psico-cosmica, riveste un duplice aspetto: un aspetto cosmogonico, ovvero teogonico (la “teogonia” dei Nomi divini), a proposito del quale si dovrà tener conto che l’idea di “genesi” non ha qui nulla a che fare con una qualsiasi concezione di creazione *ex nihilo*, ma si differenzia anche dall’idea neoplatonica di emanazione; si deve pensare piuttosto al processo di un’illuminazione crescente, che porta gradualmente allo stato luminescente le possibilità eternamente latenti nell’Essere divino originale. Vi sono poi, in secondo luogo, un aspetto e una funzione propriamente psicologici; tuttavia, si deve considerare che i due aspetti sono inseparabili, complementari ed omologabili. Un’analisi perfetta dovrebbe abbracciare l’opera completa di Ibn ‘Arabî; sarebbe un lavoro immane. Ma un capitolo del grande libro delle *Conquiste spirituali della Mecca*¹ contiene i lineamenti di una “scienza dell’Immaginazione” (*‘ilm al-khayâl*), e fornisce uno schema dei temi che essa mette in opera. Da questo capitolo risalta anche la difficoltà di articolare nettamente i due aspetti prima distinti. In ogni caso, qualunque sia il grado o la fase in cui noi consideriamo l’Immaginazione – che sia nel suo grado di “Presenza” o “Dignità Immaginatrice” (*Hadra khayâliya*) nella funzione cosmica, o che sia come potenza immaginativa nell’uomo – costante è la sua caratteristica, e l’abbiamo del resto già rilevata: la sua natura e funzione di intermediaria, di mediatrice.

Così, dunque, come abbiamo visto, la *Nube* primordiale, Sospiro della Compassione divina esistenziatrice, è intermediaria fra l'Essenza divina *abscondita* e il mondo manifestato delle molteplici forme; allo stesso modo, il mondo delle Idee-Immagini, mondo delle forme d'apparizione e dei corpi allo stato sottile ('*âlam al-mithâl*) al quale si rapporta propriamente la nostra facoltà immaginativa, è intermediario fra il mondo delle pure realtà spirituali del mondo del Mistero e il mondo visibile sensibile. Il sogno è intermediario fra lo stato di "veglia" reale, cioè in senso mistico, e la coscienza di veglia nel senso profano e corrente del termine. La visione dell'Angelo Gabriele ricevuta dal Profeta sotto la forma di Dahya al-Kalbî, l'adolescente arabo celebre per la sua bellezza, le immagini viste allo specchio, che non sono né oggetti né idee astratte, tutto ciò è realtà intermedia. In quanto tale, tutto ciò culmina nella nozione di simbolo, poiché l'intermediario "simbolizza con" i mondi di cui è mediatore. Non vi è alcuna incoerenza nella dottrina dell'Immaginazione di Ibn 'Arabî, come alcuni hanno sostenuto; vi è piuttosto una estrema complessità da tenere sotto controllo. Si comprenderà, quindi, che il "campo" abbracciato dalla "scienza dell'Immaginazione" è talmente vasto che enumerarne tutti i settori risulta assai difficile².

La scienza dell'Immaginazione è teogonia quando essa medita la *Nube* primordiale, le teofanie del "Dio da cui tutto è creato"; è ancora teogonia, quando medita le teofanie del "Dio creato nelle credenze", poiché si tratta sempre di manifestazioni ed occultamenti dei Nomi divini. È anche cosmologia, perché conoscenza dell'essere e dell'universo in quanto teofania. Lo è ugualmente quando tematizza il mondo intermedio percepito dalla nostra facoltà immaginativa, mondo in cui avvengono le visioni, le apparizioni, e, in generale, tutte le storie simboliche di cui le percezioni o rappresentazioni sensibili ci forniscono semplici dati materiali. Essa è la scienza delle teofanie dispensate propriamente ai mistici, e di tutte le taumaturgie che ad essa si collegano; grazie a questa scienza, l'inverosimile esiste, come esiste ciò che la ragione rifiuta, e soprattutto il fatto che l'Essere Necessario, la cui pura Essenza è incompatibile con ogni altra forma, sia tuttavia manifestato sotto una forma appartenente alla "Presenza Immaginativa". Essa possiede propriamente il potere di far esistere l'Impossibile, potere messo in opera dalla Preghiera³.

La scienza dell’Immaginazione è anche la scienza degli specchi (catoptrica), di tutte le “superfici” speculari, e delle forme che vi appaiono. Come scienza di *speculum*, essa acquista dignità nella teosofia *speculativa*, in una teoria della visione e delle manifestazioni dello spirituale che trae tutte le conseguenze dal fatto che, se pure le forme *appaiono* negli specchi, tuttavia non *sono* negli specchi. Da essa deriva la geografia mistica, la conoscenza di questa Terra che fu creata con ciò che restava dell’argilla di Adamo, dove tutte le cose viste in questo mondo esistono allo stato sottile di “materia immateriale” con le loro figure, i loro contorni e i loro colori⁴. Pertanto, essa è anche scienza delle contemplazioni paradisiache: spiega come gli abitanti del Paradiso “rientrino” in tutte le belle forme che essi concepiscono e desiderano, come queste divengano il loro vestimento, la forma sotto la quale essi appaiono a se stessi e appaiono agli altri⁵.

Tutto questo è confermato tanto dal fervore dei credenti quanto dall’esperienza dei mistici; ma i teorici razionalisti (*ashâb al-nazar*) non lo ammettono se non controvoglia, come una “allegoria”, dicono, e anche per deferenza nei confronti del Libro divino in cui è il Profeta che lo enuncia. Ma se per caso una simile testimonianza viene da te, allora essi la rifiutano, imputandola alla sregolatezza della tua immaginazione (*fitâd al-khayâl*). Sarà, ma la sregolatezza ne presuppone nondimeno l’esistenza, e ciò che quegli uomini dal sapere teorico ignorano è lo statuto intermediario che l’Immaginazione instaura simultaneamente nel sensibile e nell’intelligibile, nel senso e nell’intelletto, nel possibile, il necessario e l’impossibile; ignorano che l’Immaginazione è un “pilastro” (*rukñ*) della vera conoscenza, di ciò che è gnosi (*ma’rifâ*), e che senza di lei non vi sarebbe che conoscenza inconsistente⁶. L’Immaginazione, infatti, ti fa comprendere il senso della morte, nel senso esoterico come nel senso dell’*exitus*: un risveglio prima del quale tu sei come uno che non sogna altro che il risveglio⁷. Sarebbe difficile collocare più in alto la scienza dell’Immaginazione.

Se ora la si vuole inquadrare nel suo aspetto propriamente psicologico, va da sé che si debba scartare tutto ciò che somiglia a quanto oggi chiamiamo lo psicologismo e i suoi postulati, volti a considerare le “immaginazioni” come prodotti privi in se stessi di qualsiasi “realtà”. La schematizzazione della facoltà immaginativa, invece, non fa altro che discendere dallo statuto metafisico

dell'Immaginazione in quanto tale. Ibn 'Arabî distingue una *immaginazione congiunta* al soggetto immaginante, che è inseparabile da lui (*khayâl muttasil*), ed una *immaginazione dissociabile* dal soggetto (*khayâl munfasil*), dotata di una sostanza in sé. Nel primo caso, vanno distinte le immaginazioni premeditate o provocate da un processo cosciente dello spirito, e quelle che si presentano allo spirito seguendo esclusivamente la propria spontaneità, come i sogni (sogni veri e propri, o sogni risvegliati). La proprietà dell'Immaginazione congiunta è di essere legata al soggetto immaginante, e di sparire quando questo sparisce. La seconda, Immaginazione separabile dal soggetto, ha invece una realtà autonoma e sussistente *sui generis* sul piano dell'essere che è quello del mondo intermedio, il mondo delle Idee-Immagini, *mundus imaginalis*. "Esterno" al soggetto immaginante, essa può essere vista da altri nel mondo esteriore, ma di fatto questi altri devono essere essi stessi dei mistici (accadde che il Profeta vide l'Angelo Gabriele in presenza dei suoi Compagni, ma questi ultimi non vide- ro altro che il bell'adolescente arabo)⁸.

Il fatto che queste Immagini "separabili" sussistano in un mondo che gli è proprio, e che, di conseguenza, l'Immaginazione in cui esse si producono sia una "Presenza" dotata dello statuto di "essenza" (*badra dhâtiyya*), perpetuamente atta ad accogliere le idee (*ma'âni*) e gli Spiriti (*arwâh*), a dar loro il "corpo d'apparizione" che consente la loro epifania, attesta perfettamente che siamo ben lungi da ogni "psicologismo". Anche l'Immaginazione *congiunta* al soggetto e da lui inseparabile, non è lasciata all'arbitrio di una facoltà che funzioni a vuoto, secernendo "immaginario". Quando la forma dell'Angelo, ad esempio, si "inserisce" in una forma umana (nel senso, come abbiamo visto, in cui una forma si "inserisce" in uno specchio), si tratta di un atto compiuto sul piano dell'Immaginazione autonoma (*munfasil*); è dunque quest'ultima che fa progredire l'immagine sul piano dell'Immaginazione congiunta. Pertanto, non vi è che una sola Immaginazione autonoma, poiché essa è Immaginazione *assoluta* (*Khayâl mutlaq*), cioè assolta da ogni condizione che subordini la sua sussistenza; è la Nube primordiale che costituisce l'universo come teofania. Essa instaura dall'origine, mantiene e regge l'Immaginazione *congiunta* al soggetto. Vengono poi le Leggi divine rivelate che determinano e fissano la modalizzazione dell'Essere divino nella *qibla*

(l’“orientamento”), posta frontalmente al credente che prega. Il che vuole ancora dire che il “Dio creato nelle credenze” appartiene all’Immaginazione congiunta al soggetto; ma, abbracciando la Compassione, cioè l’esistenziazione divina, anche il “Dio creato nelle credenze”, l’Immaginazione congiunta, pur essendo inseparabile dal soggetto, fa parte essa stessa dei modi dell’Immaginazione assoluta, la quale è Presenza assolutamente inglobante (*al-Hadra al-jâmi‘a, al-martaba al-shâmila*)⁹.

La nozione di Immaginazione separabile, autonoma, è quella che riguarda più da vicino i nostri propositi, che guardano qui alla funzione dell’Immaginazione “creatrice” come esperienza mistica. Si impongono alla nostra attenzione due nozioni tecniche: quella del “cuore” (*qalb*), e quella di *himma*, che è nozione assai complessa, forse impossibile da tradurre con un termine unico. Si sono dati molti equivalenti: meditazione¹⁰, progetto, intenzione, desiderio, potere della volontà; noi focalizzeremo qui l’aspetto che ingloba tutti gli altri, quello di “potenza creatrice del cuore”.

2. Il cuore come organo sottile

Il “cuore” (*qalb*), per Ibn ‘Arabî come per tutto il sufismo, è l’organo grazie al quale è prodotta la vera conoscenza, l’intuizione comprensiva, la gnosi (*ma’rifâ*) di Dio e dei misteri divini; in breve, è l’organo di tutto ciò che può essere compreso sotto la definizione di scienza dell’esoterico (*ilm al-bâtin*). È l’organo di una percezione che, come tale, è esperienza ed assaporamento intimo (*dhawq*); e benché l’amore pure sia rapportato al cuore, il centro proprio dell’amore è, in generale per il sufismo, la *rûh*, il *pneuma*, lo spirito¹¹. Beninteso, lo ricordiamo ad ogni occasione, ciò a cui qui si guarda non è l’organo di carne dalla forma conica, situato nella parte sinistra del torace, anche se vi è una certa connessione, la cui modalità viene, tutto sommato, ignorata. Bisogna pensare, qui, all’importanza accordata a questa nozione di *cuore* dai mistici di tutti i tempi e di ogni paese, mistici del Cristianesimo orientale (la Preghiera del cuore, il carisma della cardiognosi) come pure mistici dell’India¹². Si tratta di una “fisiologia sottile” elaborata “a partire da esperienze ascetiche, estatiche e contemplative”, espresse in un linguaggio simbolico. Ciò non significa affatto, co-

me sottolinea anche Mircea Eliade, che “tali esperienze non siano reali; lo sono, ma non nel senso in cui può esserlo un fenomeno fisico”¹³.

In breve, questa “fisiologia sottile” opera su un “corpo sottile”, composto di organi psico-spirituali (cfr. i centri sottili, o *lātīfa*, secondo Semnânî) che vanno distinti dagli organi corporei. Per i mistici, il *cuore* è uno dei centri della fisiologia mistica. Analogamente, potremmo qui parlare della sua funzione “teandrica”, essendo la sua suprema visione quella della Forma di Dio (*sûrat al-Haqq*); questo perché il cuore del mistico è l’“occhio”, l’organo col quale Dio conosce se stesso, si rivela a se stesso nelle forme della sua epifania (non così come egli si conosce in sé, poiché la più alta scienza non può iniziare a parlare di lui che a partire dal *Nafas al-Rahmân*). Si è nel vero dicendo simultaneamente che lo gnostico, come Uomo Perfetto, è la *sede* della coscienza divina di Dio, e che Dio è la *sede* e l’essenza della coscienza dello gnostico¹⁴ (in un diagramma, la situazione verrebbe rappresentata meglio dalle due parti di un’ellisse che dal centro di una circonferenza). Riassumendo, la potenza del cuore è una potenza o energia se-greta (*quwâa khaṣīya*) che percepisce le Realtà divine con una pura conoscenza ierofanica (*îdrâk wâdih jâlî*), senza alcuna sorta di corruzione, perché il cuore contiene anche la *Rahma divina*. Nello stato di svelamento, il cuore dello gnostico è come uno specchio nel quale si riflette la forma microcosmica dell’Essere divino.

Questa potenza del cuore è quella che viene propriamente designata con il termine *bimma*, che possiamo rendere al meglio dando l’equivalente nel termine greco *enthymesis*, atto del meditare, del concepire, immaginare, progettare, desiderare ardente-mente, cioè essere in presenza del Θύμος, che è forza vitale, anima, *cuore*, intenzione, pensiero, desiderio. Ricordiamo che nella Gnosì valentiniana, Ἐνθυμησις è l’*intenzione* concepita dal trentesimo Eone, Sophia, nel suo sforzo di comprendere la grandezza dell’Essere non generato. Ora, questa *intenzione* si distacca da lei, e riveste un’esistenza separata; è la Sophia esterna al Pleroma, ma di sostanza pneumatica. La potenza di un’*intenzione* in grado di progettare e realizzare (“essentificare”) un essere esterno a quello che la concepisce, corrisponde assolutamente al carattere proprio di questa potenza misteriosa che Ibn ‘Arabî designa col nome di *bimma*¹⁵.

Questa *himma* è dunque “creatrice”, ma nel senso propriamente “epifanico” che si attribuisce ad ogni idea di creazione nella teosofia di Ibn ‘Arabî. Infatti, la sua funzione presenta un doppio aspetto. Sotto il primo aspetto, si rileva tutto un insieme di fenomeni che, in buon numero, sono quelli di cui oggi si interessa la parapsicologia. Sotto un altro aspetto, la funzione designa peculiarmente la percezione mistica chiamata “gusto intimo” (*dhawq*), quasi un assaporare al tatto. Anche in questo caso, si tratta di uno svelamento, di un’epifania che giunge al cuore, ed è ancora un atto della creatività dello gnostico. Si può inferire che non c’è nessuna incoerenza nelle spiegazioni che ne dà Ibn ‘Arabî, a condizione di ricordare che l’immaginazione umana è circondata, avvolta dall’Immagine incondizionata che è l’universo come epifania divina, poiché questo essere avvolta ci garantisce che le intenzioni scaturite dalla potenza creatrice del cuore, esistenti di un proprio essere *sui generis* non sono vane finzioni.

Con la sua facoltà rappresentativa (*wahm*) – dichiara il nostro shaykh – ogni uomo creato crea nella sua Immagine attiva cose che non hanno esistenza se non in quella facoltà. Questo è il caso generale. Invece, con la sua *himma*, lo gnostico *crea* qualcosa che esiste al di fuori dell’ambito di quella facoltà¹⁶.

In entrambi i casi, viene messa all’opera la potenza immaginativa, con risultati differenti; ed ogni volta lo shaykh impiega il verbo “creare”. Sappiamo che l’operazione creatrice deve intendersi come la manifestazione di un’esistenza esterna, conferita a ciò che già possedeva un’esistenza latente nel mondo del Mistero. Tuttavia l’organo della creatività, l’Immagine attiva, produce un’operazione assai diversa in ciascun caso. Nel primo caso, l’Immagine attiva, così come viene esercitata dalla maggior parte degli uomini, è al servizio della facoltà rappresentativa¹⁷; essa produce immagini che fanno semplicemente parte dell’Immagine congiunta (*muttasil*), inseparabile dal soggetto. Ma qui, ancora, rappresentazione pura non significa *eo ipso* “illusione”; queste immagini “esistono” davvero, semmai l’illusione consiste nell’essere tratti in inganno circa il loro modo d’essere. Nel caso dello gnostico (*‘ârif*), l’Immagine attiva è al servizio della *himma* che, con la sua concentrazione, è in grado da sé di *creare* oggetti,

di produrre cambiamenti nel mondo esterno. In altri termini: grazie all’Immaginazione attiva, il *cuore* dello gnostico proietta ciò che si trova riflesso in lui (ciò di cui egli è specchio), e l’oggetto sul quale egli concentra la sua potenza creatrice, la sua meditazione immaginante, fa la sua *apparizione* come se fosse dotata di una realtà esterna, extra-mentale. È proprio quello che Ibn ‘Arabî designa, l’abbiamo imparato, come Immaginazione distaccata, separabile (*munfasil*) dal soggetto immaginante; ma, come anche ci dice, soltanto altri mistici possono percepirla (il caso dell’Angelo Gabriele sotto la forma di Dahya, richiamato poco fa: quando l’Angelo prendeva la forma dell’adolescente arabo rinomato per la sua straordinaria bellezza, i Compagni del Profeta vedevano l’adolescente, ma non *vedevano* l’Angelo).

Tutto questo sarà di estrema importanza per l’esperienza realizzata nella Preghiera, visione paradossale della “Forma di Dio”. Se il cuore è lo specchio in cui l’Essere Divino manifesta la sua forma secondo la capacità di quel cuore, l’Immagine che il cuore proietta è dunque, a sua volta, l’esteriorizzazione, l’“oggettivazione” di quell’Immagine. In ciò si verifica anche l’idea che il *cuore* dello gnostico sia l’“occhio” attraverso il quale Dio si rivela a se stesso. Possiamo facilmente coglierne un’applicazione nell’iconografia materiale, nelle immagini create dall’arte. Che contemplando un’immagine, un’icona, altri riconoscano e percepiscano come visione divina la visione dell’artista che l’ha creata, è qualcosa che dipende dalla creatività spirituale, dalla *himma*, investita da quest’ultimo nella sua opera. Abbiamo qui un termine di paragone possente con cui misurare la decadenza dei nostri sogni e delle nostre arti.

Tale creatività, dando oggettivamente corpo alle *intenzioni* del cuore (*himma*, ἐνθύμησις), soddisfa il primo aspetto della sua funzione. Sotto questo aspetto ricadono pure un buon numero di fenomeni che oggi vengono designati come fenomeni di veggenza, telepatia, visioni sincroniche, ecc. Ibn ‘Arabî porta al riguardo la sua testimonianza personale. Nella sua autobiografia (*Risâlat al-Qods*) (“Epistola della santità”), egli racconta come potesse evocare lo *spirito* del suo shaykh, Yûsuf al-Kûmî, quando aveva bisogno del suo soccorso, e come questi si presentasse abitualmente davanti a lui per aiutarlo e rispondere alle sue domande. Sadroddîn Qonyawî, suo discepolo a Qonya, racconta qualcosa di analogo:

Il nostro shaykh Ibn ‘Arabî aveva il potere di incontrare lo spirito di qualsivoglia profeta o santo scomparso da questo mondo, sia facendolo discendere sul piano di questo mondo e contemplandolo in un corpo d’apparizione (*sûra mithâlîya*), simile alla forma sensibile della sua persona, sia facendo in modo che gli apparisse in sogno, sia distaccandosi dal suo corpo materiale per elevarsi verso lo spirito¹⁸.

Quale spiegazione offre Ibn ‘Arabî di questi fenomeni? Una prima spiegazione fa intervenire i *piani* gerarchizzati dell’essere, le *Hadarât* o “Presenze”. Queste *Presenze* sono in numero di *cinque*, ossia le cinque Discese (*tanazzulât*), determinazioni o condizioni dell’Ipseità divina nelle forme dei suoi Nomi, i quali agiscono sui ricettacoli che subiscono il loro influsso manifestandoli. La prima *Hadra* è la teofania (*tajallî*) dell’Essenza (*dhât*) nelle ecceità eterne latenti che sono gli oggetti, i *correlata* dei Nomi divini. È il mondo dell’Assoluto Mistero (*âlam al-ghayb al-mutlaq*, *Hadrat al-Dhât*). La seconda e la terza *Hadra* sono rispettivamente il mondo angelico delle determinazioni o individuazioni che costituiscono gli Spiriti (*ta’ayyunât rûhiyyâ*), e quello delle individuazioni che costituiscono le Anime (*ta’ayyunât nafsîyyâ*). La quarta *Hadra* è il mondo delle Idee-Immagini, *mundus imaginalis* (*âlam al-mithâl*), Forme-tipo, individuazioni aventi figura e corpo, ma allo stato immateriale di “materia sottile”. La quinta *Hadra* è il mondo sensibile visibile (*âlam al-shahâda*), quello dei corpi materiali densi. A grandi linee, i nostri autori presentano una schematizzazione costante, malgrado le varianti¹⁹.

È bene osservare i rapporti fra queste *Hadarât*, Presenze o pianî dell’essere, secondo i rapporti risultanti dalla loro struttura. A ciascun piano si ripete lo stesso rapporto Creatore-Creatura (*Haqq* e *Khalq*), che raddoppia e polarizza una unitotalità, una bi-unità i cui due termini sono in rapporto di azione e passione (*fi'l-infi'âl*, corrispondente a *bâtin-zâhir*, nascosto e manifesto, esoterico ed essoterico). Per questo, ciascuna di queste *Hadarât* o Discese è designata anche come una “unione nuziale” (*nikâh*), il cui frutto è la Presenza, o *Hadra*, che segue nella gerarchia della discesa²⁰. Per questa ragione, ciascuna Presenza inferiore è l’immagine e la corrispondenza (*mithâl*), il riflesso e lo specchio della superiore. Allo stesso modo, tutto ciò che è nel mondo sensibile è un riflesso, una tipificazione di ciò che è nel mondo degli Spiriti, e via di se-

guito, fino a rimontare alle cose che sono le rifrazioni prime dell'Essenza divina stessa²¹. Tutto ciò che è manifesto ai sensi, dunque, è la forma di una realtà ideale del mondo del Mistero (*ma'nâ ghaybî*), un volto (*wajh*) fra i volti di Dio, cioè dei Nomi divini. Sapere questo significa avere la visione intuitiva dei significati mistici (*kashf ma'nawi*); colui a cui questo sapere è concesso ha ricevuto una grazia immensa, dichiara 'Abd al-Razzâq Kâshânî, il commentatore dei *Fusûs*. Tutte le scienze della Natura si trovano allora edificate sul senso delle tipificazioni del mondo del Mistero. Si tratta ancora di uno dei significati dati al detto profetico: "Gli umani dormono; alla loro morte si risvegliano".

Vi è qualcos'altro: questi piani dell'essere, schierandosi o coinvolgendosi l'uno nell'altro, non sono isolati né fondamentalmente diversi l'uno dall'altro, in ragione delle loro corrispondenze. Ci è possibile parlare di uno stesso essere umano come manifestato sotto le forme sensibili nel nostro mondo, e sotto una forma spirituale nel mondo degli Spiriti, senza implicare che forma fisica e forma spirituale debbano assolutamente differire l'una dall'altra. Uno stesso essere può esistere simultaneamente su diversi piani dell'essere, sotto forme che saranno corrispondenti, in virtù dell'omologia che regna fra il piano degli Spiriti e il mondo sensibile. Può accadere che una stessa cosa esista nelle *Hadarât* superiori, ma non in quelle inferiori, così come può succedere che una cosa esista in tutte le *Hadarât*. Quando Ibn 'Arabî afferma che lo gnostico, mediante la *himma*, la creatività del suo cuore, *crea* qualcosa (fermo restando che la "creazione" di Dio o dell'uomo di cui si parla non è quella che viene intesa *ex nihilo*), significa che lo gnostico *fa apparire* nella *Hadra* del mondo sensibile, per esempio, una cosa che già ha esistenza in atto in una *Hadra* superiore. Creare, nel senso di "far apparire" e "preservare" qualcosa che già esiste in una delle *Hadarât*, è l'effetto della creatività del cuore mediante la *himma*. Concentrando l'energia spirituale di questa *himma* sulla forma di una cosa esistente in una o più "presenze", o *Hadarâi*, il mistico ottiene un perfetto controllo (*tasarruf*) su quella cosa; tale controllo *preserva* la cosa in una o l'altra delle "Presenze", tanto tempo quanto dura la concentrazione della *himma*²².

Questa è una prima spiegazione della proiezione operata dal *cuore* del mistico mediante la sua Immaginazione attiva, o Immaginazione teofanica. L'oggetto sul quale egli è concentrato *appare*

come dotato di una realtà esterna, anche se è visibile solo ad altri mistici. La ragione per cui Ibn ‘Arabî paragona al Corano la *Hadra* che diviene presente allo gnostico è una e duplice al tempo: la sua Presenza (*hudûr*) presuppone la *concentrazione* di tutte le energie spirituali sotto una forma appartenente a questa *Hadra*; quest’ultima mostra, come uno specchio, tutto ciò che è nelle altre *Hadarât*, o “Presenze”. “Ma solo comprenderà quanto andiamo dicendo colui che è egli stesso, nella sua persona, un Corano”²³. Abbiamo riportato, qualche pagina fa, quale sia lo stato spirituale, stato di Uomo Perfetto, al quale si riferisce, nel lessico peculiare di Ibn ‘Arabî, questa espressione: “essere, nella propria persona, come un Corano”. Con un’ambivalenza semantica, l’espressione designa uno stato di concentrazione che sospende la discriminazione fra gli attributi del Creatore e quelli della Creatura; in questo senso, “essere un Corano” torna a designare lo stato del *fanâ*. Non è affatto l’abolizione o la distruzione della persona del sufi, ma una prova iniziale che d’ora in poi lo preserva dalle false discriminazioni (ad esempio, le oggettivazioni dogmatiche del “Dio creato nelle credenze”). A questo titolo, tale esperienza è condizione preliminare necessaria a rendere autentica la *discriminazione* che il mistico reintrodurà in seguito tra Creatore e Creatura (corrispondente allo stato di *baqâ’*, persistenza)²⁴. Eccoci dunque giunti al secondo aspetto della funzione della *himma* come creatività mistica del cuore, e alla seconda spiegazione fornita da Ibn ‘Arabî.

La seconda spiegazione della creatività (*quuwat al-khalq*) attribuita al cuore del sufi, viene menzionata dal nostro shaykh già in uno dei suoi primi trattati: la *himma* come “causa”, in occasione della quale Dio crea certe cose, senza che la *himma* sia propriamente creatrice di qualcosa. Questa stessa interpretazione della *himma* gli permette di generalizzare la sua funzione e di considerarla “come una potenza nascosta che è causa di ogni movimento e di ogni cambiamento nel mondo”²⁵. Con un semplice accostamento all’espressione “essere un Corano”, comprendiamo che la *himma* corrisponde qui ancora allo stato di *fanâ*. Ma è anche possibile rilevare che per Ibn ‘Arabî non si tratta mai di un *fanâ* inteso come annientamento assoluto (tanti malintesi sono sorti intorno a questo punto tanto per il sufismo quanto per il buddhismo). *Fanâ’* e *baqâ’* sono sempre termini relativi. Bisogna sempre,

secondo Ibn 'Arabî, menzionare *in che cosa* vi è annichilazione, sparizione, e *in che cosa* vi è sovraesistenza, persistenza²⁶. Nello stato di *fanâ'*, di concentrazione, di "corano", provando l'unità essenziale del Creatore-Creatura, gli attributi divini diventano predi-
cati del mistico (essendo sospesa la discriminazione). Si può dire allora non solo che il mistico "crea" nel senso in cui Dio stesso crea (cioè, fa che sia manifestata nel mondo sensibile una cosa che già esisteva nel mondo del Mistero), ma anche che Dio crea mediante lui quell'effetto. È una stessa operazione divina, ma compiuta con la mediazione dello gnostico, quando questi è "ritirato" (*fanâ'*) dai suoi attributi divini, e persiste, sovraesiste (*baqâ'*). Il mistico è dunque il *medium*, l'intermediario con il quale si esprime e si manifesta la potenza creatrice divina²⁷.

A questo proposito, si possono di nuovo evocare gli Ashariti, che si domandavano se gli atti dell'uomo fossero *creati* dall'uomo, o se Dio fosse l'unico agente; intorno alla questione, è stato fatto un accostamento con ciò che, in termini di filosofia moderna, si definisce *occasionalismo*²⁸. Di fatto, vi è un'unica Creazione, ma perpetuamente *ricorrente*, ad ogni istante. E siccome Creazione vuol dire essenzialmente *teofania*, il rapporto della creatività del cuore con la Creazione perpetuamente ricorrente può essere definito anche con l'idea che il cuore dello gnostico sia l'"occhio" con il quale l'Essere Divino vede se stesso, cioè si *rivelà* a se stesso. I rapporti di esteriorità ed interiorità non si pongono qui come si potrebbero porre in un altro sistema non fondato sull'idea di epifania e sulla critica docetista della conoscenza che essa implica. Per questo non ha senso accusare Ibn 'Arabî, allorché spiega con le *Hadârat* il fenomeno della creatività del cuore, di operare una confusione tra il soggettivo e l'oggettivo. Ciascuna "Immaginazione creatrice" dello gnostico, che sia direttamente prodotta da lui a partire da una *Hadra* superiore sul piano d'essere di questa Immaginazione, o che sia dovuta all'occorrenza, all'"occasione" della *himma* e con la mediazione di questa, è pur sempre una creazione nuova, ricorrente (*khalq jadid*), cioè una teofania nuova di cui il suo cuore è l'organo, in quanto specchio dell'Essere Divino²⁹.

Proprio qui è il punto della questione. Il controllo (*tasarruf*) delle cose, il potere di produrre taumaturgie, è un aspetto secondario; i più grandi mistici si sono astenuti dall'esercitare un simile potere, e vi rinunciavano con disdegno³⁰. Vi rinunciavano non

solo perché sapevano che, in questo mondo, il servitore non può diventare il Signore, e che il soggetto capace di dominare una cosa (*mutasarrif*) e la cosa dominata (*mutasarrif fihî*) sono essenzialmente un medesimo essere, ma anche perché erano divenuti capaci di riconoscere che la forma di ciò che si epifanizza (*mutajallî*) è ugualmente la forma di colui a cui l'epifania si mostra (*mutajallâlahu*). Ora, riconoscere la realtà profonda dell'essere (*haqîqat al-wujûd*) come unità bi-polarizzata tra Creatore e Creatura, la cui codipendenza e unità si ripetono ogni volta nella moltitudine delle teofanie – cioè nella moltitudine delle ricorrenze della Creazione – è qualcosa di cui nessuno, proclama il nostro shaykh, è capace, tranne colui che possiede la *himma*³¹. Non si tratta qui né di controllo né di dominio magico (*taskhîr*) esercitato dal mistico sulla cosa, ma della funzione della *himma*, della concentrazione del cuore, come organo che permette di realizzare la vera conoscenza delle cose che l'intelletto non ha il potere di percepire. Sotto questo aspetto, la *himma* torna a designare quella percezione mediante il *cuore* che i sufi chiamano “gusto intimo” (*dhawq*). Da qui il solenne avvertimento colto dal nostro shaykh in un versetto coranico, e che il suo *ta'wil* personale riconduce ad un senso esoterico percepito grazie alla propria *himma*: “In verità in questo v'è un monito per chi possiede un cuore, per chi presta ascolto e vede (*shabîd*)” (L, 37).

Ibn 'Arabî fonda su questo versetto una triplice classificazione delle coscienze: *a*) vi sono i discepoli della *scienza del cuore*, cioè quelli che possiedono l'organo psico-spirituale designato dalla fisiologia mistica come “cuore” (*ashâb al-qulûb*); costoro sono i mistici, e in particolare i più perfetti tra di loro; *b*) vi sono i discepoli dell'intelletto razionale (*ashâb al-'uqûl*), come ad esempio i *Mutakallimûn*, i teologi scolastici; *c*) vi sono infine i semplici credenti (*mu'minûn*). Ma, mentre la pedagogia spirituale deve normalmente condurre dallo stato del semplice credente a quello dei mistici, tra questi ultimi e i teologi razionalisti le relazioni sono senza alcuna speranza.

Possedere la scienza del cuore significa percepire le metamorfosi divine, cioè la moltitudine e la trasmutazione delle forme in cui l'Ipseità divina si epifanizza, che sia una figura del mondo esteriore o che sia una credenza religiosa. Significa dunque conoscere l'Essere Divino per visione intuitiva (*shuhûd*), percepirllo

nella forma in cui si mostra (*mazhar*) ciascuna delle sue epifanie (*tajallî*), tutto questo grazie allo stato di concentrazione in cui il mistico è divenuto come un “Corano”, cioè l’Uomo Perfetto, come microcosmo di Dio; grazie, dunque, alla sua *himma*³². La teologia scolastica, invece, formula un dogma; esso prova, confuta, ma non vede, non è un testimone oculare (*shahîd*); argomentazione e dialettica non hanno bisogno della visione, e quindi non potrebbero condurre a tanto. Inoltre, ogni discussione è disperata in partenza. Il Dio di cui parla chi non è testimone oculare è un Dio “assente”; il Dio e il dogmatico non si sono “visti”. Per questo non vi è dogmatico il cui Dio possa veniregli in aiuto contro quello di un altro dogmatico; gli antagonisti non possono vincere né convincere, possono solo separarsi, scontenti l’uno dell’altro³³. Di fatto, ciascun dogma particolare vale quanto vale un concetto elaborato dall’intelletto razionale; esso è essenzialmente limitazione (*taqyîd*), e dimostra la contraddizione di altri dogmi parimenti limitati. Votato all’analisi, alla scomposizione (*tahlîl*) di tutte le sue parti, l’intelletto dogmatico non può fare altro che cogliere la *rubûbîya* (condizione divina signoriale) e la *’ubûdîya* (condizione umana vassalla) come due grandezze contrarie ed eterogenee, non come i due poli e i due termini complementari in cui si differenzia una medesima *baqîqa*³⁴. In breve, la trasmutazione che la scienza del cuore (*qalb*, come scienza del *taqlîb*) fa subire al dogma consiste nel renderne trasparente il limite; l’enunciato che vorrebbe conchiudere con autorità l’orizzonte dicendo *tutto* ciò che vi è da dire e nient’altro, è tramutato in un simbolo che mostra altro (*mazhar*), e pertanto richiede altre *tajallîyât*, altre visioni che rendano vero il “Dio creato nelle credenze”, poiché esse non sono mai una definizione, ma una “cifra”³⁵.

Così si disvela l’affinità fra i semplici credenti e i grandi mistici, nella misura in cui i primi sono chiamati ad elevarsi al rango dei secondi. Gli uni e gli altri sono persone che “prestano ascolto e vedono”, cioè hanno visione diretta di ciò di cui parlano. Certamente, i semplici credenti si conformano (*taqlîd*) ai loro profeti, e seguono determinate credenze; tuttavia, essi contemplano direttamente il loro Dio in una certa maniera nelle loro Preghiere ed invocazioni; tipificandolo (*tamthîl*) davanti a se stessi, si conformano all’ordine dei loro profeti. Ma vi sono molteplici gradi nella Presenza del cuore (*budûr bi’l-qalb*): dalla fede dei semplici cre-

denti alla Presenza immaginativa (*hadra khayâlîya*) fino alla visione dell'Angelo Gabriele da parte del Profeta, o la visione di Maryam nel corso dell'Annunciazione³⁶, giungendo addirittura fino alla teofanìa riportata in uno straordinario *hadîth* in cui il Profeta descrive sotto quale forma, in estasi, o in un sogno “da sveglio”, vide il suo Dio (*hadîth al-rû'ya*, cfr. *infra*, cap. IV). “Pre-stare ascolto” tipifica la funzione della facoltà immaginativa sul piano dell’essere, la *Hadra*, che gli è proprio. “Vedere”, letteralmente “essere testimone oculare” (*shahîd*), designa quella visione immaginativa che realizza il dettato profetico: “Adora Dio come se lo vedessi”. La modalità di presenza mediante la potenza immaginativa (*budûr khayâlî*) non è affatto un modo inferiore, né un’illusione; è un *vedere* direttamente ciò che non può essere visto dai sensi, è un essere testimone veridico. La progressione spirituale dallo stato di semplice credente fino allo stato mistico si effettua mediante una crescente capacità di rendersi presente la visione tramite l’Immaginazione (*istidbâr khayâlî*); partendo dalla visione mentale per tipificazione (*tamthîl*), passando per la visione in sogno (*rû'ya*), fino alla verifica (*tabqîq*) nella stazione della *walâya*, la visione immaginativa testimoniale (*shuhûd khayâlî*) diventa visione del cuore (*shuhûd bi'l-qalb*), cioè visione attraverso l’occhio interiore (*basîra*), che è la visione di Dio attraverso se stesso, essendo il cuore l’organo, l’“occhio”, con cui Dio vede se stesso: il contemplante è il contemplato (la visione che io ho di *lui* è la visione che lui ha di *me*)³⁷.

Per questo, mentre i dogmatici dell’ortodossia non fanno che innalzare limiti, e ingiungono di conformarsi ai loro limiti, i mistici, in quanto discepoli della scienza del cuore, seguono l’appello dei profeti che invitano alla visione³⁸; essi portano a crescente perfezione la risposta dei semplici credenti, che in questi ultimi è ancora soltanto un abbozzo. Vi è questo: la visione che il semplice fedele può ottenere corrisponde ancora alla “Forma di Dio” che egli vede e condivide con quelli della stessa religione e della stessa confessione: un “Dio creato nelle credenze”, secondo le norme di un’adesione collettiva. Al contrario, la capacità visionaria del mistico lo strappa al potere di queste norme: riconoscere Dio in ciascuna forma rivelante (*mazhar*), investire ciascun essere, ciascuna credenza, di una funzione teofanica, è un’esperienza essenzialmente personale, che non può essere regolata dalle norme

comuni di una collettività. Questa capacità di incontrarLo in ciascun *mazhar*, semmai, è regolata dalla forma stessa della coscienza del mistico, poiché la forma di ciascuna teofania è correlativa alla forma della coscienza a cui si mostra. Cogliendo ogni volta questa codipendenza (*ta'alluq*), il mistico ottempera al precezzo profetico: "Adora Dio come se lo vedessi". La visione della "Forma di Dio", così come può essere configurata per e dall'Immaginazione "creatrice" del mistico, non può essere imposta da una credenza collettiva, poiché essa corrisponde all'essere profondo più intimo del mistico stesso. Qui risiede tutto il segreto della "Preghiera teofanica" praticata da Ibn 'Arabî.

Ciò che consegue da tutto questo è la straordinaria valorizzazione dell'immagine e del ruolo dell'immagine nella spiritualità di Ibn 'Arabî. Non meno straordinario è il fatto che il tipo caratteristico di tale spiritualità venga così frequentemente ignorato o passato sotto silenzio, nel momento in cui la fenomenologia della mistica sembra ridurre i tipi d'esperienza mistica sia alle forme classiche del panteismo, sia all'incontro con un Dio supremo già confessionalmente definito come persona spirituale unica e *infinita*³⁹. Una tale valorizzazione dell'immagine presuppone che si superi un paradosso. Dire che essa non è altro che "apparenza" sembra conforme al buon senso realista, per il quale essa non è "nient'altro che" irreale, immaginario. Ma questo "nient'altro che" è esattamente l'ammissione dell'impotenza "realista", paragonata all'esigenza del "teofanismo" (questo termine caratterizzando al meglio il tipo di pensiero di cui qui si tratta). Dire che la "realtà" è anch'essa una "apparizione teofanica" la cui forma (*mazhar*) riflette la forma di colui a cui appare, di colui che ne è il luogo, il *medium*, significa valorizzarla al punto di farne l'elemento della conoscenza di sé. Proprio questo viene trascurato dalla critica che il realismo storico emette contro il docetismo, a cui esso rimprovera di ridurre i "fatti" ad apparenza, senza avere il minimo sentore della differenza qualitativa fra "apparenza" e "apparizione", né dello scenario in cui si svolgono *in realtà i fatti spirituali*. Il senso e la funzione delle teofanie fondano e modalizzano tanto la relazione del fedele e del suo Signore personale quanto la capacità del mistico, dilatata a misura dell'Uomo Perfetto. Quello che così frequentemente viene classificato come "monismo panteista" risulta tuttavia inseparabile da una visione della "Forma di Dio" sotto una forma e una figura personali; ciò dovrebbe pertanto far riflettere, e in-

durre alla ricerca di una categoria propria. Noi avevamo in precedenza proposto il termine di “*katenoteismo* mistico”⁴⁰.

Con questo termine si vuole intendere esattamente la valorizzazione dell’Immagine come forma e condizione delle teofanie. All’ultimo stadio, si avrà una visione della “Forma di Dio” corrispondente all’essere più intimo del mistico, il quale diventa prova di se stesso come microcosmo dell’Essere Divino, una Forma limitata come ogni altra forma (senza limitazione, non si avrebbe teofania), ma, anche, una Forma che, come tale, a differenza delle forme imposte dal consenso collettivo, irradia un’*aura*, un “campo” sempre libero per le “creazioni ricorrenti” (*infra*, cap. IV). Tutto ciò certamente presuppone la capacità di un’Immaginazione visionaria di fondo, una “presenza del cuore” nel mondo intermedio in cui gli esseri immateriali prendono il proprio “corpo d’apparizione”, e in cui le cose materiali si smaterializzano in “corpi sottili”; un mondo intermedio che è incontro (“co-spirazione”, *sympnoia*) dello spirituale e del fisico, e che dunque domina il mondo esteriore degli oggetti “reali” fissati nello statuto della loro materialità: in breve, il *mundus imaginalis*.

Questa capacità visionaria che va a tradursi in valorizzazione cosciente dell’Immagine in quanto tale è palese in tutta l’opera di Ibn ‘Arabî. Pensiamo, ad esempio, alla capacità di “visualizzare” certe lettere dell’alfabeto arabo, allo stesso modo in cui nel tantrismo si visualizzano le lettere dell’alfabeto sanscrito inscritte in “figure di loto” che rappresentano i *chakra*, i centri del corpo sottile⁴¹. Egli visualizza così l’Ipseità divina, la *huwîya*, sotto la forma della lettera *hâ’*, splendente di luce e come posta su un tappeto rosso; dentro la lettera, brillano le due lettere *hw* (*huwa*, Lui), mentre la lettera *hâ’* proietta i suoi raggi su quattro sfere⁴².

Ancora più significativa è un’altra visualizzazione, situata ad un grado spirituale (*manzila*) in cui la meditazione mistica tende all’Unitudine divina assoluta (*ahadîya*), che esige la negazione (*tanzîh*) di ogni attributo e di ogni relazione. A questo grado (e sarebbe impossibile valorizzare meglio la funzione spirituale dell’Immagine), nell’atto di illuminazione dell’anima del mistico si manifesta un oggetto dotato di forma e figura. Può essere, ad esempio, un tempio (*bayt*)⁴³ poggiato su cinque colonne; su di esse si eleva un tetto che chiude le mura del tempio; nelle pareti non vi è alcuna apertura, a chiunque è impossibile penetrare all’inter-

no. Tuttavia, fuori dal tempio si innalza una colonna che sporge dall'edificio aderendo alla parete. I mistici intuitivi (*abl al-kashf*) toccano la colonna così come si tocca e si bacia la Pietra Nera che Dio ha fissato all'interno del tempio della Ka'ba⁴⁴. Le allusioni di Ibn 'Arabî cominciano allora a farsi più dense. Nella stessa maniera in cui Dio ha fissato la Pietra Nera e l'ha annessa non al Tempio, ma a Sé, la colonna non è annessa a quel grado mistico; nonostante ne faccia parte, essa non è una sua caratteristica esclusiva. Essa esiste ad ogni grado spirituale; è, in qualche modo, l'interprete (l'"ermeneuta", *tarjumân*) fra noi stessi e le alte conoscenze che le tappe mistiche infondono in noi⁴⁵. Vi sono infatti gradi in cui noi penetriamo totalmente, altri a cui, al contrario, non abbiamo accesso, come quello della trascendenza assolutamente negativa (*tanzîb*). Allora questa colonna ci istruisce con un discorso infallibile, a noi rivolto nel mondo dell'intuizione immaginativa ('âlam al-kashf), così come fa il Profeta nel mondo sensibile. Essa è la lingua dell'Essere Divino (*lisân al-Haqq*). L'allusione a questo punto si fa più esplicita: questa colonna fa parte del muro di cinta; noi ne percepiamo un solo aspetto, mentre il resto è nascosto dietro la parete. Soltanto la colonna, che sporge dalla nostra parte può "tradurre" per noi l'Invisibile.

Vedremo al termine di questo saggio che alla Pietra Nera, di cui la colonna è omologo nel Tempio mistico contemplato con l'Immaginazione, si riconduce l'episodio misterioso nel corso del quale Ibn 'Arabî ebbe la visione forse più personale della *Forma Dei* (*sûrat al-Haqq*), la sua propria teofanìa. Potremo forse comprendere allora *chi* è quella colonna così eloquente, interprete del mondo del Mistero. Ciò che fin d'ora possiamo capire è la validità noetica delle visioni dell'Immaginazione attiva, e la sua funzione imprescindibile, non essendo questa mai assente da alcuna stazione mistica. Se, come abbiamo visto, nella gerarchia delle *Ha-darât*, Presenze o piani dell'essere, vi è, da un piano all'altro, una corrispondenza tale per cui ogni piano inferiore riproduce, imita, come uno specchio e secondo la propria struttura, ciò che si trova nel piano superiore, è perché nella successione delle Discese (*tanazzulât*) tutti gli esseri e i contenuti dei mondi superiori si concretizzano in teofanìe, cioè in creazioni nuove e ricorrenti. Lo stesso accade in senso ascensionale. Dire che un certo nostro sentimento, un certo nostro pensiero o desiderio si concretizza sotto

una forma propria nel piano intermediario delle realtà *immaginali* della materia sottile ('âlam al-mithâl), è come meditare di fronte ad una pianta, una montagna, o una costellazione, e scoprire non già quali forze oscure e incoscienti in esse agiscano, bensì quale pensiero divino che affiora dal mondo degli Spiriti in quelle si epifanizzi, ed operi. Cedendo al dubbio che l’“immaginario” ci ispira, potremmo domandarci, per quanto meravigliati si possa restare di fronte alla bellezza di tali forme in cui il meglio di noi si epifanizza: “esistono?”. Se, dunque, indulgendo alle nostre abitudini, esigessimo una garanzia, una prova razionale che queste forme preesistono a noi, e continueranno ad essere dopo di noi, sarebbe esattamente come sottrarci alla funzione teofanica assolutamente propria al nostro essere, a ciò che in sé costituisce la validità della nostra Immaginazione creatrice. Che queste forme preesistano è certo, perché non vi è nulla che cominci ad essere che già non fosse. Che, tuttavia, esse non siano *create*, non è meno vero, nel senso acquisito dal termine in Ibn ‘Arabî, poiché altrimenti esse non apparirebbero. Farla apparire, cioè dar loro l’essere, è precisamente la funzione della nostra *himma*, della nostra creatività. Qui, la nostra creatività si confonde con il senso stesso, il *cuore*, del nostro essere; ciò che facciamo apparire, che proiettiamo davanti a noi e al di là di noi – e che ci giudica – è la nostra *himma*, la nostra *enthymesis*. Tutto ciò sussiste realmente tanto quanto sussiste ogni altra apparizione in uno qualsiasi degli universi, poiché tutto è creazione nuova e ricorrente (*khalq jadîd*), d’istante in istante, e poiché, in fondo, “non eri tu a lanciar frecce” (Corano VIII, 17).

3. La scienza del cuore

Dobbiamo tornare alla nozione di *creazione ricorrente*, per comprendere come Ibn ‘Arabî esamini e spieghi alcuni casi esemplari di questa Immaginazione creatrice. Fra tanti, sceglieremo quei casi che si rapportano alla *himma*, innanzi tutto nella funzione che l’abilità a produrre qualcosa che da essa si distacca (*khayâl munfasil*) e che sussiste in uno o più piani delle *Hadarât* per tutto il tempo che la *himma* la preserva; poi, nella funzione di organo della percezione del mondo intermedio delle Idee-Immagini e For-

me d'apparizione; infine, nella funzione che l'assimila al *dhawq*, o percezione mistica, possedendo la capacità di tramutare tutti gli oggetti della nostra percezione sensibile.

Per il primo aspetto, vediamo come Ibn 'Arabî mediti l'episodio dell'apparizione *del trono di Balqîs*, la regina di Saba, davanti a Salomone, così come a lui giunge dai dati coranici. Rivolto ai suoi compagni, Salomone domanda loro se vi sia qualcuno fra loro in grado di portargli il trono della regina, prima ancora che ella arrivi accompagnata dal suo seguito (Corano XXVII, 28 sgg.). Uno dei compagni di Salomone, "quello che possedeva la scienza del Libro"⁴⁶, Asaf ibn Bakhîya, gli assicura che glielo porterà in un batter d'occhio ("prima ancora che lo sguardo torni a te"). E, *in un istante*, Salomone vede il trono davanti a sé.

Beninteso, non vi è stato né movimento locale, né trasferimento a distanza. Né Asaf né il trono hanno effettuato percorsi terreni; non è nemmeno il caso di parlare di un'involuzione dello spazio. Vi è stata piuttosto una sparizione, un'abolizione del *fenomeno* del trono nel regno di Saba, e una sua successiva esistenziazione, cioè la sua manifestazione al cospetto di Salomone; l'istante in cui ne cessava la manifestazione nel regno di Saba era l'istante stesso della sua apparizione agli occhi di Salomone e dei suoi. Non si tratta nemmeno di una consequenzialità. Semplicemente, è stata una *nuova creazione*, una ricorrenza o rinnovamento della Creazione, nozione di cui abbiamo già segnalato la concomitanza con l'idea della metamorfosi delle teofanie. Una stessa essenza del mondo del Mistero può essere manifestata in un certo luogo, occultata nel primo luogo e manifestata in un altro; l'identità consiste nell'ecceità di quell'essenza, non nelle sue manifestazioni ricorrenti. Analogamente, la causalità viene dal Nome divino investito in quell'ecceità, mentre fra i fenomeni non vi sono, come abbiamo visto, che *connessioni senza causa*, poiché essi non possono essere causa gli uni degli altri, non avendo né durata né continuità. Salomone e i suoi compagni videro dunque una *nuova creazione* del trono, essendosi sparizione (nel regno di Saba) ed apparizione (al cospetto di Salomone) prodotte entrambe nell'istante indivisibile, atomo del tempo⁴⁷.

L'idea di ricorrenza o rinnovamento della Creazione, lo abbiamo visto, non implica una ripetizione dell'identico (l'identico è nell'invisibile manifestato, non nella manifestazione). Tra le ma-

nifestazioni non vi è che *rassomiglianza*, e questo è il senso di quanto esclama la regina, quando viene a conoscenza della distanza e dell'impossibilità di un trasferimento materiale del trono: “Sembra che lo sia! (*Ka-annabu huwa*, Corano XXVII, 42)”. E dice il vero: era proprio il suo trono, quanto all'ecceità, la sua individuazione determinata nella conoscenza divina, ma non quanto all'esistenza concretizzata davanti a Salomone. L'esclamazione di Balqîs sintetizza dunque la pluralità e l'unità⁴⁸. Ibn 'Arabî riconosce che il problema del trono è uno dei più difficili, insolubile senza l'idea della Creazione ricorrente in ciascun “soffio” del Sospiro della Compassione esistenziatrice. A pari titolo, si tratta del potere magico di Salomone (*taskhîr*), che il suo compagno “iniziatato alla scienza del Libro” non fa che mettere in opera per suo ordine. Ciò che è stato compiuto possiede certamente tutti i caratteri delle operazioni attuate dalla *himma*; tuttavia, il caso di Salomone presenta un'eccezione unica. Essendo stato investito di un potere che non apparteneva ad altri che a lui, egli ha potuto provocare gli stessi effetti senza dover realizzare quella concentrazione mentale presupposta dalla *himma*; era sufficiente per lui emettere l'ordine. Ma questo potere gli era stato concesso perché egli l'aveva richiesto su ordine del suo signore divino. Ritroviamo la medesima condizione per ogni effetto scaturito dalla “Preghiera creatrice”⁴⁹.

Per quanto riguarda la natura stessa di questo effetto, cioè il fatto che il “trasferimento” del trono si sia effettuato sul piano della Presenza Immaginativa, ciò è sottolineato poco dopo, a proposito dell'invito, rivolto alla regina di Saba, ad entrare in un palazzo dal pavimento lastricato di cristallo (Corano XVII, 44). La regina crede che sia un palazzo d'acqua, e solleva un poco le vesti perché non si bagnino. In questo modo Salomone vuole farle prendere coscienza che anche il trono, da lei riconosciuto come il suo, era della stessa natura; voleva cioè farle comprendere che ogni oggetto percepito in ogni istante è una “creazione nuova”, e che la continuità apparente consiste in una manifestazione di simili e di similitudini (*izbâr al-muthul*). Il pavimento di cristallo è immaginato come se fosse d'acqua; una forma simile al trono è immaginata come se fosse lo stesso trono nel regno di Saba. Ma proprio perché “immaginata”, l'Immagine, riconosciuta come tale, annuncia non qualcosa di illusorio, ma di estremamente concre-

to: riconoscerla per quello che è, significa “risvegliarsi”, ed invertirla del suo meraviglioso potere; non sussistendo in sé, né essendo limitata a se stessa – così sono i dati presi in quanto tali dalla coscienza non risvegliata –, l’Immagine, diafana, permette il *ta’wil*, cioè consente di passare dal mondo dei sensi alle *Hadarāt* superiori.

Analoga è la funzione della *himma*, che mette al suo servizio la facoltà immaginativa per percepire il mondo intermedio ed innalzare colà i dati sensibili, e tramutare l’involucro esteriore nella sua verità, permettendo così agli esseri e alle cose di realizzare la loro funzione teofanica. Questo solo conta. L’insegnamento ci è dato in forma penetrante a proposito del sogno di Giuseppe. Nella sua infanzia, un giorno questi dice al padre: “Ho visto undici stelle e il sole e la luna, li ho visti che avanti a me si prostravano” (Corano XII, 4)⁵⁰. Molto più tardi, nel corso dello snodarsi della storia, Giuseppe dichiara ai fratelli accolti in terra d’Egitto: “Ecco l’interpretazione [il *ta’wil*] del mio antico sogno, ecco, il mio Signore l’ha reso vero” (Corano XII, 100). Ora, quello che Ibn ‘Arabī ritiene assai grave in questo *ta’wil*, è il fatto che non sia un *ta’wil*. Giuseppe crede di trovare nell’ordine degli eventi e delle cose sensibili il *ta’wil*, il senso nascosto dei suoi sogni, i cui eventi si erano compiuti nel mondo delle visioni immaginative. Ora, il *ta’wil* non consiste nel far discendere ad un piano inferiore, ma nel ricondurre ed innalzare ad un piano superiore. Si devono ricondurre le forme sensibili alle forme immaginative per poter poi passare a significati più alti; procedere all’inverse (portare le forme immaginative alle forme sensibili da cui esse traggono l’origine prima) significa annullare le virtualità dell’Immaginazione (sarebbe ancora, ad esempio, un identificare semplicemente il Tempio mistico, di cui solo a metà si vede la colonna, con un qualche tempio materiale determinato, mentre l’omologazione del tempio visibile al Tempio mistico significa innalzarsi, “smaterializzarsi”). Per questo, il *ta’wil* che Giuseppe crede di scoprire, è ancora un sogno in cui ci si risveglia da un sogno e lo si interpreta, mentre ancora si dorme. Ad un simile errore di Giuseppe, Ibn ‘Arabī oppone il linguaggio di un “Giuseppe muhammadico”, cioè un Giuseppe a cui Ibn ‘Arabī stesso ha insegnato la scienza del cuore, il senso mistico del detto del Profeta: “Gli umani dormono; da morti, si risveglieranno”. È questo Giuseppe muhammadico che abbiamo visto

edificare tutta una fenomenologia della Luce e della sua ombra; è ancora lui a mostrarci, nella persona di Muhammad, un *ta'wil* dell'Immaginazione che viene ricondotta, e riconduce essa stessa, alla verità di cui è fatta.

Il detto del Profeta ci fa comprendere in effetti che l'errore commesso dalla sua giovane sposa 'Â'isha circa le sue rivelazioni, ha la stessa origine dell'errore commesso da Giuseppe, quando questi credeva di trovare il *ta'wil* dei suoi sogni in un evento "reale" (nel senso in cui diciamo che un evento fisico è "reale"). Così racconta 'Â'isha: "I sogni (*rû'yâ*) furono i primi segni dell'ispirazione (*wâby*) che si manifestarono al Profeta. Erano sogni veridici, perché non vi era visione in sogno che non avesse per lui quella chiarezza dell'aurora che dissipava ogni oscurità. Fu così per sei mesi. In seguito, giunse l'Angelo". Ora, pur nella sua sincerità, 'Â'isha poteva parlare nella misura in cui la sua scienza le permetteva di comprendere. Ella ignorava, proprio come Giuseppe, il detto profetico che sanciva lo stato di sogno in cui vivono gli umani. Per lei, l'apparizione dell'Angelo era un fatto avvenuto nel mondo dei sensi, che metteva fine alla serie dei sogni durati sei mesi. Ella ignorava che, in realtà, tutta la vita del Profeta era trascorsa come quei sei mesi. Qualsiasi cosa che dal mondo del Mistero affiori in una forma visibile, che sia in un oggetto sensibile, in una immaginazione o in un "corpo d'apparizione", è sempre ispirazione divina, notifica e avvertimento divini⁵¹.

Ora, tutto ciò che viene ricevuto in questo modo è della stessa natura di quanto vide il Profeta durante i sei mesi di sogni veridici; egli vide l'Angelo, così come ricevette quelle visioni, grazie alla Presenza Immaginativa (*Hadrat al-khayâl*). Ciò che ricevette in quello stato che la coscienza comune definisce "stato di veglia" non era diverso da ciò che ricevette in stato di sogno; il che non significa "sonno" nel modo in cui la fisiologia, al pari della coscienza comune, definisce il "sonno", ma visione di un sogno nella visione di un sogno, cioè Presenza Immaginativa nella facoltà immaginativa. Ricevendo l'ispirazione divina, il Profeta era strappato alle cose sensibili; veniva coperto da un velo; si assentava dal mondo della coscienza comune (dalle evidenze considerate peculiari allo stato di "veglia"), e tuttavia non "stava dormendo" (nel senso profano del termine). Tutto ciò che percepiva, veniva percepito in lui nella Presenza Immaginativa, e pertanto richiedeva

un'interpretazione (*ta'bir, ta'wil*). Se non fosse stato un sogno, nel senso vero, non vi sarebbe stato nulla da interpretare, ossia nulla da vedere al di là, essendo tale al di là il privilegio esclusivo della Presenza Immaginativa in quanto *coincidentia oppositorum*. Allo stesso modo, quando l'Angelo prendeva al suo cospetto una forma umana, il Profeta, con la sua coscienza visionaria, poteva al contempo parlarne ai suoi Compagni come di un essere umano e simultaneamente dire: è l'Angelo Gabriele. In entrambi i casi, diceva il vero.

Vi è di più. Una volta ammesso che tutto ciò che l'uomo vede nel corso della sua vita terrena sia dello stesso ordine (*manzila*) a cui appartengono le visioni ricevute in sogno, allora *tutte* le cose viste in questo mondo, promosse così al rango di immaginazioni attive, richiedono un'ermeneutica, un *ta'bir*. Investite della loro funzione teofanica, esse sollecitano affinché siano ricondotte dalla propria forma apparente (*zâbir*) alla loro forma reale e nascosta (*bâtin*), affinché l'apparenza di quanto è in esse Nascosto le manifesti *in verità*. Questo è il *ta'wil*, e la sua applicazione, condotta dall'Immaginazione attiva, è illimitata. Così il Profeta applicava il precetto divino: "Di": Signore, accrescimi scienza" (Corano XX, 113)⁵², operando il *ta'wil*, l'esegesi simbolica, mistica, di tutto ciò che a lui si presentava. Così come aveva fatto in sogno, nel corso della sua assunzione celeste (la notte del *mi'râj*), quando un Angelo gli aveva presentato una brocca colma di latte⁵³, ogni volta che gli si offriva del latte, egli lo "interpretava" (*yata'awwalubu*) come lo aveva interpretato nel sogno, proprio come tutte le cose sensibili vanno interpretate affinché esse prendano il valore e il significato di visioni oniriche. I suoi Compagni gli chiesero: "Come lo *interpreti*? (cioè, a quale idea lo riconduci? Qual è il tuo *ta'wil*? Come gli attribuisci un simbolo?" Egli rispondeva: "Con la conoscenza (*'ilm*)"⁵⁴. Un simile esempio ci mostra quale sia la funzione universale e liberatrice dell'immaginazione attiva: tipificare, trasmutare ogni cosa in Immagine-simbolo (*mithâl*), percependo la corrispondenza tra il nascosto e il visibile. Tale tipificazione (*tamthîl*) delle realtà immateriali nelle realtà visibili che le manifestano, compiuta attraverso il *ta'wil* – funzione dell'Immaginazione attiva per eccellenza – costituisce il rinnovamento, la ricorrenza tipologica delle similitudini (*tajdid al-muthul*); è questa la creazione rinnovata, ricorrente d'istante in istante (*tajdîd al-*

khālq). La funzione dell’Immaginazione in questo processo universale, e insieme ad essa la duplice dimensione della psico-cosmologia, si mostrano così in tutta la loro chiarezza.

L’esegesi simbolica, instaurando le tipificazioni, è dunque creatrice nel senso che essa trasmuta le cose in simboli, in Immagini-tipi, e le fa esistere su un altro piano dell’essere. Per contro, ignorare questa tipologia significa distruggere il senso della visione in quanto tale. Significa accettare i dati così come questi si presentano allo stato bruto, senza nulla di più⁵⁵. Così si comporta un personaggio dal nome di Taqī ibn Mukhallad. Costui vede in sogno il Profeta porgergli una coppa di latte, ma invece di interpretare il senso *nascosto* del suo sogno, egli va alla ricerca di una verifica materiale. Per questo si sforza di vomitare, ottenendo la prova che desiderava: vomita latte tanto da riempire una coppa. Egli pretende una certezza: ha ottenuto quello che desiderava, ciò di cui sono avidi tutti coloro per i quali non vi è “realità” al di fuori del mondo fisico, mentre il Profeta, con il *ta’wil*, trasformava la specie materiale in nutrimento spirituale. Il *ta’wil* del Profeta, cioè la sua Immaginazione creatrice, compiva dunque una sorta di *transustanziazione*, compiuta non già sul piano dei dati materiali sensibili, bensì nel mondo della Presenza Immaginativa. Materialmente era davvero latte, così come la forma di Gabriele era quella di un adolescente, così come sei tu che lanci la freccia... Tuttavia, non va cercato sul piano delle evidenze materiali; la transustanziazione non è un fenomeno chimico osservabile in laboratorio. Per questo Taqī ibn Mukhallad non ha ottenuto alcun nutrimento spirituale, sforzandosi di vomitare ciò che aveva ricevuto in sogno, cioè pretendendo di provare a se stesso che tutto fosse *materialmente* vero. Qui si può intravedere la maniera in cui si deve cogliere il senso e la realtà dell’operazione alchemica; si intravede anche la verità profonda dell’angelologia di Jacob Boehme, quando questi parlava di nutrimento degli Angeli come di vero nutrimento, ma immateriale⁵⁶. Ancora “docetismo”, si potrà osservare. Ma, comeabbiamo già insistito, è docetismo che si guarda bene dal degradare la “realità” nel momento in cui ne fa una “Apparenza”; al contrario, tramutandola in apparenza, il docetismo rende la “realità” *trasparente* a quanto si annuncia in essa al di là di essa. Per questo, il docetismo non attribuisce valore al dato materiale se non in quanto apparenza, cioè apparizione. In questo

senso, l'Immaginazione compie ogni volta una "creazione nuova"; l'Immagine è la ricorrenza stessa della Creazione.

Vediamo così chiudersi il cerchio delineato dalla nostra ricerca. Senza la Presenza o "Dignità" Immaginativa, non vi sarebbe esistenza manifestata, cioè non vi sarebbe teofanìa; il che è come dire che non vi sarebbe Creazione. Ma quando l'Essere Divino si manifesta in quell'esistenza il cui essere consiste nell'Immaginazione teofanica, vi appare conformemente all'essenza di tale Immaginazione, e non come sarebbe in sé, nella sua Ipseità. Un versetto coranico enuncia il grande principio delle metamorfosi delle teofanie⁵⁷: "Tutte le cose periscono salvo il Suo volto" (XX-VIII, 88); il versetto riassume l'intera idea teofanica, a condizione di intenderne il senso. I letteralisti ortodossi ovviamente vi colgono il significato del Volto divino; i teosofi vi intendono: "Tutte le cose... salvo il Volto di *questa cosa*"⁵⁸. Il contrasto è evidentissimo; ma altrettanto evidente è la potenza peculiare del modo di pensiero teofanico: per i nostri mistici teosofi, in realtà, i due sensi non si contraddicono affatto, poiché il Volto divino e il Volto immutabile di un essere si riferiscono ad uno stesso Volto (*wajh*). Il Volto di un essere è la sua ecceità eterna, il suo Spirito Santo (*Rûh al-quds*). Tra il Volto divino e il Volto di questo essere vi è lo stesso rapporto che corre tra lo Spirito Santo increato e l'Angelo chiamato Spirito (*Rûh*)⁵⁹. Domandiamo qui a 'Abd al-Karîm Jîlî di formularci la situazione con la sua abituale densità di pensiero: "Ogni cosa sensibile possiede uno Spirito creato, dal quale è costituita la sua Forma. Come Spirito di quella Forma, fra i due corre lo stesso rapporto che si dà fra il significato e la parola. Questo Spirito creato (*rûh makhlûq*) ha uno Spirito divino (*Rûh ilâhi*) dal quale è costituito: questo Spirito divino è lo Spirito Santo"; o ancora: è lo Spirito Santo individualizzato nella sua perfezione in ciascun oggetto dei sensi e dell'intelletto; questo Spirito Santo designa il Volto divino di cui è costituito il Volto di ciascuna creatura. Ora, questo Volto divino in ogni cosa è essenziale all'essere del Signore divino; la "Forma di Dio" appartiene a Dio come una realtà costitutiva di se stessa. A questo alludono i due *hadîth*: "Adamo fu creato secondo la forma ('alâ sâra) del Compassionevole", e "Dio ha creato Adamo secondo la propria forma"⁶⁰.

Abbiamo così raggiunto una preparazione sufficiente per passare dalle nostre considerazioni sull'Immaginazione teofanica, sul

senso in cui questa deve essere definita “creatrice” nell’essere umano che ne è il luogo e l’organo, ad una breve indagine sulla più perfetta messa in pratica della “scienza del cuore” come messa in atto della creatività del cuore: la Preghiera teofanica, ossia creatrice. Soltanto questa Preghiera supera praticamente e sperimentalmente il paradosso di una teosofia caratterizzata da un grande sentimento dell’abscondità divina, dell’impossibilità di circoscrivere e conoscere l’Essenza ineffabile, e che tuttavia invita ad una visione plastica della “Forma di Dio”. Quello che le parole di ‘Abd al-Karîm Jîlî ci hanno detto – per ciascuno Spirito creato vi è uno Spirito Santo, uno Spirito divino dal quale è costituito – è forse ciò che più direttamente ci mostra la giusta strada, per comprendere quale sia il senso da dare alla visione del Tempio mistico immaginato da Ibn ‘Arabî. Da questo Tempio, in una visione che per noi resta avvolta dal mistero, egli vide staccarsi la Figura giovanile che lo avrebbe iniziato a tutto ciò che lo Spirito divino può insegnare al *suo* Spirito creato.

Capitolo III

Preghiera dell'uomo e preghiera di Dio

1. Il metodo dell'orazione teofanica

Che in una dottrina come quella di Ibn 'Arabî la Preghiera assume ancora una funzione, e per di più essenziale, è qualcosa che per alcuni suona stupefacente come un paradosso; altri sono portati a negarne l'autenticità. Classificando in maniera azzardata la sua dottrina dell'"unità trascendentale dell'essere" in quello che chiamiamo monismo e panteismo, col senso acquisito da queste parole nella nostra storia della filosofia moderna, risulta difficile comprendere quale senso possa ancora conservare la Preghiera. Proponiamo di svincolare questo senso parlando di una "Preghiera creatrice", collocandola nel contesto in cui la Creazione ci viene mostrata come una teofanía, cioè come Immaginazione teofanica. (Forse le analisi precedenti avranno avuto almeno il pregio di suggerire qualche riserva nei confronti dei giudizi troppo affrettati; questo augurio non significa, però, che vorremmo integrare a tutti i costi la teosofia di Ibn 'Arabî nell'ortodossia dell'Islam essoterico.) La struttura teofanica dell'essere, la relazione che questa determina fra il Creatore e la creatura, implica certamente l'unità del loro essere (essendo impossibile concepire un essere estrinseco all'essere assoluto). La proprietà di questo essere dall'essenza unica è quella di differenziare, di "personalizzare" in due modi d'esistenza corrispondenti al suo essere nascosto e al suo essere rivelato. Il rivelato (*zâhir*) è sicuramente la manifestazione (*zuhûr*) del nascosto (*bâtin*); insieme, essi formano un'unità indissolubile, ma ciò non equivale ad una identità esistenziale. Infatti, esistenzialmente, il manifestato non è il nascosto,

l'essoterico non è l'esoterico, il fedele non è il signore, la condizione umana (*nâsût*) non è la condizione divina (*lâbût*), benché una medesima realtà essenziale di fondo condizioni la loro diversificazione e la loro codipendenza, la loro bi-unità.

Questa è la situazione espressa in molte affermazioni di Ibn 'Arabî, paradossali soltanto in apparenza: "Gli abbiamo concesso di manifestarsi per noi, mentre egli ci concede (di esistere mediante lui). Sicché il ruolo è condiviso fra lui e noi". O ancora: "Se egli ci ha dato la vita e l'esistenza col suo essere, anch'io do la vita a lui, conoscendolo nel mio cuore". Abbiamo già avuto modo di rilevare la consonanza di simili frasi con quelle di un Angelus Silesius: "Dio non vive senza me, io so che senza me non vivrebbe nemmeno per un batter d'occhio"¹. Su queste concezioni si fonda l'idea che il mistico, fedele d'amore, col suo servizio divino nutra col proprio essere e con tutta la creazione il suo signore d'amore; in questo senso Ibn 'Arabî vedeva nella filosofia di Abramo che offre agli Angeli il pasto mistico sotto la quercia di Mamre il prototipo di tale servizio divino².

L'idea del ruolo *condiviso* nella manifestazione dell'essere, nella teofania eterna, per Ibn 'Arabî è anche fondamentale nella nozione di Preghiera; essa ispira ciò che potremmo chiamare il suo metodo d'orazione, rendendolo un "metodo d'orazione teofanica". L'idea della condivisione presuppone due esseri che dialogano, dunque una *situazione dialogica*; è un'esperienza vissuta, che infligge una solenne smentita a qualsiasi tentativo teorico di ridurre l'unità del dialogo ad un monismo esistenziale: lungi da tutto questo, si deve affermare che è proprio l'unità dell'essere a condizionare la situazione dialogica. Ormai sappiamo che la Compassione dell'Essere Divino, in quanto tale esistenziatrice di una Creazione che è sua teofania, non procede soltanto dal Creatore verso la creatura, dall'Adorato verso l'Adorante, dall'Amante verso l'Amato, poiché se le teofanie rispondono al Desiderio, alla nostalgia della Divinità di essere conosciuta, il compimento di quel Desiderio dipende dalle forme (*mazâhir*) che la sua luce investe della funzione teofanica.

Naturalmente, questa reciprocità diventa incomprensibile se si isola l'*ens creatum* all'esterno dell'*ens increatum*. Anche in questo caso, la Preghiera prenderebbe un senso che non solo Ibn 'Arabî, ma il sufismo in generale, avrebbero trovato ripugnante. La Pre-

ghiera, infatti, non è la richiesta di qualcosa: è l'espressione di un modo di essere, un mezzo di esistere e di *far esistere*, cioè di far apparire, "vedere" il Dio che si rivela; certamente, non significa vederlo nella sua Essenza, ma sotto la *forma* che egli rivela rivelandosi in essa e ad essa. Proprio questo è chiamato a trionfare sull'obiezione che, misconoscendo totalmente la natura dell'Immaginazione teofanica come Creazione, sembrerebbe suonare come una sfida: un Dio "creazione" della nostra Immaginazione non potrebbe che *essere* "irreale", non vi è alcun senso a pregare un Dio simile. Si deve raccogliere la sfida: lo si prega proprio perché egli è la creazione, per questo e attraverso questo esiste. La preghiera è la forma più alta, l'atto culminante dell'Immaginazione creatrice. In virtù del ruolo *condiviso*, la Compassione divina, come teofanía esistenziatrice dell'universo degli esseri, è la *Preghiera di Dio*, del Dio che aspira ad uscire dalla sua inconoscenza e ad essere conosciuto, mentre la *Preghiera dell'uomo* realizza questa teofanía, poiché in essa e con essa la "Forma di Dio" (*sûrat al-Haqq*) diventa visibile al cuore, all'Immaginazione attiva, che proietta frontalmente, secondo la sua *qibla*, l'Immagine di cui l'adoratore è il ricettacolo (la forma epifanica, il *mazbar*), nella misura della sua capacità. Dio prega per noi (*yusalli 'alaynâ*); ciò significa che si epifanizza nell'istante e per tutto il tempo in cui egli è il Dio che preghiamo e per il quale preghiamo (ossia, il Dio che si epifanizza per noi e mediante noi). Non è l'Essenza divina, nella sua abscondità, quello che preghiamo; ogni fedele (*'abd*) prega il suo Signore (*rabb*), quello che è nella forma della sua credenza.

Sappiamo che questo incontro, questa *coincidentia oppositorum*, si compie sul piano intermedio della "Presenza Immaginativa" (*Hadrat al-khayâl*). L'organo della Preghiera è il *cuore*, organo psico-spirituale, con la concentrazione della sua energia, la sua *bimma*. Il ruolo della Preghiera è *condiviso* tra Dio e l'uomo, poiché la Creazione come teofanía è condivisa tra colui che si mostra (*mutajallî*) e colui a cui essa si mostra (*mutajallâ lahu*): la Preghiera è, essa stessa, un momento, una ricorrenza per eccellenza della Creazione (*tajdîd al-khalq*). Compreso questo, si apre a noi il segreto dell'azione liturgica mentale che Ibn 'Arabî sviluppa a partire dalla base scritturale della prima sura del Corano (la *Fâtiha*, l'Apprente). Assistiamo così, prendendovi parte, ad un ceremoniale di meditazione, ad una salmodia a due voci in cui la voce

umana si alterna alla voce divina; salmodia che ricostituisce, ricrea ogni volta (*khalq jadid*) la solidarietà, la codipendenza del Creatore e della sua creatura; ogni volta l'atto della teofania primordiale si rinnova in questa salmodia del Creatore-creatura. Potremo allora comprendere le omologazioni che i gesti rituali della Preghiera ricevono; potremo comprendere che la Preghiera è “creatrice” della visione, e che, in quanto creatrice della visione, essa è simultaneamente Preghiera di Dio e Preghiera dell'uomo. Allora potremo intravedere *chi* e *qual* è la “Forma di Dio”, quando questa si mostra al mistico che celebra la sua liturgia interiore.

La *Fâtiha*, sura “aprente” il Libro sacro, è, come si sa, di fondamentale importanza nella pietà islamica. Qui ci accosteremo alla sura attenendoci al senso datole da Ibn ‘Arabî, che la utilizza come un rituale personale ad uso privato del mistico, come una *munâjât*, una sorta di conversazione, di “colloquio intimo”, di “salmo confidenziale”. Questa sura “informa, ci dice, un servizio divino (*‘ibâda*) condiviso tra Dio e il suo fedele in due metà: l'una torna a Dio, l'altra all'adoratore, come viene riportato da una fonte autentica in una pia informazione (*khabar*): Ho condiviso la Preghiera fra me e il mio fedele in due metà: l'una è la mia, l'altra è la sua; al mio fedele appartiene ciò che chiede”.

Un “servizio divino condiviso”: è proprio la condivisione a fare in primo luogo della Preghiera, dell'Orazione (*salât*), così come la stiamo comprendendo, un “colloquio intimo” tra il Signore e il suo fedele personale; in secondo luogo, è colloquio perché il suo elemento fondamentale è il *dhikr*, termine che si riferisce a molte pratiche religiose, ma che qui è il caso di prendere rigorosamente nel senso di *memorazione*; la parola vuol dire conservare nel cuore, mantenere vivo nel pensiero, *meditare*. Non si tratta dunque di una “litanie”, semplice ripetizione indefinita di un certo Nome divino (pratica nota e diffusa in molte forme di sufismo), tanto meno di sedute collettive di *dhikr* nel corso delle quali si effettuano pratiche vicine a certe tecniche *Yoga*³. Non è nemmeno la celebrazione pubblica della Preghiera in moschea. Interiorizzazione e individualizzazione della liturgia procedono di pari passo. Chiarietà almeno un poco la definizione tecnica di “*dhikr* del cuore” e “*dhikr* intimo”, si deve tuttavia tener presente che essa non basterebbe a costituire il “servizio divino” che Ibn ‘Arabî descrive nei termini di un “colloquio intimo”.

In effetti, per costituire un simile *colloquio*, che vede essenzialmente due “officianti mistici”, il *dhikr*, come memorazione, “resa al presente”, non può essere un atto *unilaterale* ed esclusivo del mistico che rende presente il suo Signore. La realtà del colloquio, della *munâjât*, implica che vi sia una *memorazione*, un *dhikr*, da parte del Signore divino, che ha presente a sé il suo fedele nel segreto che gli comunica in risposta. È il senso dato da Ibn ‘Arabî al versetto coranico: “Ricordatevi dunque di Me, ed io Mi ricorderò di voi” (II, 152). Compresa e vissuta alla maniera di una *munâjât*, di un colloquio intimo, la Preghiera, l’“Orazione” culmina in una teofanía mentale, che si presenta sotto diversi gradi; in ogni caso, o il suo esito fallisce, o conduce alla visione contemplativa⁴.

Ecco, dunque, il modo in cui Ibn ‘Arabî commenta le fasi di un servizio divino che è essenzialmente un colloquio, una conversazione intima, il cui sostegno, il cui “salmo” è la recitazione della *Fâtiha*. Egli distingue tre momenti in successione in cui si snoda il “metodo d’orazione”, seguendo i quali possiamo vedere come Ibn ‘Arabî volgesse in pratica la sua spiritualità. Bisogna innanzi tutto mettersi in compagnia di Dio, “intrattenersi” con lui. In un momento intermedio, l’*orante*, il fedele in orazione, deve *immaginare* (*takhayyul*) il suo Dio come se fosse presente nella sua *qibla*, cioè di fronte a lui, nella direzione in cui egli orienta la preghiera. Infine, in un terzo momento, il fedele deve pervenire alla visione intuitiva (*shuhûd*) o alla visualizzazione (*rû’ya*), contemplando il suo Dio nel centro sottile del *cuore*, e giungendo simultaneamente ad udire la voce divina, vibrante e manifesta in ogni cosa, fino a non sentire nient’altro. È quanto viene illustrato dal distico di un sufi: “Quand’egli si mostra a me, il mio essere si fa sguardo; quando in segreto mi parla, il mio essere è udito”⁵. In questo modo acquista senso quella tradizione in cui si afferma: “Tutto il Corano è una storia simbolica, allusiva (*ramz*), tra l’Amante e l’Amato, e nessuno, tranne loro, ne comprende la verità e la realtà dei suoi disegni”⁶. Si dovrà quindi ricorrere a tutta la scienza del cuore, a tutta la creatività del cuore per mettere in opera un *ta’wil*, un’interpretazione mistica che consenta di leggere e praticare il Corano come se fosse un’altra versione del Cantico dei Cantici.

La sura “che apre” il Corano consta di sette versetti. La sua azione liturgica viene ripartita, nella meditazione del nostro shaykh, in tre fasi: la prima (cioè i primi tre versetti) è l’azione del

fedele *verso* o *sul* suo Signore; la seconda (il quarto versetto) è un'azione comune e reciproca tra il Signore e il suo fedele; la terza (gli ultimi tre versetti) è un'azione del Signore *verso* e *sul* suo fedele. In ciascuno dei versetti, la Presenza Divina, a cui il fedele si rende presente e che fa presente a se stesso, è attestata da una *risposta* divina, vibrante come se fosse in sordina. La *risposta* non è una finzione poetica o retorica, a cui si potrebbe affidare il ruolo di "far parlare" la divinità. La *risposta* divina è enunciazione dell'evento della preghiera, così come avviene, nell'aspetto che corrisponde all'essere a cui essa è rivolta; è *risposta* che enuncia l'*intenzione* così come questa giunge al suo oggetto, così come è stata formulata ed assunta. Nel modo in cui può considerarlo la fenomenologia, questo enunciato divino è rigorosamente esatto⁷.

I tre primi versetti enunciano l'azione del fedele *verso* e *sul* Signore personale che egli adora. Sono preceduti dall'invocazione rituale: "Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso, (1) Sia lode a Dio, Signore del Creato, (2) il Clemente, il Misericordioso, (3) il Padrone del dì del Giudizio". Nel primo versetto, preceduto dall'invocazione, il responsorio divino enuncia l'evento, l'intenzione che raggiunge il suo oggetto: "Ecco, il mio fedele mi rende presente a se stesso. Ecco, il mio fedele fa di me il Glorificato." Nel secondo e nel terzo versetto, il responsorio divino enuncia: "Ecco, il mio fedele celebra le mie lodi. Ecco, egli esalta la mia gloria e si rimette a me". "(4) Te noi adoriamo, Te invochiamo in aiuto". Qui il responsorio divino enuncia: "Questo è quanto si condivide fra me e il mio fedele; a lui appartiene ciò che domanda". Nella meditazione di Ibn 'Arabî, questo momento dell'orazione produce una partecipazione, una comunanza (*ishtirâk*), un'azione reciproca. Per renderne esplicito il senso, basterà ricordare le premesse della teosofia dello shaykh, che qui si ritrovano applicate: il Signore personale e il suo fedele rispondono l'*uno* per l'*altro*, poiché rispondono l'*uno* dell'*altro*. La terza fase è costituita dagli ultimi tre versetti: "(5) Guidaci per la retta via, (6) la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, (7) la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore". E il responsorio divino enuncia: "Tutto questo è del mio fedele, perché al mio fedele appartiene ciò che domanda". Qui si conclude la terza fase: l'azione procede dal Signore *verso* e *sul* suo fedele⁸. Che dunque al fedele sia concesso, che egli possieda ciò che domanda: questo è il senso profondo dell'a-

zione della Preghiera in quanto creatrice, cioè in quanto visione teofanica, immaginativa o mentale.

Per comprendere tutta la portata dell'azione liturgica interiorezzata, così come viene realizzata dalla meditazione del nostro shaykh, è necessario collocarsi al *centro*, nel momento dell'azione comune e reciproca tra il Signore e il suo fedele; il primo momento è propedeutico, e il terzo ne è conseguenza. Il secondo momento è centro, *chiave di volta* di tutta la teosofia di Ibn 'Arabî. Dobbiamo sempre tenere a mente che la Preghiera non si rivolge alla divinità in quanto tale, in sé, nell'assolutesza della sua pura Essenza, nella totalità virtuale, non rivelata, dei suoi Nomi, bensì al Signore manifestato sotto questo o quel Nome, questa o quella delle sue forme teofaniche (*mazâhir*), ogni volta in una relazione personale unica, indivisa, col fedele nell'anima del quale quel Nome è investito, anima che ne porta in sé la manifestazione concreta. Abbiamo già imparato che quanto esperiamo e subiamo *da* lui e *mediante* lui è la nostra "teopatia" (*ma'lûhiyya*), che instaura la sua esistenza come Signore. Il versetto coranico infatti dice: "Anima tranquilla, ritorna al Tuo Signore, piacente e piaciuta". Al tuo Signore, sottolinea Ibn 'Arabî, non ad *Al-Lâh* in generale: cioè, il Signore che ti chiama dalle origini, e che tu hai riconosciuto entro la totalità dei Nomi o Signori divini (*arbâb*). Si tratta dunque del Dio manifestato, e che non si manifesta se non in relazione diretta e individualizzata con l'essere a cui si manifesta sotto una forma corrispondente alla capacità di quell'essere. In questo senso, il Signore e il suo fedele si gradiscono reciprocamente, garanzia e scudo l'uno dell'altro (il vassallo è il *sîrr al-rubûbiyya*, il segreto della sovranità del suo Signore). Lo shaykh precisa: per il fedele, tornare al suo Signore è "entrare nel suo Paradiso", cioè tornare al suo sé, al Nome divino, a *te* così come il tuo Signore ti conosce⁹. O ancora: "Soltanto tu mi conosci, pertanto non esisti che per Me. Chi ti conosce, conosce Me; ma nessuno Mi conosce, dunque nessuno conosce nemmeno te"¹⁰. Solitudine divina e solitudine umana, ciascuna libera l'altra, congiungendosi l'una all'altra.

L'inizio dell'azione liturgica non fa altro che portare a compimento il "ritorno", rendendosi il fedele presente al suo Signore e rendendolo presente a se stesso. Il preludio instaura la loro comunanza nei Nomi divini che esso enuncia, in quanto la totalità di un Nome divino è costituita dal Nome stesso, o Signore divino

appartenente al mondo del Mistero, e dal fedele la cui anima è il ricettacolo, la forma con cui e a cui esso si epifanizza, l'uno e l'altro stretti in una reciprocità di azione-passione¹¹. La comunanza risulta quindi dalla totalità delle due sue facce, “unione teopatica” tra Com-passione divina e passione umana, enunciata dal versetto centrale: *Te noi adoriamo* (cioè, te, che la nostra passione di te, la nostra teopatia, instaura come il Signore compatito, te che la teopatia fa essere *quel Signore*), *Te noi invochiamo in aiuto* (cioè Te che rispondi *di* noi, poiché noi rispondiamo *di* te). Siamo molto lontani dall'ortodossia islamica, ma tutta la grandezza della teosofia di Ibn 'Arabî è qui.

Il miglior commento che si possa dare del servizio divino, celebrato come un “colloquio intimo” con la salmodia della *Fâtiha*, si trova in una breve poesia inserita in un altro luogo dell'opera di Ibn 'Arabî¹². *“Egli glorifica me nel momento in cui io lo glorifico. Egli mi adora, nel momento in cui lo adoro* (il che significa che la Preghiera dell'uomo è Preghiera di Dio, epifania divina che manifesta le forme in cui sono investiti i suoi Nomi, e in cui egli si manifesta, si rivela a Se stesso, chiamando se stesso all'adorazione di se stesso, essendo in realtà il soggetto attivo di tutte le azioni che procedono da queste forme). *Egli è un modo d'essere in cui io Lo riconosco* (quando Egli si manifesta, individualizzato nella forma del mio Signore personale), *e pure lo nego nelle ecceità eterne* (poiché sul piano della pura Essenza, che contiene le ecceità non rivelate dei suoi Nomi, cioè le nostre individuazioni eterne latenti, è inconoscibile, *per noi* non esiste). *Ma laddove io lo nego, Egli mi conosce* (nel mondo del Mistero, dove da Lui sono conosciuto, senza che io conosca Lui, perché non rivelato). *Solo quando Lo conosco Lo contemplo* (in quanto manifestato, *zâhir*, visibile nella teofania che mi è concessa in misura della mia attitudine, così come questa è stata predisposta nella mia ecceità eterna). *Come potrebbe essere l'Autosufficiente (al-ghâni), giacché io sono il suo auxilio, ed Egli mi viene in aiuto?* (la domanda non riguarda l'Essenza divina in sé, impredicabile, ma il suo Essere rivelato e determinato ogni volta nella forma di un Signore personale, una sovranità, *rubûbîya*, di cui il fedele è il segreto, e senza il quale la sovranità del Signore sparirebbe)¹³. *È dunque Dio che mi fa esistere* (manifestando il mio essere, la mia ecceità latente in Lui, alla sua forma visibile). *Ma conoscendo Lo io Lo faccio esistere a mia volta*

(io sono colui per cui e in cui egli esiste come Dio rivelato, signore personale, poiché il Dio inconosciuto, il “Tesoro nascosto”, non esiste per nessuno, è non-essere puro). *La novella così giunge fino a noi, ed è in me che si realizza il suo disegno*¹⁴.

Questi versi, come dicevamo, sono il miglior commento al “servizio divino” (*ibâda*) meditato da Ibn ‘Arabî. Egli enuncia con somma padronanza quello che ha rappresentato da sempre il tormento dei mistici, e costituito la sfida ai loro mezzi espressivi. Enunciandolo, egli esplicita il senso in cui va compresa la Preghiera, l’“Orazione”, come *creatrice*. Essa non è un atto prodotto unilateralmente dal fedele; essa è invece la congiunzione dell’Adorante e dell’Adorato, dell’Amante e dell’Amato, congiunzione che si fa scambio dei Nomi divini (*communicatio Nominum*) tra il fedele e il suo Signore: questo è l’atto della *Creazione*. La salmodia segreta della *Fâtiha* realizza l’unità essenziale dell’orante e del suo Signore, ove il secondo si “personalizza” per il primo, facendo di questi il suo termine complementare e necessario. In questo scambio, l’Adorante diventa l’Adorato; l’Amante diventa l’Amato. Siamo senza dubbio lontanissimi dalla lettera del Corano, così come questo è colto dalla pratica ufficiale del culto; ma possiamo anche vedere come ne venga vissuto lo spirito, allorché il Corano è esperito come fosse una versione del Cantico dei Cantici, nel rituale privato del sufi.

Lo scambio dei Nomi divini implica in modo particolare lo scambio dei Nomi “Primo” e “Ultimo”, condivisi simultaneamente dal fedele e dal suo Signore, poiché la preghiera del fedele è simultaneamente la Preghiera del suo Signore, Preghiera del Creatore-Creatura: vedremo presto che in ciò risiede il segreto delle risposte divine; il segreto fa sì che il Dio “creato” dalla Preghiera non sia illusione, o finzione, ma sia *creato da sé*; fa sì che la visione immaginativa o la visualizzazione della Forma di Dio ottenuta nell’Orazione non sia vana, ma venga attestata dall’esperienza visionaria di Ibn ‘Arabî. In verità, è l’esperienza che gli rivela la Forma che gli è propria, quella del suo essere profondo, quella che il suo Signore conosce segretamente ed eternamente, e con la quale il suo Signore conosce se stesso al di là del tempo, da prima della Creazione – quest’ultima essendo Immaginazione teofanica primordiale, ciascuna visione o visualizzazione della quale non è altro che rinnovamento e ricorrenza.

“Guidaci sulla *retta via* (*sîrât al-mustaqîm*)”, veniva chiesto nel terzo momento del colloquio confidenziale. L'espressione non ha qui un senso moralista¹⁵; essa designa la *via* lungo la quale ogni essere realizza l'attitudine ad adempiere la funzione teofanica di cui il suo Signore personale lo investe; funzione consistente in ciò che il suo Signore manifesta in lui, a lui e attraverso lui, realizzazione della sua ecceità eterna, di ciò che *deve essere*. Questa è la via lungo la quale si inoltra la sua esistenza. Così avviene in ogni essere, ogni creatura, essendo il loro essere un poter-essere (*imkân*), e, in quanto tale, una possibilità divina, una possibilità di epifania. L'Essere Divino ha bisogno del suo fedele per manifestarsi; reciprocamente, quest'ultimo ha bisogno di lui per essere investito dell'esistenza. In questo senso, è il suo stesso *essere*, la capacità stessa del suo essere, ad *essere* la sua Preghiera (*du'â bî'l-isti'dâd*), l'essere della sua ecceità che domanda l'attuazione plenaria, integrale. Domanda, questa, che implica anche esaudimento, non essendo altro che la voce espressa dalla Divinità ancora nascosta nella sua solitudine d'inconoscenza: “ero un Tesoro nascosto, e desideravo essere conosciuto”.

2. *Le omologazioni*

Approfondire il senso *creativo* della Preghiera significa vedere come essa porti ogni volta a compimento la voce dell'Essere Divino che aspira a creare l'universo degli esseri, a rivelarsi in essi per avere conoscenza di sé; in breve, la voce del *Deus absconditus*, o *Theos agnoscens* che aspira alla Teofania. Ciascuna orazione, ciascun istante di ciascuna orazione, è allora una ricorrenza della Creazione, una Creazione nuova (*khalq jadid*). Alla creatività della Preghiera è legato il suo senso cosmico, quel senso che Proclo coglieva nella preghiera dell'eliotropo. Esso appare in due specie di omologazioni delineate da Ibn 'Arabî e dai suoi commentatori, estremamente interessanti perché ci mostrano come il sufismo riproduca, nell'Islam, andamenti e configurazioni mentali della coscienza mistica note anche altrove, per esempio in India. Una di queste omologazioni consiste, per l'orante, nel rappresentarsi se stesso come fosse l'*Imâm* del proprio microcosmo. Un'altra consiste nell'omologare i gesti rituali della Preghiera (compiuta in pri-

vato) con i “gesti” della Creazione dell’universo, cioè del macrocosmo. Tali omologazioni sottintendono il senso *creativo* della Preghiera: ne preparano, fondono e giustificano lo scioglimento in visione, poiché questa significa, in quanto *creazione nuova*, precisamente *epifania nuova* (*tajallî*). Così progrediamo verso lo scioglimento: l’Immaginazione creatrice si pone al servizio della Preghiera creatrice, nella concentrazione di tutte le potenze del cuore, la *himma*.

La prima di queste omologazioni fa intervenire l’idea dell’Imâm, “colui che guida”; nell’uso corrente, è colui che “sta davanti” ai fedeli, e sul movimento del quale questi regolano i propri nel corso della celebrazione della preghiera pubblica. Nel sunnismo, egli è anche l’intendente di una moschea, indipendentemente dalle qualità morali e spirituali della persona. Nello sciismo, è tutt’altro. La parola Imâm designa quei personaggi che, nella loro apparenza e apparizione terrena furono le epifanie della divinità¹⁶, “guide spirituali” dell’umanità verso il senso esoterico e salvifico delle Rivelazioni, mentre, nella loro esistenza trascendente, essi assumono il ruolo di entità cosmogoniche. Ideologia e devozione, concentrate sulla persona dei santi Imâm, hanno una tale preponderanza da determinare la designazione specifica di sciismo come imamismo (*imâniyya*). Per gli sciiti duodecimani, l’Imâm del nostro tempo, il dodicesimo Imâm, è in occultamento (*ghayba*), innalzato da questo mondo così come furono innalzati Enoch ed Elia. Soltanto lui avrebbe il diritto di guidare la preghiera. In sua assenza, il ruolo è assunto non già da semplici intendenti, ma da personalità di provata stima, a cui si riconosce l’alto valore spirituale; costoro non sono nominati come se fossero dei funzionari, ma progressivamente riconosciuti e promossi dalla comunità. Essendo simili personalità assai rare, ed essendo queste, in fondo, soltanto sostituti dell’Imâm nascosto, il pio sciita imamita preferisce praticare il suo culto in privato. Da qui deriva il fiorire, nell’imamismo, di una letteratura di *ad’îya*, o liturgie private¹⁷.

Questa forma di devozione è senz’altro in simpatia, e per ragioni ben profonde, con il rituale privato che vediamo descritto da Ibn ‘Arabî come una *munâjât*, un colloquio intimo. Il mistico viene investito della dignità di Imâm nei confronti del suo proprio universo, del suo microcosmo. Egli è l’Imâm per “gli Angeli che pregano dietro di lui”, invisibilmente disposti così come lo sono i

fedeli nella moschea. La condizione è la solitudine, il servizio divino è personale. “Ogni orante (*musalli*) è un Imâm, perché gli Angeli pregano dietro l’adoratore, *quand’egli prega da solo*. Allora la sua persona, durante la Preghiera, è promossa al rango degli Inviati divini, cioè al rango (dell’imamato) di una supplenza divina (*niyâba ‘an Al-Lâb*)”¹⁸. L’orante, in quanto Imâm del suo microcosmo, è dunque il supplente del Creatore. L’omologia ci mette così sulla buona strada per comprendere il senso creativo della Preghiera.

Che cosa sono gli “Angeli del microcosmo”? Vediamo qui nuovamente suggerita una “fisiologia sottile”, risultante della psico-cosmologia e della cosmo-fisiologia che trasformano il corpo umano in microcosmo. Come tutti noi sappiamo, ogni parte del cosmo ha il suo omologo nell’essere umano; pertanto l’universo è nell’essere umano. Così come gli Angeli del macrocosmo procedono dalle facoltà dell’Uomo Primordiale, dall’Angelo chiamato Spirito, allo stesso modo gli Angeli del microcosmo sono le facoltà psichiche, fisiche e spirituali dell’individuo umano¹⁹. Rappresentate come Angeli, queste facoltà sono racchiuse in centri ed organi sottili; la costruzione del corpo della fisiologia sottile assume l’aspetto di una angelologia minore, microcosmica, a cui frequentemente alludono tutti i nostri autori²⁰. Nei confronti di questo microcosmo, trasformato in un “coro d’Angeli”, il mistico esercita la funzione di Imâm. La sua situazione è assai simile a quella dell’iniziato dell’inno di Hermes (*Corpus hermeticum*, VIII), dove l’eletto rigenerato come figlio di Dio invita le Potenze divine che dimorano in lui ad unirsi alla sua preghiera: “Potenze che siete in me, cantate l’inno [...] cantate all’unisono della mia volontà”. Poiché Dio, il *Nous*, è divenuto l’occhio spirituale dell’uomo, si può dire che, quando il rigenerato loda Dio, sia Dio stesso che si loda²¹. In Ibn ‘Arabî leggiamo qualcosa di assolutamente simile. Allorché nella dossologia finale l’Imâm pronuncia le parole: “Dio ascolta colui che lo glorifica”, e gli assistenti, cioè gli Angeli del microcosmo, rispondono: “Nostro Signore, a te sia la gloria”, Ibn ‘Arabî afferma: “È Dio stesso che, con la lingua del suo fedele, articola le parole: Dio ascolta colui che lo glorifica”²².

La seconda omologazione della Preghiera con la cosmologia e l’atto iniziatore del cosmo, rinnovato d’istante in istante, non fa

che corroborare la prima. Essa si fonda sulle attitudini del corpo, così come queste vengono prescritte nel corso della Preghiera rituale: stazione eretta (*qiyâm*), inclinazione profonda (*rukû'*), prosternazione (*sujûd*). In questa occasione, apprendiamo con tutta la chiarezza possibile, la *sinergia* della Preghiera dell'uomo e della Preghiera di Dio, la loro connivenza, la *compresenza* l'una all'altra, l'una mediante l'altra. È un movimento di puro pensiero (*ha-raka ma'qûla*) che trasferisce l'universo degli esseri dal loro stato di occultamento, o di potenzialità, allo stato manifestato di esistenza concreta, e che costituisce la teofania nel mondo visibile ('âlam al-shahâda). In questo mondo visibile sensibile, i movimenti degli esseri naturali possono ricondursi a tre categorie (cioè, a tre dimensioni), totalizzati dalla Preghiera: *a*) un movimento *ascendente verticale*, che corrisponde alla stazione eretta del fedele, movimento di crescita dell'uomo, con il capo rivolto verso il cielo; *b*) un movimento *orizzontale*, che corrisponde allo stato dell'orante nel momento dell'inclinazione profonda, nel cui senso si compie la crescita dell'animale; *c*) un movimento *descendente*, corrispondente alla prosternazione, che richiama il movimento della pianta, con le radici affondate in profondità. La Preghiera, ricorrenza della Creazione e Creazione nuova, riproduce così i movimenti dell'universo creaturale.

Vi sono identiche omologie nel movimento del pensiero puro, aspirazione del *Deus absconditus* alla teofania, che dà origine alla genesi del cosmo: *a*) vi è il movimento *intenzionale* (*baraka irâdiya*) dell'Essere Divino, la sua "conversione" (*tawâjjub*, ἐπιστροφή) verso il mondo inferiore per esistenziarlo, cioè manifestarlo, produrlo alla luce; è un movimento *descendente* nella profondità (omologo alla prosternazione, al movimento della radice delle piante); *b*) vi è la "conversione" divina verso il mondo superiore, quello dei Nomi divini e delle ecceità eterne, e delle loro relazioni. È la creazione pleromatica (*ibdâ'*) che avviene attraverso un movimento *ascendente*, che epifanizza gli Spiriti e le Anime (corrispondente all'assunzione della posizione eretta, movimento di crescita dell'essere umano); *c*) vi è infine "conversione" divina verso i corpi celesti intermedi tra i due mondi, da un *orizzonte* all'altro (corrispondente all'inclinazione profonda, movimento orizzontale della crescita degli animali). Tutto ciò costituisce la Preghiera di Dio (*salât al-Haqq*), la sua teofania esistenziatrice (*tajallî ijâdi*).

A questo insieme, a partire dall'*ibdâ'*, dono d'origine, la creazione del Pleroma, teofania primordiale, corrisponde, fase per fase, il servizio divino ('ibâda) del fedele, con i tre movimenti che egli impone al suo corpo e che riproducono i movimenti della Creazione. Gestî e posizioni del corpo, durante la Preghiera, riproducono esattamente i "gestî" di Dio mentre crea il mondo, cioè che manifesta il mondo e che si manifesta in esso. La Preghiera è così una ricorrenza della Creazione creatrice. *Ibdâ'* e 'ibâda sono omologabili; entrambe procedono da una medesima aspirazione e intenzione teofanica. La *Preghiera di Dio* è la sua aspirazione a manifestarsi, a vedersi in uno specchio, ma è uno specchio che vede anche se stesso (il fedele di cui egli è il Signore, e che investe di questo o quel suo Nome). La *Preghiera dell'uomo* realizza questa aspirazione: l'orante, divenendo lo specchio di tale Forma, vede quella "Forma di Dio" nel santuario più intimo di sé. Egli non vedrà mai la Forma di Dio (*sûrat al-Haqq*), se la sua visione non saprà essere anche *Preghiera di Dio*, aspirazione teofanica del *Deus absconditus*²³.

Eccoci dunque prossimi allo scioglimento che coronerà la *munâjât*, "salmo confidenziale", memorazione, meditazione, presenza ricorrente, *enthymesis*. Colui che medita il suo Dio "al presente" resta in sua compagnia. Una tradizione (*khabar ilâhî*) dalla sicura tradizione non ci dice forse: "Io resto in compagnia di colui che mi medita [mi rende presente a sé]"? Ora, se attraverso una memorazione interiore, il Signore si intrattiene in sua compagnia, egli deve *vedere*, nella misura in cui è dotato di vista interiore, colui che gli è presente accanto. Questo è ciò che si chiama contemplazione (*mushâhada*) e visualizzazione (*rû'ya*). Chi è privo del senso di questa vista, certamente non lo vede. Ma è proprio qui, ci dice Ibn 'Arabî, che ogni orante può riconoscere il suo grado di avanzamento spirituale. O *vede* il suo Signore, che a lui si mostra nell'organo sottile del suo cuore, oppure lo adori con la fede, *come se lo vedesse*. L'ingiunzione, che conserva un profondo sapore d'imamologia sciîta (essendo l'Imâm la forma teofanica per eccellenza)²⁴, è un invito a mettere in opera la potenza dell'Immaginazione attiva. "Che il fedele se lo rappresenti con la sua Immaginazione attiva, di fronte alla sua *qibla*, nel corso del suo colloquio intimo"²⁵. Che egli sappia dunque "prestare ascolto" alle *risposte* divine; in breve, che metta in pratica il metodo d'orazione teofanica.

3. Il segreto dei “responsi” divini

L’impresa, per il discepolo di Ibn ‘Arabî, è delle più impegnative. Ciascuno deve mettersi alla prova, per discernere il proprio stato spirituale, come dichiarano due versetti coranici: “Anzi, l’uomo sarà, contro a sé, prova, per quante scuse egli opponga” (LXX, 14-15)²⁶. Se, nel corso dell’Orazione, egli non percepisce la risposta divina, significa che non è realmente *presente* col suo Signore²⁷; incapace di intendere e di vedere, egli non è realmente un *musallî*, un orante, né uno che “possiede un cuore, che presta ascolto e vede” (L, 37). Ciò che abbiamo definito il “metodo d’orazione” di Ibn ‘Arabî comporta tre gradi: presenza, ascolto, visione. Chiunque manchi di raggiungere uno dei tre gradi resta al di fuori dell’orazione e dei suoi effetti²⁸, legati allo stato del *fanâ*. Nella terminologia di Ibn ‘Arabî, come abbiamo visto, questa parola non significa l’“annientamento” della persona, ma il suo occultamento a se stessa; tale è la condizione per percepire il *dhikr*, la *risposta* divina, azione del Signore che ammette il suo fedele al cospetto della sua Presenza.

Si coglie uno stesso motivo fondamentale. L’idea che vi sia una *risposta* divina senza la quale l’Orazione non si compirebbe come colloquio intimo, implica l’idea di una *struttura*. Tale struttura è quella di un dialogo; il problema consiste nel sapere chi ne prenda l’iniziativa, e quale senso abbia parlare di iniziativa. In altri termini, chi detiene il ruolo *primario*, e chi il *secondario*? Vediamo come Ibn ‘Arabî, per rispondere all’intuizione più profonda e originale della sua teosofia, applichi il suo sforzo nell’analisi di tale struttura.

In primo luogo, la struttura deriva dal funzionamento dell’Immaginazione attiva, così come l’abbiamo constatato finora. La teofania concessa al cuore di colui che prega, ritorna all’Essere Divino, non al *musallî*, perché essa è Preghiera di Dio. Il Profeta si è espresso al passivo, dicendo: “Il mio conforto (lett., il ristoro dei miei occhi, *qurrat al-‘ayn*) è stato posto per me nell’Orazione”. O ancora, esplicitando con Ibn ‘Arabî un altro senso della medesima radice verbale: “I miei occhi sono stati posti a dimora nell’Orazione”²⁹. Ciò significa anche la sacralizzazione del tempo della Preghiera, il divieto di interromperla, di prestare attenzione ad altro (“il furto di Satana, che impedisce al fedele di contemplare il

suo Amato”³⁰. Esprimendosi al passivo, il Profeta ha voluto dire che, se una teofanía mentalé è legata alla pratica dell’Orazione, lo è innanzi tutto perché questa è Preghiera di Dio (Dio prega monstrandosi a se stesso)³¹. È impossibile contemplare l’Essere Divino nella sua essenza; è necesario un sostegno e un’individuazione, implicati nell’idea stessa di *tajallí*, teofanía. L’energia spirituale concentrata nel cuore, la *himma*, proietta l’Immagine che costituisce il sostegno³². Nella misura in cui è vero dire che tale Immagine è la *conseguenza* dell’essere del mistico, cioè *segue* la sua capacità e la esprime, non è meno vero dire che l’Immagine lo *precede*, è predeterminata e fondata nella *struttura* della sua ecceità eterna. Proprio questa “legge strutturale”, mentre proibisce di confondere l’Immaginazione teofanica con quello che definiamo abitualmente “immaginazione” (e degradiamo a “fantasia”), permette di raccogliere la sfida che giunge da un Dio “immaginario”. Ma per lasciarsi andare all’“immaginario”, all’“irreale”, bisogna prima sottrarre l’immaginazione alla legge della sua struttura. Per contro, questa legge implica che ogni immagine testimoni pro o contro colui che immagina; pertanto, non è affatto innocua. Il metodo d’orazione teofanica comporta una sorta di canone di ico-nografia mentale, che vedremo delineato in un *hadīth*.

In secondo luogo, si può allora dire che la modalità di funzionamento dell’Immaginazione attiva e la struttura delle teofanie implicano di per sé l’idea che, nella Preghiera, nell’Orazione, vi sia tra Dio e il suo fedele non tanto una condivisione *dei* ruoli, quanto una situazione in cui ciascuno, di volta in volta, svolge *il* ruolo dell’altro. È necesario restare vigili affinché vi sia Preghiera di Dio e Preghiera dell’Uomo. Ibn ‘Arabī ne rinviene un’ulteriore attestazione nel versetto coranico: “È Lui che, insieme ai suoi Angeli, prega per voi, per trarvi dalle tenebre alla luce” (XXXIII, 43). Preghiera di Dio e Preghiera degli Angeli tornano così a significare l’avvio degli esseri umani alla luce, cioè il processo delle teofanie. Ecco così chiarirsi in profondità la struttura del dialogo; ecco spiegato *chi* è il primo e *chi* il secondo, o ultimo. Finalmente, il segreto della risposta divina, e con esso la garanzia della loro verità, si svela in questa struttura dell’orazione che concede, ciascuno a sua volta, al fedele e al suo Signore, il ruolo del Primo e dell’Ultimo.

Ispirato dalla propria filologia personale, Ibn ‘Arabî valorizza un’omonimia che, lungi dall’essere un semplice gioco di parole, costituisce una di quelle omonimie dovute alla polisemia di molte radici arabe; esse portano ad affinare una particolare attenzione alle analogie che permettono al pensiero quelle transizioni che la dialettica razionale, da sola, non ha mai potuto scoprire. La parola *musallî*, dunque, può significare non solo “colui che prega”, ma anche “colui che viene dopo” (il termine si impiega per designare il cavallo che, in una corsa, giunge secondo, “dietro” al primo). Tale omonimia getta improvvisamente una nuova luce sull’ordine della relazione tra la Preghiera di Dio e la Preghiera dell’uomo, per determinare in quale senso Dio e il suo fedele siano di volta in volta il *musallî*, ricevano cioè di volta in volta i Nomi divini “Primo” (*al-Auwal*) e “Ultimo” (*al-Âkhir*), corrispettivi di “Nascosto” (*al-Bâtin*) e “Rivelato” (*al-Zâhir*).

Dio è dunque *musallî*, “colui che prega” e “che arriva per Ultimo”³³, perché si manifesta a noi sotto il suo Nome “l’Ultimo” (*al-Âkhir*), cioè il Rivelato (*al-Zâhir*), poiché la sua Manifestazione dipende dall’esistenza del fedele al quale e per il quale è manifestato. Il “Dio che prega per noi” è esattamente il Dio manifestato (e manifestandosi esaudisce il desiderio del “Tesoro nascosto” di essere conosciuto); è il Dio che il fedele *crea* nel suo *cuore*, sia con le sue meditazioni e riflessioni, sia con la credenza determinata alla quale si conforma e aderisce. Rientra sotto questo aspetto ciò che viene designato come il “Dio creato nelle credenze”, il Dio che si determina e si individualizza secondo la capacità del ricettacolo che lo accoglie, la cui anima è il *mazhar*, l’epifania, di questo o quel suo Nome. A questo caso si applica il detto del grande mistico Jonayd (a proposito della gnosi e dello gnostico): “Il colore dell’acqua è quello della brocca che la contiene”. In questo senso, il “Dio che prega per noi” “giunge in ritardo” al nostro essere: ad esso è posteriore, e da esso dipende; è quello che la nostra *teopatia* (*ma’lûhiya*) instaura come *theos*, perché l’Adorato presuppone l’esistenza dell’adoratore a cui si mostra (“conoscendoLo, io Gli do l’essere”). In questo senso, dunque, egli è l’Ultimo, il Manifestato; saranno così i Nomi divini “il Primo” e “il Nascosto” i più consoni al fedele.

Quando siamo noi i *musallî*, “noi che preghiamo”, a noi appartiene il Nome “l’Ultimo”; siamo noi, in questo caso, ad essere

a Lui posteriori, noi che ritardiamo. Siamo per Lui *ciò che Egli manifesta* (perché il “Tesoro nascosto” ha voluto essere conosciuto, conoscere se stesso negli esseri). È Lui, dunque, che ci precede, essendo il Primo. Ma resta mirabile il fatto che gli esseri che il “Tesoro nascosto” manifesta dal mondo del Mistero all’essere concreto siano quegli stessi che Lo manifestano nelle multiple forme delle credenze, nella molteplicità infinita dei suoi Nomi divini. Il Nascosto è il Manifesto, il Primo è l’Ultimo. Per questo la nostra Immaginazione creatrice non crea un “Dio fittizio”. L’Immagine di Dio che il fedele *crea* è l’Immagine del Dio che rivela il suo essere, il suo proprio essere rivelato dal “Tesoro nascosto”; è l’Immagine di colui che inizialmente immagina il suo essere (lo crea, cioè lo rivela all’essere) come forma propria o Immagine, o, più esattamente, come *specchio*. Tale Immagine anticipatrice, primordiale, preesistenziale, proietta a sua volta il *musalli* (nelle sue credenze, nelle sue visualizzazioni mentali che hanno luogo durante l’Orazione). È quindi *psicologicamente* vero dire che il “Dio creato nelle credenze” è il simbolo del Sé³⁴. Il Dio che noi preghiamo non può che essere il Dio che a noi si rivela, mediante noi e per noi; ma nel momento in cui lo preghiamo, noi facciamo che il “Dio creato nelle credenze” sia avvolto dalla Compassione divina, cioè sia esistenzialmente manifestato dalla Compassione divina. Le teofanie *degli “Dèi”* manifestati al cuore o alle credenze sono altrettante teofanie del Dio unico reale (*haqq haqiqi*). Questo è quanto va considerato, quando noi siamo i *musalli*: colui che sa tutto ciò è lo gnostico, che ha sciolto il nodo dei dogmi conchiusi e limitati, divenuti per lui ormai simboli teofanici.

Questo è il significato che Ibn ‘Arabî trae da questi versetti coranici: “Ognuno conosce la sua preghiera, conosce il suo inno di lode” (XXIV, 41); “Non c’è cosa alcuna che non canti le *Sue* lodi” (XVII, 44). Ibn ‘Arabî si sofferma a considerare l’aggettivo “Sue”, che in un certo senso si riferisce a quell’essere: è una lode che ciascun essere rende *a se stesso*³⁵. Qui, come ad anticipare gli psicologi, che potrebbero vedere nel “Dio creato nelle credenze” un simbolo del Sé, Ibn ‘Arabî ci colloca nel punto in cui tutti i sentieri si incrociano. Prendendone uno, troveremo il sé confuso con l’individuo empirico, questi essendo inconsapevole di possedere un’altra dimensione, un “polo celeste”; il suo essere si è totalmente appiattito sulla superficie del mondo sensibile o delle evi-

denze razionali. Allora la lode a se stesso verrà denunciata come la peggiore idolatria dal conformismo collettivo – quando quest'ultimo, di fatto, all'idolatria non si sottrae – poiché non basta eliminare l'individuo per raggiungere la divinità. Se ci spingiamo in un altro sentiero, se ne trarrà tanto l'io empirico quanto le credenze collettive, per riconoscervi il Sé, o, piuttosto, sperimentalmente, la Figura che lo rappresenta nella visione mentale, come il *paredro* dello gnostico, il suo “compagno-archetipo”, cioè la sua ecceità eterna investita di un Nome divino nel mondo del Mistero. Per chi si inoltra lungo questa via, vi è un'indicazione profonda nel fatto che l'Orazione preconizzata da Ibn 'Arabî, pur ricorrendo al rituale della Preghiera ufficiale, non abbia nulla della Preghiera collettiva pubblica, ma sia piuttosto un “servizio divino” praticato in privato, una *munâjât*, un colloquio intimo. Questo è in effetti misura della distanza che separa e differenzia il “Dio creato nelle credenze” dalla “visione teofanica” concessa al cuore, nel corso del “salmo confidenziale” tra l'Amante e l'Amato.

La “vita d'orazione” praticata nello spirito e secondo le indicazioni di Ibn 'Arabî rappresenta dunque l'autentica forma di un “processo di individuazione” che sgancia la persona spirituale dalle norme collettive e dalle evidenze preconstituite, per portarla a vivere da unica con e per il suo Unico. Essa è realizzazione effettiva della “scienza del cuore”, cioè la scienza che racchiude tutta la teosofia di Ibn 'Arabî. Si può dunque trarre una sorta di “fenomenologia del cuore”, ossia seguire la maniera in cui lo gnostico di Ibn 'Arabî, pienamente cosciente che il “Dio creato nelle credenze” sia una creazione nuova, una “ricorrenza della creazione”, lungi dal degradarne il senso in una finzione, lo illumina della sua verità divina e, comprendendone la condizione, lo libera dai suoi limiti.

Il non-gnostico, il credente dogmatico, ignora, e non può che scandalizzarsi se gli viene suggerito che la lode da lui offerta a Colui in cui crede è una lode indirizzata a se stesso. Ovviamente è così, perché, non essendo gnostico, egli ignora il processo e il senso di questa “creazione” all'opera nella sua credenza, e rimane inconsciente di ciò che la rende vera. Così, egli erige la sua fede a dogma assoluto, nonostante essa sia necessariamente limitata e condizionata. Da qui, tutte le lotte spietate tra credenze rivali, che si rifiutano e si confutano reciprocamente. In fondo, sembra dire

Ibn 'Arabî, la fede di questi credenti non ha altra natura che quella di un'opinione, ed essi non hanno coscienza di quanto implicano le parole divine: "Io mi conformo all'opinione che il mio fedele ha di me"³⁶.

Non è il caso di cedere alla pia illusione della teologia negativa, che rimuove (*tanzîh*) da Dio ogni attributo giudicato indegno di lui, dunque ogni attributo in quanto tale, perché il Dio oggetto di una simile *remotio* resta sempre e comunque il Dio creato dalle credenze; l'operazione del *tanzîh* dipende dall'opinione, e qualunque sia l'*epurazione* tentata dall'intelletto razionale dei teologi, si finisce col *mescolare* la divinità alle categorie della ragione. Analogamente, chiunque ricorra al *tanzîh* per rigettare il *tashbîh* (simbolismo) non fa che cedere ad una delle tentazioni del "monoteismo unilaterale"; su questo punto vi è un profondo accordo tra Ibn 'Arabî e le premesse della teosofia ismailita³⁷. Che si proceda col *tanzîh* (teologia negativa) o col *tashbîh* (teologia simbolica), non potrà mai trattarsi di Dio in sé, ma di un'essenza (*haqîqa*) che si "essentifica" in ciascuna delle nostre anime, in proporzione alla sua capacità e al suo itinerario intellettuale e spirituale. La situazione paradossale che risulta tanto dalla teosofia di Ibn 'Arabî quanto da quella degli Ismailiti, si ha quando il teosofo parla di "Dio creato nelle credenze", e il teologo dogmatico si scandalizza; eppure, quanto più questi si scandalizza, tanto più tradisce agli occhi del teosofo la misura della sua caduta, di epurazione in epurazione, nell'idolatria metafisica.

Dal punto di vista essoterico, potrebbe sembrare che la conversione, l'inversione di marcia che la teosofia di Ibn 'Arabî impone al dogma o alla credenza confessionale, sia uno scadimento nella finzione, poiché fa del loro Dio una creazione di quella credenza. Dal punto di vista esoterico, di fatto, se si sommano con attenzione tutte le fasi del suo sistema di pensiero, si deve ammettere che, tramutando in simbolo (*mazhar*) ciò che era dogma, Ibn 'Arabî stabilisce la *verità divina* della *creazione umana*, e può farlo perché fonda la *verità umana* su una *creazione divina*. Non si discute il simbolo, lo si *decifra*. Tale reciproca autenticazione sarà il frutto dell'esperienza vissuta nell'Orazione praticata da Ibn 'Arabî come un dialogo in cui ciascuno dei due dialoganti assume di volta in volta ciascun ruolo. La verità della risposta divina espri-
me l'idea della salvaguardia reciproca del Signore e del suo fede-

le, su cui ci siamo soffermati a tempo debito³⁸. Che, glorificando il suo Signore, il fedele glorifichi se stesso non apparirà più come una mostruosa bestemmia, né come uno scetticismo disperato, bensì come il segreto mistico del "salmo confidenziale" in cui l'Adorante e l'Adorato sono ciascuno, di volta in volta, il "Primo" e l'"Ultimo", il Glorificato-Glorificante³⁹. A questo punto, il fedele prende coscienza della funzione teofanica del suo essere. Il "Dio creato nella credenza" non si manifesta più per imporgli, ma per esprimere il suo limite, poiché quel limite è la condizione che rende possibile *una* fra le molteplici epifanie divine. Lo gnostico non ne riceve più un'Immagine già compiuta, ma la comprende alla luce dell'Immagine che appare allo specchio del suo cuore, il suo organo sottile, nel corso del suo colloquio intimo.

Ecco dunque sciolto il senso della "Preghiera creatrice" praticata qui come un "servizio divino" personale. Se pure è domanda, lo è in quanto aspirazione ad una "creazione nuova", essendo tale domanda lo stato spirituale dell'orante che la formula, condizionato dalla sua ecceità eterna, la sua essenza-archetipo ('ayn *tbâbita*). È lo stato spirituale dell'orante ad incitarlo a glorificare Dio, essendo ciò che in lui determina quel Dio sotto questa o quella forma, questo o quel Nome divino. Tutto ciò significa sapere che quel Dio non può concedere altro che quello che comporta la propria ecceità. Il supremo dono mistico, allora, sarà di ricevere la visione intuitiva di questa ecceità, perché in tal modo egli conoscerà la sua attitudine, la propria predisposizione eterna che definisce la curva di una successione di stati all'infinito. Nessuna teofanía (*tajallî*) è possibile se non sotto la forma corrispondente alla predisposizione del soggetto a cui essa si mostra (*mutajallâlahu*). Il soggetto che riceve la teofanía non vede altro che la propria forma, sapendo che solo in quella forma, specchio divino, egli può vedere la Forma della teofanía, e conoscere in quella teofanía la sua propria forma. Egli *non* vede Dio nella sua essenza; la risposta che Mosè riceve è sempre valida: "*Lan tarâni*, tu non mi vedrai". Allo stesso modo, nel caso dello specchio materiale, quando tu vi contempli la tua forma, non vedi lo specchio, pur sapendo che è *nello* specchio che vedi le forme e insieme la tua forma. Non puoi guardare al contempo l'immagine che appare allo specchio e il corpo stesso dello specchio. Ibn 'Arabî ritiene adeguato

questo paragone: Dio (*al-Haqq*) è il *tuo* specchio, cioè lo specchio *nel* quale tu contempli te stesso (*nafs, Anima*), e tu sei il *suo* specchio, cioè lo specchio nel quale egli contempla i suoi Nomi divini⁴⁰. Allo stesso modo, non è possibile che il Divino incondizionato si epifanizzi in quanto incondizionato: una simile epifania volatilizzerebbe l'essere a cui si mostrasse, non lasciando sussistere alcuna esistenza determinata, né alcuna attitudine o predisposizione condizionata da un'ecceità determinata. Vi è incompatibilità e contraddizione fra i due termini.

Allora, questa *ecceità* individuale, promossa dalla conoscenza che Dio ha di se stesso rivelando a se stesso le virtualità del suo essere, e questa *Forma divina* di cui l'ecceità condiziona la visione, sono i due spazi disegnati da un'ellisse, i due momenti chiamati Preghiera dell'uomo e Preghiera di Dio. Ciascuno a sua volta è determinante e determinato. Preghiera di Dio determinata dalla forma dell'uomo, Preghiera dell'uomo determinata dalla Forma di Dio, canto e controcanto del medesimo "salmo confidenziale". Questa è la condizione che fa dell'anima del mistico la "madre di suo padre", quella che annunciava l'inno di Sohravardî alla sua Natura Perfetta: "Tu sei lo Spirito che mi ha partorito [mio padre, in quanto spirito che tu formasti], e sei il figlio del mio pensiero [colui che partorisce, crea il mio pensarti]"⁴¹.

Reciprocità del rapporto, come *due* specchi che si fronteggiano e riflettono l'uno nell'altro la stessa immagine. Questo rapporto regola i tratti dell'iconografia mentale delle teofanie. Ne vedremo l'illustrazione in un *hadîth* a lungo meditato da tanti sufi, e nell'esperienza visionaria di Ibn 'Arabî.

Capitolo IV

La “Forma di Dio”

1. *Il hadîth della visione*

Si dovrà tenere saldo in mente un duplice *leitmotiv*: la risposta di Dio a Mosè, conservata nel testo coranico “Tu non mi vedrai”, e il celebre *hadîth* della visione (*hadîth al-rû'ya*), visione ricevuta in sogno, o visione estatica, in cui il Profeta attesta: “Io ho visto il mio Signore sotto la più bella delle forme, come un Giovincello dalla chioma folta, assiso sul Trono della grazia; era vestito di un indumento d’oro (o verde, secondo una variante); sui capelli, aveva una mitra d’oro; ai piedi, sandali d’oro”¹. Rifiuto della visione, e attestazione della visione: i due motivi già formano, insieme, una *coincidentia oppositorum*. Inoltre, l’Immagine ricorrente tanto nel *hadîth* della visione profetica quanto nell’esperienza personale di Ibn ‘Arabî è quella del *puer aeternus*, simbolo plastico visionario di quella stessa *coincidentia oppositorum*, ben nota agli psicologi². Si impone un triplice interrogativo: *chi* è questa Immagine? *da dove* viene, e *da quale contesto?* *quale* grado di esperienza mistica annuncia la sua apparizione, ovvero, quale realizzazione dell’essere è operata in quella e con quella Immagine?

Un teologo come al-Ghazâlî rimarrebbe disarmato, senza soluzioni, di fronte all’Immagine, e, *a fortiori*, di fronte ad una esperienza visionaria dell’Immagine, poiché se ne farebbe una concezione “nominalista” e agnostica; non avrebbe altra risorsa che snaturarla in *allegoria* più o meno innocua³. Questo perché, giustamente, egli non ha alcuna idea del teofanismo professato da un Ibn ‘Arabî. Quanto più disarmato rimarrebbe un teologo, tanto più si muove a suo agio un discepolo del nostro shaykh, quale un

‘Abd al-Karîm Jîlî, che spiega e commenta la visione. Egli insiste sulla duplice dimensione dell’evento – realtà plenaria della *Forma determinata*, e *contenuto recondito*, che non può assumere altra figura che in quella Forma –, e lo analizza come una *coincidentia oppositorum* che ci impone un’omologazione dell’infinito in una forma finita, essendo questa la legge stessa dell’essere⁴. Il “Volto di vino”, la “Forma di Dio” che così si mostra – lo abbiamo già imparato – è anche il “Volto imperituro” dell’essere a cui si mostra, il suo Spirito Santo. Si deve sempre tenere a mente questo: ciò che un essere raggiunge al culmine della sua esperienza mistica non è, non può essere il fulcro dell’Essenza divina nella sua unità indifferenziata. È questa la ragione per cui Ibn ‘Arabî respingeva la pretesa di alcuni mistici di “diventare un tutt’uno con Dio”.

Quel che un essere umano raggiunge nell’esperienza mistica è il “polo celeste” del suo essere, cioè la sua persona così come ad essa e attraverso essa, dalle origini, nel mondo del Mistero, l’Essere Divino si è manifestato a se stesso, e ad essa si è fatto conoscere sotto quella Forma che è, parimenti, la Forma sotto la quale l’Essere Divino si conosce in lei. È l’Idea, o, piuttosto, l’“Angelo” della sua persona, il cui io presente non è che il polo terrestre; non è certo l’“angelo custode” della teologia corrente, ma un’idea assai vicina alla Daênâ-Fravarti del mazdeismo, di cui colpisce la ricorrenza, benché sotto altri nomi, nei nostri mistici (per esempio, l’Angelo Azraele in Jîlî). La teofanía costitutiva dell’individualità eterna dell’essere umano fu dunque un’autodeterminazione dell’Essere Divino; in essa, quest’ultimo è totalmente Dio, così come può esserlo in e per un microcosmo, *singulatim*. Designando tale determinazione avvenuta nel mondo del Mistero come “Angelo”, la visione di Sé, dell’*Alter Ego* divino sarà, in quanto visione teofanica, esattamente un’angelofanía. Ibn ‘Arabî si sentirà dire, nel corso di un colloquio segreto: “Tu non mi vedrai”⁵, e tuttavia Lo vedrà, e Lo incontrerà all’ombra del Tempio mistico. Respingere la pretesa di un mistico che definiva il grado dell’Uomo Perfetto, la realizzazione microcosmica dell’Essere Divino come un’identificazione con l’Essenza divina non significa dare prova di razionalismo e di “intellettualismo”; nemmeno significa rendere impossibile l’esperienza mistica, bensì respingere implicitamente lo schema indotto da un monoteismo essoterico. Ma allora, lo schema del monoteismo unilaterale non subisce forse un’al-

terazione decisiva, dacché l'esperienza mistica, essendo vissuta come dialogo da solo a solo, ogni volta, tra l'Amato e l'Amante, postula *ogni volta* una individuazione intrinseca all'Essenza divina e omologa alla sua totalità? La visione del Profeta e quella di Ibn 'Arabî sono, insomma, l'esaudimento del voto formulato da Sohravardî nella preghiera rivolta alla sua Natura Perfetta (quella che lo aveva partorito e che simultaneamente era stata da lui partorita, nella loro reciproca individuazione plenaria): "Possa tu mostrarti a me nella più bella [o suprema] delle teofanie".

Per collocare l'Immagine visualizzata dal Profeta e da Ibn 'Arabî in un contesto iconografico, sono necessarie alcune osservazioni.

La magnificenza della visione, l'insistenza sulla bellezza plastica ci riportano al sentimento della *Bellezza* provato in un ampio territorio del sufismo come teofania per eccellenza. Notiamo bene: non si tratta di un sentimento estetico⁶, accompagnato da una sfumatura più o meno intensa di gioia, bensì della contemplazione della bellezza umana come fenomeno *numinoso*, sacrale, che ispira sgomento e prostrazione, a causa dello slancio che essa suscita verso qualcosa che nello stesso tempo precede e supera l'oggetto che la manifesta, e di cui il mistico prende coscienza soltanto nel momento in cui realizza la congiunzione, la *co-spirazione* (*sympnoia*) dello spirituale e del sensibile, a cui l'amore mistico tende⁷. Per questo il "hadîth della visione" è stato sulle labbra di tanti sufi nel corso dei secoli, provocando il massimo scandalo dei teologi. Per contro, troviamo uno di questi teologi, il celebre mutazilita Jâhîz (m. 250/864), colto da ammirazione per il fervore dei cristiani, spiegandolo col fatto che, nell'immagine del Cristo, essi potevano adorare il loro Dio sotto una forma umana simile alla loro⁸.

La riflessione di Jâhîz apre un'ampia prospettiva sull'iconografia. Vi è, in effetti, una notevole conformità fra l'Immagine del hadîth della visione e l'Immagine del Cristo adolescente, *Christus juvenis*, cioè quella sotto la quale il Cristianesimo dei primi secoli si è rappresentato il Cristo⁹. È assolutamente plausibile che gli ambienti spirituali sufi nei quali affiora il hadîth abbiano avuto conoscenza di una simile iconografia cristiana. Quest'ultima illustra esattamente una concezione *teofanica* che si accorda perfettamente con quella dei nostri Spirituali, ma totalmente divergente (ancora, come quella dei nostri Spirituali) dal dogma ufficiale dell'In-

carnazione che ha finito per prevalere. Esistono molte illustrazioni della "Forma di Dio" quale *Christus juvenis*: se pensiamo soprattutto ai mosaici di Ravenna, ricorderemo quale problema questi pongano, rappresentando iconograficamente il passaggio da una cristologia teofanica ad una cristologia incarnazionista¹⁰.

Diremo molto brevemente: nella concezione teofanica (per nulla limitata alla speculazione di pochi dotti, ma largamente condivisa da tutto un ambiente spirituale, lo stesso da cui vennero alla luce gli apocrifi), è centrale l'*Apparizione*, che è *trasposizione* della divinità nello specchio dell'umanità, nella stessa maniera in cui la luce diventa visibile prendendo forma e trasparendo attraverso la figura di una vetrata. Tale unione è percepita non sul piano dei dati sensibili, bensì sul piano della Luce che trasfigura quei dati, cioè nella "Presenza Immaginativa". La divinità è nell'umanità come l'Immagine in uno specchio. Il *luogo* di questa Presenza è la coscienza dell'individuo che crede, o, più esattamente, l'Immaginazione teofanica che in lui è investita. Il suo *tempo* è il *tempo psichico vissuto*. L'Incarnazione, invece, è un'unione ipostatica; essa avviene "nella carne", e per sottolineare la realtà della carne l'iconografia rinuncerà al tipo del *puer aeternus* (il giovane pastore orfico, il giovane patrizio romano), per sostituirlo con l'uomo maturo, con i caratteri della virilità ben marcati. L'Incarnazione è un fatto della storia, collocabile e rintracciabile attraverso coordinate storiche; è essa stessa il senso della storia, di cui è centro. Il suo è il *tempo psichico astratto* continuo, quello del computo dei calendari. Per contro, non vi sarebbe alcun senso né alcuna verità a voler calcolare la data di un "evento" quale quello in cui fu detto a Enoch: "Tu sei il Figlio dell'Uomo".

Le teofanie sono ogni volta una *creazione nuova*; sono discontinue, e la loro storia è quella dell'individualità psicologica, non la trama e men che meno la causalità dei fatti esteriori, in sé privi di una realtà nel momento in cui sono astratti dai soggetti che vivono. La valorizzazione delle teofanie suppone una forma di pensiero apparentato al pensiero stoico, per il quale gli eventi, i fatti, non sono altro che attributi di un soggetto. Ciò che esiste è il soggetto, mentre i "fatti", al di fuori di quel soggetto, non pertengono ad altro che all'"irreale". Per noi che invece siamo affetti dalla piaga della dialettica e della causalità storica, i fatti costituiscono la "realtà oggettiva". Ora, la coscienza per cui il fatto storico

dell'Incarnazione si sostituisce alle evidenze interiori delle teofanie dovrebbe aver risolto, a meno che non vi abbia rinunciato, il problema del sincronismo fra il tempo *qualitativo* soggettivo e il tempo *quantitativo* della storia "oggettiva" dei fatti¹¹. Quando il concetto di Incarnazione si è ritrovato laicizzato al punto da far posto a quello di una "Incarnazione sociale", ad esso sono sopravvissute le filosofie della storia, e l'ossessione del "senso della storia" che ci deprime con le sue mitologie. Sull'altro fronte, è impossibile fare una filosofia della storia, e tanto meno fare Storia, con le teofanie e con l'Immaginazione teofanica. Il *Christos* delle teofanie non conosce né l'*ἐνορθωτις* né la Passione; egli non diviene il Pantokrator, ma rimane il *puer aeternus*, *Christos Angelos*, l'adolescente delle visioni del profeta e di Ibn 'Arabî.

Tutte queste differenze sono di capitale importanza, e vanno rilevate. Ogni sforzo teso a comparare una spiritualità non cristiana col Cristianesimo deve innanzi tutto precisare di quale Cristianesimo si tratti. Altrettanto importante è che questa iconografia del sufismo affondi le sue radici nell'iconografia mentale dello sciismo, dove l'epifania della "Forma di Dio" risponde al concetto stesso dell'Imâm. Tutto il segreto dello sciismo, la sua "ragion d'essere" – cioè qualcosa di infinitamente maggiore rispetto alle "ragioni storiche" con cui si è tentato di derivarlo o spiegarlo causalmente – è proprio lì: innanzi tutto e soprattutto, il fatto che vi siano state coscienze capaci di postulare quella forma di teofania designante in maniera specifica l'imamologia¹² così come ve ne sono state altre che hanno postulato una cristologia che rigetta la cristologia ufficiale, e di cui l'imamologia riproduce più di un aspetto.

2. Attorno alla Ka'ba mistica

Poste queste premesse, definiti i contesti, possiamo domandarci: quale grado e quale forma di esperienza religiosa annunciano l'apparizione e la visualizzazione di una Immagine come quella del nostro *hadîth*?¹³ Ricordiamoci della visione del Tempio nella "Presenza Immaginativa" (*supra*, Parte seconda, cap. II, § 2), il suo significato, la sua funzione e la sua costanza ad ogni grado spirituale: esso è interamente chiuso; solo una colonna sorge dalla muraglia, ed è l'interprete, l'ermeneuta tra l'Impenetrabile e i mi-

stici visionari. La colonna è omologata alla Pietra Nera racchiusa nel Tempio materiale della Ka'ba. Ora, la Pietra Nera è la designazione del "Polo mistico" e di ogni sua manifestazione. L'interprete dell'Impenetrabile, l'ermeneuta del Tempio è dunque il Polo (*qutb*), cioè, anche, lo Spirito Santo (*Rûh al-Quâdî*), lo Spirito muhammadico (*Rûh muhammadî*), talvolta identificato anche con l'Angelo Gabriele, ciò che svela il segreto delle Rivelazioni profetiche, poiché – Ibn 'Arabî ce lo insegna – se il mistico visualizza una persona proiettandovi le alte conoscenze che non avrebbe potuto raggiungere, è tuttavia dalla sua propria ecceità eterna, dal suo Polo celeste, il suo "Angelo" che egli riceve la visione¹⁴.

All'ombra del Tempio della Ka'ba, tipificazione sensibile del Tempio contemplato nell'Immaginazione, ritroviamo ora Ibn 'Arabî; per lui, la preghiera che Sohravardî rivolgeva alla sua Natura Perfetta sta per essere esaudita. Nella prima parte di questo libro (cap. II), già avevamo meditato su un memorabile incontro che si era prodotto fra il nostro shaykh all'ombra della Ka'ba, in una Notte dello Spirito, quando, compiendo le circumambulazioni intorno al Tempio, egli improvvisò ad alta voce versi in cui cantava la malinconia dei suoi dubbi; all'improvviso era sorta dall'ombra la Figura femminile che fu per lui la manifestazione terrena di *Sophia aeterna* (non importa fissare qui una cronologia delle visioni; ciò che l'analisi psicologica potrebbe semmai focalizzare è la sovrapposizione dei tratti e delle figure d'apparizione)¹⁵.

L'evento visionario al quale io vorrei riferirmi per concludere questo saggio forma al contempo il preludio e la fonte mistica delle colossali *Conquiste spirituali della Mecca*. Quello su cui dobbiamo seppur brevemente soffermarci riguarda proprio l'identità dell'Apparizione, come visualizzazione dell'Immagine in cui si realizza la totalità dell'essere personale, poiché questa "Forma di Dio" è la sua origine e la sua fine, il suo eterno compagno. Qui la situazione vissuta che caratterizza la ricorrenza dell'Immagine del Tempio trova il suo scioglimento. Il Tempio, divenendo vivo e trasparente, lascia infine trapelare il segreto che rinchiudevano le sue mura, quella "Forma di Dio" che è il Sé, o, piuttosto, la Figura che la personalizza e si fa riconoscere come l'*Alter Ego* divino del mistico. Ecco lo scioglimento: il periodo della circumambulazione intorno al Tempio si avvicina alla fine; insieme, i due "compagni" penetrano nel Tempio. (Per quanto segue, si vogliano leg-

gere i testi tradotti o riassunti nelle Note; sono di una bellezza e di un'importanza incomparabili.)

Questo preludio – in verità, preludio solo perché è il coronamento di tutta un'esperienza mistica – si presenta come un dialogo di straordinaria lucidità, al limite fra la coscienza e la transcoscienza, tra l'io umano e il suo *Alter Ego* divino. Ibn 'Arabî va compiendo le sue circumambulazioni attorno alla Ka'ba, quando, davanti alla Pietra Nera, incontra l'essere misterioso che riconosce e designa come “il Giovincello evanescente, il Parlante-Silenzioso, colui che non è vivo e non è morto, il composto-semplice, l'avvolto-avvolgente”; accumulazione di termini dalle reminiscenze alchemiche a significare la *coincidentia oppositorum*. In quel momento, il visionario ha un dubbio: “Non sarà, questa processione, nient'altro che la preghiera rituale dei vivi attorno ad un cadavere (la Ka'ba)?”. “Guarda il segreto del Tempio – gli dice il Giovincello mistico – guardalo, prima che ti sfugga”¹⁶. Il visionario vede all'improvviso il Tempio di pietra divenire un essere vivente. Comprende così quale sia il rango spirituale del suo compagno, e gli bacia la mano destra; desidera diventare il suo discepolo, apprendere tutti i suoi segreti, affinché li possa poi insegnare. Ma l'altro parla solo attraverso simboli; non possiede altra eloquenza che quella degli enigmi. Ad un segno di riconoscimento misteriosissimo, il visionario è schiacciato da una tale potenza d'amore che gli fa perdere i sensi. Quando torna in sé, il Compagno gli svela: “Io sono la Conoscenza, sono ciò che conosce e ciò che è conosciuto”¹⁷.

L'essere, che è il Sé trascendente del mistico, il suo *Alter Ego* divino, così si dichiara e si svela, e il mistico non esita a riconoscerlo, poiché nel corso della sua ricerca, affrontando il mistero dell'Essere Divino, aveva udito questo imperativo: “Guarda l'Angelo che è con te, e compie al tuo fianco le sue circumambulazioni”. Aveva allora appreso che la Ka'ba mistica è il cuore dell'essere. Gli era stato anche detto: “Il Tempio che Mi contiene è il tuo cuore”. Il mistero dell'Essenza divina non è altro che il Tempio del cuore, e attorno al cuore il pellegrino spirituale compie il suo rituale¹⁸.

“Compi le tue circumambulazioni seguendo le mie tracce”, gli ordina adesso il Giovincello. A questo punto ascoltiamo un dialogo inaudito che sembra sfidare qualsiasi possibilità di espres-

sione umana. Come poter tradurre, in effetti, quello che possono dirsi l'uno *all'altro* due esseri che sono *l'uno l'altro*: l'"Angelo" che è l'*io* divino, e il suo altro *io* inviato come "emissario" sulla terra, affinché entrambi si ricongiungano al mondo della "Presenza Immaginativa"? Il racconto fatto dal visionario al suo confidente su suo ordine è il racconto della sua Ricerca, cioè l'esperienza interiore dalla quale è emersa l'intuizione di fondo della teosofia di Ibn 'Arabî¹⁹. Questa Ricerca è rappresentata dalle circumambulazioni attorno al Tempio del "cuore", ossia attorno al mistero dell'Essenza divina. Ma il visionario non è più l'*io* solitario, lasciato alla sua sola dimensione terrena di fronte alla divinità inaccessibile: incontrando l'essere in cui la divinità è il suo compagno, egli ormai conosce se stesso, e in se stesso conosce il segreto di quella divinità (il *sîr al-rubûbiyyâ*); non è più quell'*io* solitario, poiché adesso è la loro "coppia", il loro essere-insieme che compie il rituale circolare: per *sette* volte, i *sette* Attributi divini di perfezione di cui il mistico è progressivamente investito²⁰.

Il rituale diventa allora il parossismo di quella "Preghiera di Dio" che è la teofania stessa, cioè rivelazione dell'Essere Divino ad un essere sotto la Forma in cui si rivela a se stesso in quell'essere, e nella quale *co ipso* rivela quell'essere a se stesso. Lo scioglimento è qui: "Entra con me nel Tempio", ordina infine il Giovincello mistico. Il Tempio impenetrabile: qui l'ermeneuta del Mistero non si accontenta più di *tradurlo*. Una volta che uno ha conosciuto *chi* egli è, può *introdurvici*. "Entra subito in sua compagnia, ed ecco che subito egli mise la mano sul mio cuore e disse: Io sono il *settimo* in grado, per la mia capacità di abbracciare i misteri del divenire, dell'ecceità individuale e del *dove*; l'Essere Divino mi ha esistenziatato come un frammento della Luce di Eva allo stato puro"²¹. A sua volta, l'*Alter Ego* divino, l'"Angelo" rivela al suo *io* terreno il mistero della sua intronizzazione preeterna. Nel Tempio che li contiene *entrambi*, si rivela il segreto della teofania adamitica che struttura il Creatore-Creatura come una binità: Io sono Colui che conosce, Colui che è conosciuto, la Forma *che* si mostra e la Forma *a cui* essa si mostra – la rivelazione dell'Essere Divino a se stesso, così com'è determinata in te e da te, dalla tua ecceità eterna, cioè così come Lui si conosce in te e mediante te sotto la forma di quell'"Angelo" che è l'Idea, la teofania personale della tua persona, il suo Compagno eterno.

Questa rivelazione è il significato di quanto si vuol dire quando si dice che ogni teofanía è, in quanto tale, un' "angelofanía"²². Non si incontra l'Essenza divina, non è questa che si vede; essa stessa è il Tempio, il mistero del cuore, dove penetra il mistico allorché, realizzata la plenitudine microcosmica dell'Uomo Perfetto, questi *incontra* la "Forma di Dio", che è quella del "suo Angelo", cioè la teofanía costitutiva del suo essere. Non si vede la Luce; essa è ciò che fa vedere e ciò che si fa vedere nella Forma in cui traspare. Il "Tempio" è il luogo della teofanía, il *cuore* in cui si istituisce il dialogo dell'Amante e dell'Amato, per cui il dialogo è Preghiera di Dio. La teofanía nel cuore del Tempio è l'esaudimento della Preghiera rivolta da Sohravardî alla sua "Natura Perfetta". È l'esito di ciò che, per contrasto con l'idea tradizionale di "lotta con l'Angelo", io ho tematizzato in qualche studio precedente come "lotta per l'Angelo". Omologazione dell'infinito nel finito, della totalità divina nel microcosmo dell'Uomo Perfetto, verità simultanea e paradossale del rifiuto divino: "Tu non mi vedrai", e dell'attestazione profetica: "Ho contemplato Dio sotto la forma più bella".

3. Epilogo

Abbiamo forse toccato il punto estremo fino al quale è possibile spingere la nostra ricerca sull'Immaginazione teofanica. Quanto abbiamo analizzato ci offre un caso esemplare, condotto fino al suo massimo grado, della virtù di quell'Immaginazione creatrice che all'inizio di questa parte del presente libro distinguevamo dalla fantasia definendola una realizzazione dell'essere in un'Immagine, ed una posizione dell'Immagine nell'essere. Può essere che, inseguendo una simile meditazione, ci si lasci prendere fiduciosi, almeno per un momento, dallo slancio dei nostri mistici visionari, per poi ricadere prigionieri del mondo che ci è imposto. Se ancora avremo la forza di *creare* il nostro mondo, non sarà certo lanciando sfide disperate, ma almeno riconoscendo per tempo quella sola grandezza che ancora ci consente la coscienza di un universo spirituale devastato. È quella grandezza espressa da uno dei nostri filosofi contemporanei a conclusione di uno dei suoi libri più belli: "Rendersi immortale non è nel potere dell'anima; è in suo potere

soltanto l'esserne degna [...]. Avere un'anima è fare in modo che, se proprio deve morire, il suo ultimo grido possa almeno essere il sospiro che dall'oltretomba lancia Desdemona: O iniquamente, iniquamente assassinata! (*o falsely, falsely murder'd*)²³.

In queste parole, possiamo cogliere quanto, immaginativamente e spiritualmente, siamo disarmati, a paragone degli Spirituali di cui, nel corso di queste pagine, abbiamo evocato le certezze. Quel che noi avvertiamo come un'osessione del Niente, o come un assenso nei confronti di un non-essere sul quale non abbiamo alcun potere, essi lo avvertivano come una manifestazione della Tristezza divina, la Tristezza dell'Amato mistico. Era ancora una Presenza reale, presenza di un'Immagine la cui compagnia non abbandona mai il sufi. Sa'di, uno dei massimi poeti persiani, e mistico, ha espresso questo sentimento nella pregnanza di pochi versi:

Seppur la lama del tuo cruccio mi infligge un mal mortale,
l'anima mia nel taglio vi troverà conforto.
Se la coppa di veleno tu m'imponi,
lo spirito mio saprà farlo dissetante.
Il giorno in cui verrà Resurrezione,
ed io mi leverò dal mio sepolcro polveroso,
la veste che dell'anima è sudario
ancora del profumo del tuo amore sarà prega.
Poiché pur rifiutandomi il tuo amore,
di Te m'avrai sempre concessa una visione,
a cui so confidare i miei segreti.

Note

INTRODUZIONE

Capitolo I. Tra Andalusia e Iran: lineamenti di una topografia spirituale

¹ Per avere un'idea delle dimensioni monumentali della sua opera, si vedano i due volumi dell'amico Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964.

² Ci limitiamo a rinviare al nostro *Avicenne et le Récit visionnaire*, “Bibliothèque Iranienne” 4-5, Paris 1954. Si vedano anche i capitoli su Avicenna e Averroè della nostra *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1954 [trad. it. *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1973 e successive ristampe], parte I.

³ In italiano nel testo (N.d.T.).

⁴ Ibn 'Arabî, *Kitâb al-futûhât al-makkîyya*, (d'ora in poi *Futûhât*), ed. Cairo, 1329 egira, vol. I, pp. 195 sgg.

⁵ Per maggiori dettagli, si veda il nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1971-1973, vol. III, pp. 233 sgg., 275 sgg., sull'ermeneutica spirituale secondo 'Alî Torkah Isfahânî e 'Alâ' od-dawlah Semnânî.

⁶ L'etimologia del termine *sûfî*, impiegato per designare gli Spirituali dell'Islam, è stato oggetto di ricerche e di dibattiti. In generale, ci si rifa alla stessa spiegazione data da molti maestri di sufismo, che lo riconducevano al termine arabo *sûf*, “lana”. Indossare una veste di lana sarebbe stato il segno distintivo del sufi; da qui il termine *tasawwuf*, “professare il sufismo”. La spiegazione non soddisfa del tutto: sappiamo che, per le parole straniere introdotte nel lessico arabo, i grammatici erano soliti ricondurle ad una radice semitica affine. In Occidente, alcuni orientalisti hanno visto nel termine *sûfî* semplicemente una trascrizione del greco *sophos*, “saggio” (*sûfîya*, il “sufismo”), è, in arabo, il modo di rendere anche *Hagia Sophia*). Sarebbe troppo bello. Comunque, l'erudito al-Bîrûnî, nel X secolo, sapeva che la parola non

era di origine araba; nel suo libro sull'India, anch'egli vi vedeva una trascrizione del greco *sophos*. Ciò risulta ancor più evidente se si considera che l'idea del saggio corrisponde, se non esattamente alla nostra, almeno alla rappresentazione del saggio-profilo che si evince dall'agiografia di Empedocle d'Agrigento, di cui già abbiamo ricordato l'importanza. Cfr. 'Izzoddîn Kâshânî, *Misbâb al-hidâya* ("La lampada della guida"), a cura di J. Homâyî, Teheran 1947, pp. 65-66.

⁶ Dobbiamo la conoscenza di questo documento (così importante per la storia del sufismo persiano) al compianto Marijan Molé, che lo aveva scoperto nella biblioteca privata del dottor Minossian, a Isfahan (ms. 1181). In questa lettera, redatta in arabo (8 pagine di 17 righe ciascuna), Sa'doddîn menziona il "Libro delle teofanie" (*Kitâb al-tajallîyât*); purtroppo, secondo una notazione aggiuntiva, sembra che Ibn 'Arabî non abbia mai inviato una risposta.

⁷ Si veda *En Islam iranien* cit., vol. III, pp. 9-148, l'intero capitolo dedicato a Rûzbehân Baqlî Shîrâzî e al sufismo dei Fedeli d'amore.

⁸ Cfr. Jâmî, *Nafahât al-uns* ("Il profumo dell'affetto amicale"), ed. Lucknow, 1915, p. 540, dove l'autore annota che la Luce (*nûr*) di al-Hallâj si manifestò, si "epifanizzò" (*tajallî kard*) all'anima (*rûh*) di 'Attâr, e divenne la sua educatrice (*morâbî*).

⁹ Cfr. il nostro *Avicenne et le Récit visionnaire* cit., p. 104.

¹⁰ Secondo S. Munk, citato in E. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, Paris 1925⁸, p. 181.

¹¹ Si veda il suggestivo studio d'insieme di G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris 1957, in particolare le pp. 142-145. Sull'atto intellettuale totale come unione con l'Angelo, come prolungamento della visione di Isaia fin nel *Cantico dei Canticî*, si veda *En Islam iranien* cit., vol. IV, pp. 422-424.

Capitolo II. La curva biografica di Ibn 'Arabî e i suoi simboli

¹ Si veda, in generale, il materiale raccolto da Miguel Asín Palacios nella sua poderosa opera *En Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid 1931. Il più sentimento che ispira al grande arabista spagnolo questo titolo curioso si avverte in tutta l'opera, di per sé assai preziosa; tuttavia è inesatto ricorrere, nel caso di un sufî come Ibn 'Arabî, ad un linguaggio e a definizioni adatti semmai nei confronti di un monaco cristiano; diversa infatti è la natura delle vocazioni, e si rischia in questo modo di alterarne la rispettiva originalità.

² *Kitâb al-futûhât al-makkîya* (d'ora in poi *Futûhât*), ed. Cairo 1329 egira, vol. II, p. 348.

³ Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado* cit., pp. 39-40; *Futûhât* cit., vol. I, pp. 153-154.

⁴ L'idea di una simile gerarchia mistica si ritrova, con alcune varianti,

nell'insieme dell'esoterismo islamico. In Ibn 'Arabî, i gradi di dignità, o di perfezione esoterica che la compongono sono i seguenti: 1) il *Qutb* (Polo), intorno al quale ruota come intorno al suo centro la sfera della vita spirituale del mondo; 2) due *Imâm* (Guide), che sono i vicari del Polo e gli succedono quando questi muore; 3) quattro *Awâdâ* (Pilastrî), che svolgono la propria funzione ai quattro punti cardinali; 4) sette *Abdâl* (Sostituti), presenti in ciascuno dei sette climi; 5) dodici *Naqîb* (Capi), per ciascuno dei dodici segni zodiacali; 6) otto *Najîb* (Nobili), per le otto sfere celesti. Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado* cit., p. 41, n. 2. Inoltre, per ciascun grado, o "sosta" lungo la via spirituale, esiste per ogni epoca un mistico, il quale è il Polo intorno a cui ruota la pratica degli atti mistici peculiari di ogni "sosta": ivi, p. 56. Si veda H. Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1973, vol. IV, index, s.v. *bierarchie*.

⁵ M. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, in Id., *Obras escogidas*, Madrid 1946, vol. I, pp. 144-145; Id., *El místico Abû'l 'Abbâs ibn al-'Arîf de Almeria*, ivi, pp. 222-223; si è già accennato ai legami stabiliti da Asín Palacios tra la scuola di Almeria, il neoplatonismo e la gnosi di Priscilliano; cfr. *Ibn Masarra y su escuela* cit., pp. 38 sgg. Ci è giunta notizia di un trattato di Ibn Masarra e di uno di Ibn Qasî ritrovati recentemente in Africa del Nord.

⁶ Il figlio del califfo Hârûn al-Rashîd, Ahmad al-Sabatî, grande spirituale morto nel II secolo dell'egira, gli apparve in forma corporea e parlò con lui. "Lo incontrai, mentre compivo le circumambulazioni rituali attorno alla Ka'ba, un venerdì, dopo la preghiera collettiva di quel giorno. Era l'anno 599 [1202]. Io lo interrogai, ed egli mi rispose. Ma era il suo spirito che aveva preso un corpo sensibile perché potesse apparirmi, mentre ruotavo intorno al tempio, proprio come l'Angelo Gabriele si manifestò sotto il sembiante d'un giovane arabo". Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado* cit., p. 83.

⁷ Si veda a questo proposito l'importante studio di L. Massignon, *Elie et son rôle transhistorique*, Khadiriya, en Islam, in *Étude carmélitaines: Elie le prophète*, Paris 1956, vol. II, pp. 269-290. Si dovrebbe comparare a tutto ciò il ruolo del profeta Elia nella Kabbala, come garante di una *tradizione* che non ha "per oggetto soltanto degli insegnamenti trasmessi nel basso mondo e nella storia, ma anche delle dottrine ricevute dall'alto, dalla Dimora celeste degli Studi". Si veda Gershom G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. fr., Paris 1966, pp. 44-46 [trad. it., *Le origini della Kabbala*, EDB, Bologna 1990].

⁸ Cfr. 'Abbâs Qommî, *Safînat bîhâr al-anwâr* ("La nave dei mari delle luci"), lit. Teheran 1352 egira, vol. I, p. 389.

⁹ Si veda il nostro saggio su *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry-Paris 1971 [trad. it. *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988] e *En Islam iranien* cit., t. IV, pp. 275 sgg.

¹⁰ Cfr. lo studio di Louis Massignon cit. *supra*, n. 7.

¹¹ Cfr. 'Abbâs Qommî, *Safînat* cit., vol. I, pp. 27-29; vol. II, p. 733.

¹² Ivi, vol. I, p. 389, e 'Allâma Majlîsî, *Bîhâr al-anwâr* ("I mari delle luci"), lit. Teheran 1302 egira, vol. IX, p. 10.

¹³ Ja'far ibn Mansûr al-Yaman, *Kitâb al-kashf* (“Libro del disvelamento”), ed. R. Strothmann, Oxford 1952, p. 8.

¹⁴ *Futûhât* cit., vol. I, p. 186.

¹⁵ Ivi, vol. I, p. 187.

¹⁶ Infatti, la bibliografia delle opere di Ibn 'Arabî, recensita in dettaglio da Osman Yahya (cfr. *supra*, cap. I, n. 1), consta di 846 titoli.

¹⁷ Asín Palacios, *El Islam cristianizado* cit., p. 102.

¹⁸ Sha'râni, *Kitâb al-yawâqît* (“Libro dei rubini”), ed. Cairo 1305 egira, Parte prima, p. 31 (commento ai capitoli 89 e 348 delle *Futûhât*).

¹⁹ Le sei grandi divisioni stabilite in apertura dell'opera seguono questi temi: I, le dottrine (*ma'ârif*); II, le pratiche spirituali (*mu'âmalât*); III, gli stati mistici (*ahwâl*); IV, i gradi della perfezione mistica (*manâzil*); V, le associazioni della divinità e dell'anima (*munâzalât*); VI, le soste esoteriche (*maqâmât*).

²⁰ È noto che, nelle traduzioni in lingue occidentali, l'ampiezza di un testo arabo raddoppia facilmente.

Capitolo III. Situazione dell'esoterismo

¹ Si veda il nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1973, vol. IV, index, s.v. *allégorie, symbole*.

² In effetti, è stato pressoché del tutto ignorato il fatto che alla polemica di Ghazâlî seguì in risposta, nel XII secolo, la monumentale opera del V *dâ'i* ismailita del periodo yemenita post-fatimide, 'Ali ibn Muhammad ibn al-Walid (m. 612/1215). L'opera, che consta di 1250 pagine, rappresenta una vera Somma. Essa porta il titolo di *Dâmîgh al-bâtil wa-haft al-munâdil* (“La distruzione dell'errore e la sconfitta di chi lo difende”), ed è stato oggetto di un nostro corso all'École des Hautes-Études. Mustafa Ghaleb sta preparando l'edizione del testo arabo, che verrà pubblicata a Beirut. Si constaterà, come nel caso della gnosi antica, a quali mistificazioni si è stati esposti riguardo alla gnosi ismailita, tanto che, privati dei testi originali, ci si è dovuti basare sulla mediazione dei polemisti.

³ L'immagine è tratta da un manoscritto persiano (Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. persiano 1389, f. 19) del XVI secolo; il manoscritto contiene il poema persiano *Fotûh al-Haramayn* (“Le conquiste spirituali dei luoghi santi”) di Mohyî Lârî (m. 1527), in cui si descrivono le città sante di Medina e Mecca con le pratiche rituali da osservare nel corso del pellegrinaggio. Non è senza motivo che il procedimento iconografico sia stato paragonato alle rappresentazioni persiane del *paradiso* (parola che, lo ricordiamo, attraverso la mediazione del greco *paradeisos*, giunge a noi dalla Persia, ove figura nell'Avesta sotto la forma *pairi-daeza*, persiano *ferdâws*), *hortus conclusus*, al centro del quale (“centro del mondo”) si erge un padiglione di cui la Ka'ba, qui, non è che l'omologo (cfr. L.I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951, pp. 54 sgg.). Il procedimento iconografico rilevabile in questa immagine richiede una breve notazione, a proposito del contrasto

di cui essa è illustrazione simbolica. Lo scenario non prevede, come nella prospettiva classica, un primo piano dietro il quale ricorrono, rimpiccioliti, i piani secondari (come il passato e l'avvenire in relazione al presente, al *nunc* storico, nella nostra rappresentazione evolutiva lineare). Tutti gli elementi qui sono rappresentati con le loro proprie dimensioni (al presente), tutti perpendicolari all'asse della visione di chi li contempla. Quest'ultimo non deve immobilizzarsi in un punto di vista unico, dotato del privilegio dell'"attuale", dal quale sposta gli occhi; egli deve *elevarsi* verso ciascun elemento rappresentato. La contemplazione diventa così un itinerario mentale, una realizzazione interiore; l'immagine riveste la funzione di un *mandala*. Poiché ogni elemento si presenta non tanto *con quanto essente* la sua propria dimensione, visitarli consiste nel penetrare in un mondo multidimensionale, nell'effettuare le trasgressioni del *ta'wil* attraverso i simboli. L'insieme forma di volta in volta un'unità di tempo qualitativo, dove passato e futuro sono simultaneamente *al presente*. Tale iconografia non corrisponde alla "prospettiva" della coscienza storica; essa risponde piuttosto alla "prospettiva" in cui si orienta il discepolo di Khezr, quella che gli consente, grazie al rito simbolico delle circumambulazioni, di raggiungere il "centro del mondo". Purtroppo è impossibile insistere qui sul problema delle connessioni generali fra il *ta'wil* e i trattati *de perspectiva*.

⁴ Cfr. il nostro articolo *L'Ismaélisme et le symbole de la Croix*, «La Table Ronde», décembre 1957, pp. 122-134. Per maggiori dettagli, rinviamo alla nostra *Trilogie ismaélienne*, "Bibliothèque Iranienne" 9, Teheran-Paris 1961, pp. 97-102 della parte francese.

⁵ Queste sono apparse in una forma leggermente diversa come due studi separati in «Eranos-Jahrbuch», XXIV-XXV, 1956-1957.

Parte prima
SIMPATIA E TEOPATIA

Capitolo I. Passione e compassione divine

¹ ὅν δύναται φυτὸν ὑμεῖν. Cfr. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. VI, Bruxelles 1928, p. 148; Προύλου περὶ τῆς καθ' "Ελληνας λερατικῆς τέχνης (trad. ripresa da "Recherches de science religieuse", 1933, pp. 102-106). L'originale greco di questo testo di Proclo fu ritrovato e pubblicato nel catalogo da J. Bidez; nel Rinascimento, era stato tradotto in latino da Marsilio Ficino (vol. I, pp. 868 sgg. dell'ed. Paris 1641). "In nessun altro luogo l'ultimo dei Platonici antichi parla di un ritorno dell'anima a Dio, delle catene mistiche e della teurgia, citando molti esempi ripresi dall'osservazione della vita degli animali, delle piante e dei minerali" (p. 142). La *scienza ieratica*, posta sotto il duplice patronato di Platone e degli *Oracula Chaldaica*, trae origine dalle anime "ieratiche" o "angeliche", divini messaggeri (ἄγγελοι) in-

viati in terra per comunicarci un'idea degli spettacoli soprannaturali da esse contemplati nelle loro preesistenze (da comparare all'idea dell'essenza angelica dell'Imâm nella gnosì sciita). Quanto al metodo e al principio di questa scienza, corrispondenti a quelli della dialettica d'amore, "la simpatia attira così come il simile agisce sul simile [...] la similitudine crea un legame capace di incatenare gli esseri l'uno all'altro [...]. L'arte ieratica si serve della filiazione che unisce gli esseri di quaggiù a quelli dell'alto, per ottenere che gli dei discendano a noi e ci illuminino, o piuttosto che noi ci avviciniamo ad essi, in modo da scoprirli in teopsie e teofanie capaci di unire il nostro pensiero al loro negli inni silenziosi della meditazione". Sul senso della "preghiera ontologica" in Proclo, come fondamento della teurgia, si veda J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclo*, Paris 1972, pp. 178 sgg.

² Catalogue cit., p. 148. Proclo rileva anche altri casi. Così, per esempio, "il loto manifesta la sua affinità con il Sole e la sua simpatia. Prima che appaiano i raggi solari, il suo fiore è chiuso; esso si schiude dolcemente al levar del Sole, e si apre al massimo quando l'astro è allo zenit; quando poi questo scende, il fiore si ripiega e si chiude. Qual è la differenza tra il modo umano di lodare il Sole, muovendo la bocca e le labbra, e quello del loto che dischiude e chiude i petali? Quelle sono le sue labbra, quello è il suo inno naturale" (ivi, p. 149).

³ Qui si deve pensare alle catene o serie mistiche che spiegano e giustificano le prescrizioni dell'arte ieratica e teurgica. Queste serie "sono riconoscibili ciascuna attraverso somiglianze, affinità e simpatie speciali, che producono delle specie di preghiere, essendo la vera preghiera un avvicinamento ed una assimilazione dell'essere inferiore al dio direttore e patrono della sua serie, e si vedono concorrere così, nelle loro elevazioni religiose, gerarchie parallele di angeli, di demoni, di uomini, di animali, di piante e di minerali" (ivi, p. 144). In questo piccolo trattato, Proclo riprende la maggior parte dei suoi esempi dalla "catena eliaca". Si confronti il nostro *Terre célestes et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris 1961, p. 81, n. 15 [trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986, p. 40, n. 15].

⁴ Pensiamo qui al libro di Abraham Heschel, *Die Prophetie*, Krakow 1936, eccellente ed originale studio fenomenologico di cui abbiamo già dato una traduzione parziale in «Revue Hermès», serie III, n. 3, Bruxelles 1939, pp. 78-110. Quello che diciamo qui non va assolutamente preso come una critica; l'autore, in effetti, non persegua in parallelo una fenomenologia della religione mistica; pertanto si è avvicinato solo ad uno dei suoi aspetti che potesse offrighi l'antitesi postulata dalla sua analisi della coscienza profetica in Israele. Se invece ci si avvicina, come facciamo qui, ad altre regioni della mistica, là dove essa è vissuta esattamente entro una religione che contempla il principio di una profetologia, le relazioni fra quest'ultima e la mistica appaiono completamente modificate. L'antitesi non ha alcun valore, le categorie divengono comuni (si pensi soprattutto al *mi'râj*, l'assunzione celeste del Profeta menzionata nella Rivelazione coranica, e in seguito meditata e vissuta per secoli dal sufismo come prototipo dell'esperienza mistica).

⁵ Heschel, *Die Prophetic* cit., p. 142.

⁶ Ivi, soprattutto le pp. 27-36, 113-119, 130 sgg., 139, 142, 144-147, 161, 168-176. Giustamente Heschel fa osservare (p. 141) che, al contrario della situazione profetica *dialogica*, la relazione fra Allâh e l'uomo nella teologia dell'Islam ortodosso si esprime in un *monologo* da parte di Dio, potenza unilaterale e talmente incomparabile che i Mutaziliti rifiutano qualsiasi attribuito, da loro avvertito come antropoformismo. È superfluo ricordare che la teosofia mistica di cui ci occupiamo qui si colloca a grande distanza dall'ortodossia islamica, alla quale la teoria dei Nomi e degli Attributi divini professata da un Ibn 'Arabî non può che destare sospetti. Sarebbe inutile, lo segnaliamo ancora, aggiungere che Allâh è troppo in alto per poter mai diventare "padre degli uomini"; in questa idea c'è un "paternalismo" estraneo a qualsiasi *mistica nuziale*; l'immagine divina che qui investe la coscienza e "trascende il trascendente" non è affatto quella del *Padre*, bensì quella dell'*Amato* o dell'*Amata* (come nel Cantico dei Cantici).

⁷ I due insegnamenti, di Ibn 'Arabî e di Jalâloddîn Rûmî, corrispondono a due tipi psicologicamente diversi, ma sarebbe falso – lo abbiamo già ricordato – opporli sulla base del loro contenuto o della loro intima esperienza. Anche i più grandi commentatori del *Mathnawî* (fra questi, Wâli Mohammad Akbarâbâdî e Bahr al-'Olûm, in India, nel XVIII secolo, Mollâ Hâdî Sabzavârî, in Iran, nel XIX secolo, tutti autori di voluminosi commentari in persiano) si riferiscono frequentemente all'opera di Ibn 'Arabî, che costituisce almeno allo stesso grado l'alimento della loro vita spirituale. Per quanto riguarda l'accezione precisa che conviene dare all'espressione "Fedeli d'amore" in relazione al sufismo, si potranno seguire le indicazioni fornite nell'Introduzione a questo libro. Dobbiamo a Hellmut Ritter un primo saggio sulla sequenza dei rappresentanti di questa mistica d'amore nell'Islam: cfr. *Philologika VII*, «Der Islam», XXI, 1933, pp. 84-109; per mettere a frutto le fonti identificate, sarà necessaria un'opera voluminosa che elabori tutto questo materiale inedito. Si dovranno tenere a mente i nomi di Sohravardî (m. 587/1191), Rûzbehân Baqlî di Shiraz (m. 606/1209; cfr. l'analisi del suo *Giardino dei Fedeli d'amore* nel nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1973, vol. I, pp. 65-148), Ahmad Ghazâlî, Fakhroddîn 'Erâqî, Sadroddîn Qonyawî, Jâmî, ecc. Abbiamo visto che Ibn 'Arabî non è soltanto *al-Shaykh al-Akbar* (*Doctor Maximus*); egli è insignito anche del titolo di *Ibn Aflatûn*, "figlio di Platone", o Platonicò.

⁸ Ci riferiamo innanzi tutto all'opera di M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919, che suscitò ai suoi tempi turbamenti e polemiche fra gli studiosi di romanistica; cfr. l'appendice alla seconda edizione (*Historia y crítica de una polemica*), Madrid-Granada 1943 [trad. it. *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1997]. Trent'anni dopo, l'opera di Enrico Cerrulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949, tornava ad appoggiare in maniera decisiva le tesi e i presentimenti di Asín Palacios. Ricordiamo anche il libro di Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'amore"*, Roma

1928, dove la tesi simbolista si confronta con le concezioni tradizionali della filologia positiva; avremo ancora occasione di metterne in risalto gli argomenti, senza peraltro restare imprigionati dal dilemma che ne potrebbe risultare.

⁹ Cfr. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr., Paris 1928.

¹⁰ Si deve rilevare, a proposito di quanto viene qui chiamato in causa, la grande importanza dell'opera di un eminente filosofo contemporaneo, Etienne Souriau. Ci riferiamo soprattutto a tre delle sue opere: *Les différents modes d'existence*, Paris 1943; *Avoir une âme, essai sur les existences virtuelles*, Paris 1938; *L'Ombre de Dieu*, Paris 1955 – per sottolineare quanto le nostre attuali ricerche siano “in simpatia” con le sue, e viceversa. Indichiamo brevemente una serie di motivi, ciascuno dei quali interseca e conferma i nostri argomenti, scegliendo come preludio il motivo che ci ricorda che, se pure l'uomo non ha il potere di provare Dio, egli può almeno misurarsi nello sforzo di “rendersi capace di Dio” (cfr. *Ombre*, pp. 119-125). La sola *prova accessibile* all'uomo rimane quella di portare a compimento la sua presenza. Questo non significa rendersi ricettivi allo sguardo di un Dio quale lo professano i teologi dogmatici, i quali iniziano col postularne l'esistenza per poi provarla razionalmente e attribuirgli degli attributi. La sola realtà divina da postulare è quella che lascia all'uomo la responsabilità di renderla, a seconda del proprio modo d'essere, attuale o inattuale. È chiaro che quanto verrà analizzato qui (*infra*, § 3, intorno all'idea di un “Dio patetico”) come “segreto della sovranità divina” (*srr al-robûbîya*), segreto che *tu sei* (secondo Sahl Tostari), mette decisamente il Fedele d'amore di fronte a questa responsabilità. È chiaro che la responsabilità a cui Ibn 'Arabî sarebbe stato richiamato nel corso di una Notte dello spirito, alla Mecca (*infra*, cap. II, § 1) postula “l'attitudine oblativa orientata” (*Ombre*, p. 125), al contempo salvaguardia nei confronti dell'attitudine narcisistica e della “dissoluzione panica della propria persona in un insieme impersonale”. Per quanto riguarda il passaggio dalla nozione di *esistenza virtuale* (*Modes*, pp. 83 sgg.) a quella di *sovraesistenza* come un *atto* (come il “fatto di trascendenza” che investe, esso soltanto, di un'esi-tenza reale l'essere trascendente problematico, per il quale esso testimonia e risponde), io credo che vi sia nell'operazione mentale del *ta'wil* (etimologicamente, l'esegesi che riconduce e innalza l'immagine, il concetto, la persona o l'evento, al piano originario del suo significato segreto, *bâtin*), qualcosa che corrisponde a questo atto (da cui conseguirebbe una progressione parallela fra il *ta'wil* e questa *anafora* descritta da Souriau, investendo il vecchio termine liturgico di un significato completamente nuovo). Colpisce allora il significato, parimenti rinnovato, che riveste l'angelologia (*Ombre*, pp. 133-144, 152-153, 260, 280-282, 318), e che ci conferma quanto avevamo presentito nel corso di ricerche angelologiche precedenti. Una smentita, quanto meno, all'opinione secondo cui la filosofia moderna sarebbe cominciata nel momento in cui si è smesso di parlare dell'Angelo (che porterebbe ad escludere dalla filosofia moderna un Leibniz, un Christian Wolf, un Fechner). È soltanto in seguito che l'idea *attuale* dell'Angelo si annuncia attraverso espressioni come quelle che alludono all’“Angelo di un'opera”, cioè al-

la “forma spirituale” di quell’opera, il suo “contenuto nell’aldilà”, il suo “transnaturale”, che pur non potendo presentarsi nei dati sensibili dell’opera, ne annuncia allusivamente le virtualità che superano quegli stessi dati, virtualità a cui dobbiamo di volta in volta rispondere, cioè dobbiamo assumere o rifiutare, in breve tutti i “poteri spirituali” di un’opera (“l’invisibile di un tavolo, l’inaudibile di una sinfonia”) che non sono semplicemente il messaggio dell’artista, ma sono stati trasferiti dall’artista in quell’opera, e che egli stesso riceveva dall’“Angelo”. Rispondere all’“Angelo dell’opera” significa “rendersi capaci di tutto il contenuto dell’aura d’amore” (*Ombre*, p. 167). La dialettica d’amore di Ibn ‘Arabî (che analizzeremo nel cap. II, § 2), ci conduce ugualmente alla visione dell’Amato invisibile (ancora virtuale) nell’Amato visibile che solo può manifestarlo, invisibile ma la cui attualità dipende da un’Immaginazione attiva che faccia “co-spirare” l’amore fisico e l’amore spirituale in un solo amore mistico. La “funzione angelica di un essere” (*Ombre*, pp. 161, 171) è quella che predetermina la nozione di forma o figura teofanica (*mazhar*) in tutta la scuola di Ibn ‘Arabî, così come nell’imamologia speculativa dell’ismailismo. Che la mediazione dell’Angelo tenda allora a preservarci da una duplice idolatria metafisica sempre incombente (mentre è proprio in questa mediazione che i dogmatici monoteisti tendono a vedere il pericolo), è certo la più potente ragione che ci rende l’Angelo imperiosamente necessario (*Ombre*, pp. 170-172). Ecco il duplice pericolo: o il vicolo cieco, il fallimento che si immobilizza in un oggetto senza aldilà (e può essere un Dio, o un dogma), o un disconoscimento di quell’aldilà che separa quest’ultimo dall’oggetto d’amore con una distanza spirituale che condanna allora all’ascetismo, ai suoi rifiuti e ai suoi furori. Idea della Fravarti-Daêna nello zoroastrismo, dialettica d’amore in Ibn ‘Arabî, sofiologia del Femminile-creatore e nascita del Figlio spirituale, simultaneità del *Theos agnoston* (il Dio inconoscibile) e del Nome proprio determinato che è come il suo Angelo, sono altrettante espressioni omologhe volte non a colmare, ma a compensare quella distanza infinitamente nostalgica, il cui contenuto esperienziale si accorda con ciò che Souriau ha analizzato con tanto acume distinguendo una *investitura incondizionale* (la piaga di qualsiasi idolatria metafisica) ed una *investitura funzionale* (*Ombre*, *ibid.*): funzione angelica, mediazione dell’Angelo che rende precisamente liberi e atti alle lontanane degli aldilà non ancora scoperti, non ancora presentiti, imprevedibili, e mai immobilizzati nel definito, nel definitivo, nell’avvenuto. Vi è lo stesso contrasto presente fra l’idea di Incarnazione (fatto unico avvenuto nella Storia) e l’idea delle teofanie (eventi dell’anima inestinguibili). Infine, quando Souriau ritiene che la sola idea di Creazione che affranchi da tutte le aporie filosofiche sia quella dell’atto creatore colto come una “emancipazione universale degli esseri, un’abilitazione per ciascuno di essi all’esercizio del proprio diritto ad esistere secondo la propria misura” (*Ombre*, p. 284), come non avvertire la consonanza con l’idea di Nostalgia divina, il Sospiro di Compassione (*Nafas Rahmâni*) che emancipa dalla loro tristezza i Nomi divini che aspirano, nella loro pura virtualità, all’essere concreto che li manifesta (*infra*, § 2)? La ricerca del fondamento esistenziale dell’esperienza del Divino come esperien-

za di un Dio sconosciuto che aspira ad essere conosciuto da se stesso con e mediante esseri che lo conoscano, non si ritrova forse tipificato nella voce (grido o sospiro) di un personaggio di Gabriel Marcel: *essere conosciuti così come si è* (*Modes*, p. 169)? È lo stesso sospiro della divinità nella sua solitudine di inconoscenza, quello emesso dagli esseri a cui la divinità si rivela, e con cui essa esiste (cfr. *infra*, § 3, il senso mistico della filosofia di Abramo). Torniamo dunque al punto iniziale: non è in mio potere suscitare una risposta da Lui, ma posso rispondereGli, provare nel mio essere un cambiamento “di cui Egli sia la ragione (nel senso in cui ragione è proporzione), ed è quella, senza dubbio, la sola maniera con cui possiamo testimoniare per Lui: essere in rapporto di *azione-passione* con Lui” (*ibid.*). Proveremo in seguito ad analizzare tale rapporto in quanto *simpaticismo* umano-divino. – Ecco una di quelle note che, nello stesso tempo, sono troppo lunghe e troppo corte per quello che vi sarebbe da dire. Nel nostro sforzo di ricondurre i temi della spiritualità orientale ad una attualità che possa essere nostra, l'incontro col pensiero di Etienne Souriau ispira incoraggiamento e gratitudine.

¹¹ *Man lá tajásara nahwabu'l-khawâtir*, “colui a cui non può giungere l'arditezza del pensiero”, così lo designa allusivamente la teosofia ismailita.

¹² Cfr. R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943, IX, 1, p. 80 del testo arabo. Infatti il nome di Al-Lâh si rapporta non al Super-essere, il Principio inconoscibile, bensì al *Deus revelatus*, cioè il Primo Arcangelo (*al-Malâk al-muqaddas*, Prima Intelligenza, *al-Mubda' al-awwal*, il Prototistos); per *ilâh* = *wilâh*, cfr. Jalâloddin Rûmî, *Mathnawi*, VI, 1169, ed. R.A. Nicholson, London 1924-1940, vol. VIII, p. 156. E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-1893, vol. I, p. 83, riporta questa derivazione come proposta da certi grammatici arabi: *Ilâh* (ebraico *Eloha*) di incerta derivazione, la cui forma originale, secondo alcuni, è *wilâh*, “meaning that mankind yearn towards him who is thus called, seeking protection or aid in their wants and humble themselves in their afflictions, like us every infant yearns towards its mother”. Ma la teosofia ismailita non intende il termine come riferito soltanto all'umanità che, rivolta a Dio, sospira angoscia- ta, bensì anche allo stesso Dio rivelato (l'unico di cui l'uomo possa parlare); dunque, non ci si riferisce soltanto al Dio verso cui si sospira, ma anche a quel Dio che è lui stesso Sospiro, l'Arcangelo primordiale, la cui nostalgia aspira alla conoscenza del suo Originatore, il *Mubdi'*, che può conoscere esclusivamente in quanto conoscenza di sé, poiché egli è esattamente la rivelazione del *Mubdi'* a se stesso (*ism al-ilâbiya ushtuqqa labu min al-walah al-ladhi huwa al-tabayyur f'idrâk mubdi'i ibi*). Un'altra etimologia viene a conferma di questa (cfr. la nota successiva), insieme ad una terza, presente nelle *Munâjât* (“Salmi confidenziali”) di Mu'ayyad Shirâzî.

¹³ Strothmann, *Gnosis-Texte* cit., *ibid.*: *wa (ushtuqqa labu) min al-hânnîya (= al-hânnîya) allatî biya al-ishtiyâq ilâ'l-idrâk wa'l-'ajz yamna'ubu 'an dhâlikâ li-jalâlai mubdi'i ibi* (Il nome della divinità deriva da “al-hânnîya”, che è la nostalgia della conoscenza, dato che la sua debolezza gliela impedisce a causa della sublimità del suo Originatore). Malgrado le reticenze della filologia, affinché appaia l'evidenza *ideografica*, sarebbe necessario ripro-

durre la scrittura araba. Comunque, la teosofia ismailita non avrebbe potuto formulare meglio la nozione del "Dio patetico", né avrebbe potuto orientarci meglio verso il mistero descritto da Ibn 'Arabî come *Nafas Rahmâni*.

¹⁴ *Ibid.*: *ism al-ilâhiya lâ yaqa' illâ 'alâ al-mubda' al-awwal*, "il nome della divinità non spetta che al Prototistos", cioè alla Prima Intelligenza (e, allo stesso modo, gli Attributi non spettano che alle *mubda'ât*, cioè alle Intelligenze cherubiche che emanano dall'Arcangelo-Logos).

¹⁵ *Fusûs al-bikam*, II ed. M. Abû'l-'Alâ 'Affîfi, Cairo 1365/1946, p. 61 e pp. 245-246 (d'ora in poi, *Fusûs I* = testo di Ibn 'Arabî; *Fusûs II* = l'eccellente commento nel quale l'editore ha riunito numerosi testi e acute osservazioni); cfr. anche il *Lessico tecnico (Istilâhât)* di 'Abd al-Razzâq Kâshâni (d'ora in poi *Lessico*) in margine a Id., *Manâzil al-sâ'irîn* ("Le soste dei viandanti"), lit. Teheran, 1315 egira, s.v. *tajallî*, pp. 174-175. Si deve distinguere un triplice grado di teofanie. Il primo è una teofania di cui si può parlare solo per allusioni; è l'epifania dell'Essenza divina a se stessa come monade assoluta nella sua solitudine. Nel mistero della sua *unitudine (ahadiyya)* indifferenziata, non vi è descrizione né qualificazione che possa raggiungerla, poiché è l'essere assoluto puro e semplice, e tutto ciò che è altro dall'essere è non-essere puro e semplice (questo grado è stato definito anche il grado della "Nube", cfr. Kâshâni, *Lessico* cit., s.v. *amâ'*, pp. 157-158). La seconda teofania (*tajallî thâni*) è, più esattamente, l'insieme delle teofanie nelle quali e con le quali l'Essenza divina si rivela a se stessa sotto la forma dei Nomi divini (*asmâ' ilâhiya*), cioè nelle forme degli esseri quanto alla loro esistenza nel segreto del mistero assoluto (*fi bâtin al-ghayb al-mutlaq*). La terza è la teofania nelle forme degli individui concreti (*tajallî shuhûdî*), che dà esistenza concreta e manifesta ai Nomi divini. – Qui ci limitiamo, beninteso, a notare brevemente qualcosa che richiederebbe un'esposizione assai più estesa.

¹⁶ Si confronti in *III Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, ed. H. Odeberg, New York 1873, parte II, cap. XLVIII, pp. 160-164, la processione dei Nomi divini e il loro aspetto di ipostasi angeliche.

¹⁷ Cfr. A.A. 'Affîfi (Abû'l-'Alâ 'Affîfi), *The Mystical Philosophy of Muhyîd-Dîn Ibn al-'Arabî*, Cambridge 1939, pp. 35-40; ivi, p. 41 sui Nomi divini interpretati come *Hadarât* ("Presenze divine"), e p. 43 sull'attributo *al-Sâmi'* ("Colui che ascolta"), riferito al versetto coranico della Notte del Patto (*a-la-stu bi-rabbikum?*, Non sono io il vostro Signore?); in questo dialogo avvenuto nella preeternità, Dio è al contempo Parola e Audizione, Colui che domanda e Colui che risponde, rivolgendo la domanda a se stesso, cioè rivelandosi a se stesso nelle forme intelligibili del Multiplo (che sarà il fondamento del concetto designato a *yân thâbita*, le ecceità eterne, cfr. *infra*).

¹⁸ Su queste individuazioni eterne archetipiche che sono i *correlata* dei Nomi divini, cfr. 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., pp. 47-53. 'Abd al-Razzâq Kâshâni (commento ai *Fusûs*, ed. Cairo 1321 egira, p. 181), glossando i due versi in *Fusûs I*, p. 143, descrive come dobbiamo pensare il processo (commento ai due versi del poema che compaiono in *Fusûs I*, p. 143: "Gli abbiamo concesso di manifestarsi in noi, mentre egli ci concedeva di essere"). Nella preeternità, prima che venissimo esistenziali, noi eravamo nella sua Es-

senza (il suo Sé), cioè le nostre proprie essenze erano individuazioni di stati o di condizioni essenziali alla deità. L'Essere divino era dunque la nostra forma epifanica (*mazbar*, *majlā*), quella delle nostre individualità multiple; ciò vuol dire che in lui noi apparivamo. Siamo stati i suoi esseri preeterni; non eravamo *con lui*, perché eravamo il suo stesso essere. Eravamo i suoi organi, il suo udito, la sua vista, la sua lingua; in breve, eravamo le individuazioni virtuali dei suoi Nomi. Eravamo, in lui, anche dei "tempi", in ragione dell'anteriorità o della posteriorità della nostra condizione teofanica (*mazbarīya*), cioè l'ordine in cui noi siamo chiamati ad esserne i *mazâbir* (le forme epifaniche). Viceversa, nel nostro stato di esistenza concreta esaltato dal Sospiro del suo Compatimento esistenziatore (*Nafas Rahmâni*), siamo noi la sua forma d'apparizione, e lui è la nostra vista, il nostro udito, ecc. Creazione non è separazione, proiezione di un essere extra-divino, e nemmeno emanazione nel senso propriamente neoplatonico, ma teofanìa, differenziazione per crescente incandescenza all'interno dell'essere. Lungi dall'abrogare la situazione dialogica, essa garantisce semmai che il nostro dialogo non sia illusione. Così come nella preeternità le nostre esistenze latenti erano gli organi del suo essere, lo stesso Essere divino ora *agisce* i nostri stati; cfr. ancora *infra*, nn. 67-69.

¹⁹ *Fusûs* I, p. 112, e II, p. 128.

²⁰ *Compassio quam Graeci sympatheiam vocant* (Prisciano).

²¹ Dnde *mawjûd* (l'esistente) e *marbûm* (colui che suscita compassione, oggetto della *Rahma*), termini intercambiabili (va evitato, comunque, qualsiasi spiacevole gioco di parole con l'uso corrente del secondo termine, *marbûm*, che, riferito ai defunti, assume il valore del nostro "compianto").

²² *Fusûs* I, pp. 177 sgg., e II, pp. 243-244. Il Compatimento divino si presenta sotto due aspetti: da un lato, esso è sinonimo del dono dell'essere, prodigato dalla divinità agli esseri secondo quello che essi sono nelle loro individualità terrene, è Compassione emancipatrice che accondiscende al loro diritto all'esistenza ("quel *Nutus* divino, quel *Si* che basta a dar corso a tutti i possibili", E. Souriau); dall'altro lato, è la Compassione che Dio accorda ai suoi adoratori in ragione dei loro atti (la dottrina dei Mutaziliti sulla giustizia divina), o, in generale, la distribuzione delle perfezioni spirituali fra i credenti, chiamata *Rahmat al-wujûb* (da cui la differenziazione dei due Nomi divini *Rahmân* e *Rahîm*); cfr. *Fusûs* I, pp. 151 sgg. (Salomon fu gratificato dell'una e dell'altra) e II, pp. 205-207; *Kâshânî*, *Lessico* cit., s.v. *Rahma*, *Rahmân*, *Rahîm*, pp. 170-171.

²³ Si sfiora qui una concezione centrale della metafisica di Ibn 'Arabî; la concisione della nostra esposizione ci costringe a chiarire qui brevemente alcuni sottintesi che altrimenti rischierebbero di ingenerare malintesi. Così come il soffio esaltato dall'uomo subisce l'azione informatrice delle sillabe e delle parole articolate, il Soffio di Compatimento (*Nafas al-Rahmân*), esalando quelle Parole o Verbi (*kalimât*) che sono gli esseri, subisce anche la forma richiesta dalla loro essenza preeterna. Ciò che li modella (attivo) è anche ciò che è modellato (passivo) in loro. "Dio ha descritto se stesso col Sospiro di Compatimento (*Nafas Rahmâni*). Ora, tutto ciò che è qualificato da una qualità comporta necessariamente tutto ciò di cui consta quella qualità... Per

questo il Sospiro divino ha ricevuto [lett. 'patito'] tutte le forme del mondo. Esso è per loro come la sostanza materiale (*jawhar bayâlânî*): questo altro non è che la stessa Natura" (*Fusûs* I, pp. 143-144). "Colui che vuole conoscere il Sospiro divino conosca dunque il mondo, poiché chiunque conosce se stesso conosce il Signore che in lui si manifesta; detto altrimenti, il mondo è manifestato nel Sospiro di Compatimento col quale Dio (esalandolo) distende la tristezza dei Nomi divini [...]. Dio compatisce se stesso compatendo quelli che esistenza nel suo Sospiro, poiché il primo effetto del Sospiro si compie in se stesso" (*Fusûs* I, p. 145). *Nafs* (ἀνέμος, *anima*) e *nafas* (*animus*, *spiritum*) provengono da una stessa radice, in arabo come in latino. Inoltre, *nafs* e *rûh* (*animus* e *spiritus*) sono entrambe una sostanza sottile, diafana, da cui la trasmissione del *rûh* nel corpo per mezzo di un soffio (da parte del Creatore, nel caso di Adamo; dell'Angelo, nel caso di Gesù). Tuttavia, il Corano non dice nulla a proposito di una sostanza spirituale universale (*jawhar râhâni 'âmm*). Affatto vedrebbe come equivalente di *Nafas Rahmâni* la nozione di πνοή nel *Corpus hermeticum* (*Fusûs* II, pp. 192-193). Ma il *Corpus hermeticum* conosce la Tristezza divina (*l'ishtiyâq*, la *hanniya*)? Dâwûd Qaysarî (ivi, p. 194) precisa così la nozione di Natura come Energia universale: "Il rapporto della Natura universale (*tabî'a kulliya*) con *Nafas Rahmâni* è analogo al rapporto della forma specifica con il corpo universale (*jism kullî*), o, ancora, al rapporto del corpo determinato (*mu'ayyam*) con il corpo in generale". Da osservare che il concetto di Natura si amplifica così ben al di là di quanto comporti per noi la nozione di fisica, poiché ingloba anche tutti gli esseri che non sono compresi nella Natura elementare. "La Natura, in realtà, non è che il Sospiro di Compatimento [...] il rapporto della Natura con il *Nafas Rahmâni* è analogo al rapporto delle Forme specifiche con la cosa in cui esse sono manifestate [...]. *Nafas Rahmâni* è la sostanza in cui si espandono le forme dell'essere materiale e dell'essere spirituale [...]. Il caso di Adamo (in cui fu insufflato quel Soffio) è il simbolo della creazione del cosmo tutto (cfr. *Fusûs* II, p. 328, lo *spiritus divinus*, *Nafas ilâhi*, *Rûh ilâhi*, luminoso, *nûrâni*). I corpi fisici sono manifestati nel cosmo materiale quando il Soffio penetra nella sostanza materiale, ricettacolo delle forme corporee. Allo stesso modo, gli Spiriti di luce, che sono Forme separate, sono manifestate dalla propagazione del Soffio in tutte le sostanze spirituali. Gli accidenti sono manifestati dalla propagazione del Soffio nella natura accidentale, che è il luogo della teofania (*mazhar*). Vi sono così due specie di propagazione: nel mondo dei corpi e nel mondo degli spiriti e degli accidenti. La prima opera su una sostanza iliaca materiale (*jawhar bayâlânî mâddî*), la seconda su una sostanza immateriale (*jawhar ghayr mâddî*)" (*Fusûs* II, pp. 334-335). Dobbiamo aggiungere che la Compassione (*rabma*) si estende a Dio stesso. Al contrario della rappresentazione comune, Dio non è soltanto Compassionevole (*râhim*), ma è anche oggetto della propria Compassione (*marhûm*); essendo il nome identico al nominato, i molteplici Nomi divini sono Se stesso, e Se stesso unico. Se la Compassione divina soddisfa la loro tristezza che aspira alle essenze che li manifestano concretamente, è se stesso che Dio "com-patisce" (cfr. *Fusûs* I, p. 119, e II, p. 142). Per questo viene

meno il concetto di creazione *ex nihilo*, e subentra al suo posto quello di emancipazione. L'esistenza che Dio conferisce ai Possibili eterni è essa stessa *Nafas Rahmāni*; da qui il ricorso al termine Compassione nel senso di esistenza (cfr. ancora *supra*, n. 21); *fa-kullu mawjūdīn marbūmūn*, allora ogni esistente è oggetto di quella Compassione, ma a sua volta ciascuno diventa un *rāhīm*, un soggetto compassionevole. (cfr. *infra*, § 3), e questa è la *sympathesis* umano-divina (*Fusūs* II, p. 20, e *infra*, n. 26). Nel suo lessico, Kāshānī ha consacrato un lungo articolo (*Lessico* cit., p. 182) a questa nozione centrale, che rappresenta l'aspetto femminile e materno della divinità, la sua energia creatrice. Egli rileva, cosa estremamente interessante, la concordanza tra questa nozione e quella di Luce dominatrice (*Nūr qābir, Lux victoria*-*lis*) presso gli *Ishrāqīyūn*, i teosofi della Luce discepoli di Sohravardī (per i quali essa si origina dal Xvarnah zoroastriano). Asín Palacios ha delineato i confini di una ricerca che la nozione richiederebbe (*Ibn Masarra y su escuela: origenes de la filosofia hispano-musulmana*, in Id., *Obras escogidas*, Madrid, 1946, vol. I, pp. 148-149); egli riconduce questa nozione all'influenza dello pseudo-Empedocle nell'Islam, il cui effetto si avverte anche al di fuori dell'opera di Ibn 'Arabī (per esempio, in Ibn Gabirol). Per prevenire qualsiasi confusione "materialista", è necessario veder bene i *cinque* significati discendenti che la nozione di materia implica: 1) materia spirituale comune all'increato e alla creatura (*haqīqat al-haqqā'iq*); 2) materia spirituale (*al-'unsur al-a'zam*) comune a tutti gli esseri creati, spirituali e corporei; 3) materia comune a tutti i corpi, celesti e sublunari; 4) materia fisica (la nostra), comune a tutti i corpi sublunari; 5) materia artificiale comune a tutte le figure accidentali. Da cui si può comprendere senza equivoci la gerarchia dei principi: 1) Materia spirituale; 2) Intelligenza; 3) Anima; 4) Materia celeste; 5) Materia corporea (quella del nostro fisico).

²⁴ Sul duplice aspetto, attivo e passivo, dei Nomi divini, cfr. 'Affīfī, *Mystical Philosophy* cit., pp. 46 e 53. (Sarebbe da compararlo col duplice aspetto dell'Eros cosmogonico nella metafisica di Sohravardī: *qabr e mahabba*, dominazione d'amore e obbedienza d'amore, omologhi a *rubūbīya* e *ubūdīya*, cfr. nota precedente; nonché, con i gradi della gerarchia esoterica dell'ismailismo, in cui ciascuno è simultaneamente il limite (*hadd*), la guida e l'ispiratore del grado inferiore, e il limitato (*mabdūd*) dal grado immediatamente superiore). Così la struttura di ciascun essere si presenta come un *unus ambo*, essendo la sua totalità costituita dal suo essere nella sua dimensione divina creatrice (*tabaqquq*) e dal suo essere nella sua dimensione creaturale (*takhal-luq*), senza che vada perduto né l'uno che è *duplice*, né il *duplice* che è *uno*. Essi esistono, infatti, soltanto in quanto formano il tutto di una codipendenza essenziale (*ta'alluq*). Non è una dialettica, ma il fondamento dell'*unio mystica* come *unio sympathetica*.

²⁵ Nell'anno accademico 1938-1939 abbiamo dedicato un seminario alla drammatica esperienza che rappresentò per il giovane Lutero (ancora sotto l'influenza della mistica di Tauler) la scoperta della *significatio passiva*. Affrontando il versetto *In justitia tua libera me*, egli prova un sentimento di ribellione e di disperazione: che cosa può esservi in comune fra l'attributo del-

la giustizia e la *mia* liberazione? Così fu finché il giovane teologo, in un momento di illuminazione (che lasciò tracce in tutta la sua teologia personale), non intravide che si doveva intendere l'attributo nella sua *significatio passiva*, cioè la *tua* giustizia con cui *noi summo fatti* giusti, la *tua* santità con cui *noi summo fatti* santi, ecc. (cfr. la sintesi in "Annuaire de l'École des Hautes-Études", Section des Sciences Religieuses, 1939, pp. 99-102). Nella teosofia mistica di Ibn 'Arabi, analogamente, gli attributi divini non sono qualificazioni assegnate all'Essenza divina in sé, ma qualificazioni che noi proviamo in noi stessi. Tanto più significativa appare qui l'omologia della *significatio passiva*.

²⁶ *Fusūl I*, p. 178, e *II*, p. 250, n. 8 (oltre al commento di Kāshānī, pp. 225-226): "Non ha alcun senso chiedere a Dio che ti conceda qualcosa. Quello è il Dio creato dalla tua credenza, egli è te e tu sei lui. È invece necessario che tu ti realizzi (*tatabaqqaqu*) quanto più puoi, con gli attributi della perfezione divina, fra i quali è la Compassione. Non è che un bel mattino tu diventi Dio; è che tu sei in realtà Dio, cioè una delle forme di Dio, una delle sue teofanie. Quando la Compassione (*sympatheia*) si leva in te e mediante te, mostra la agli altri. Tu sei nello stesso tempo Compassionevole (*râhib*) e oggetto di Compassione (*marbûm, significatio passiva*); così si realizza la tua unità essenziale con Dio" (cfr. *II*, p. 251). "La Compassione è in realtà un rapporto che si origina dal Compassionevole. Essa postula il suo oggetto da quando comincia a compatisce (*râhiba*). Ma colui che l'esistenza nel suo oggetto (*marbûm*) non la esistenza affinché abbia, con essa, compassione dell'oggetto; la esistenza perché attraverso di essa sia Compassionevole colui in cui e con cui essa è suscitata all'essere [...]. Il Compassionevole non è tale se non perché mediante lui la Compassione è chiamata all'essere. Chi non ha gusto mistico e non possiede esperienza spirituale non osa dire di essere identico alla Compassione o all'attributo divino. Egli dice: né identico né diverso" (*I*, p. 179). "Quando Dio compatisce uno dei suoi servitori, vuol dire che egli fa esistere in lui, cioè attraverso di lui (*significatio passiva!*) la Compassione, in modo che egli diventi capace di compatisce (*simpatisce*) insieme alle altre creature. Così l'oggetto passivo della compassione (*marbûm*) ne diventa il soggetto attivo (*râhib*). Non è che Dio lo prenda come oggetto di compassione; è che egli lo investe del suo attributo divino con il quale potrà compatisce gli altri. Questo è chiaramente il caso dei Perfetti tra gli gnostici" (*II*, p. 252). Si compari il bel commento di Dâwûd Qaysarî (ivi, *II*, p. 253): "Il vassallo è così qualificato con l'attributo stesso del suo Signore. Egli diviene l'*agente* della Compassione (*râhib*), mentre prima ne era stato il *paziente* (*marbûm*)". Reversibilità, simultaneità: già si schiude qui quella che sarà l'idea del Femminile-creatore (*infra*, cap. *II*, § 3). Sarà lo stesso per tutti gli attributi divini di attività e di operatività (*sifât al-afâl*). Notiamo ancora che, abbracciando la totalità dei Nomi, la Compassione differisce in rapporto a ciascuno dei molteplici Nomi divini, attributi di cui sono qualificati gli esistenti, le *Ideae* (*ma'âni*) che in essi si epifanizzano. Il senso acquisito dunque dalla Manifestazione (*zuhûr*) della Compassione nelle forme dei Nomi divini è l'epifania stessa di quei Nomi nelle forme degli esseri, in proporzione all'attitudine e alla ricettività di questi, essendo *ciascun* Nome divino una forma epifanica dell'essere *totale*, cioè della Com-

passione divina universale (cfr. II, pp. 253-254, n. 11). Così come ciascun nome si riferisce ad un'essenza distinta, allo stesso modo ciascun Nome divino è un'essenza distinta in sé dalle essenze degli altri Nomi e si riferisce ad uno statuto differente, benché tutti abbiano un unico riferimento: l'Essenza divina nominata da loro. È quanto intendeva dire Abû'l-Qâsim ibn Qasyî al-Andalusî quando affermava che *ciascun* Nome divino, preso in sé, è nominato con la totalità dei Nomi (II, p. 254, n. 13); in questo senso noi ricorriamo qui e altrove al termine di *kateneoteismo*.

²⁷ Cfr. *Fusûs* I, p. 178, e II, p. 249. L'autentica preghiera enuncia le virtualità d'essere del soggetto che prega, cioè quello che la stessa natura del suo essere esige; in altri termini, il suo senso consiste nel fatto che attraverso di lui si realizza, che in lui si investe il Nome divino di cui egli deve essere la forma (*mazhar*). Prendere coscienza di tale virtualità significa fare che questa divenga essa stessa preghiera (cfr. *Fusûs* II, pp. 21-22, *ad* I, p. 60). Il caso limite è quello in cui il mistico ottiene la conoscenza della sua propria "individualità eterna" ("ayn *thâbita*), con la successione infinita dei suoi stati; egli si conoscerà così come Dio lo conosce (cfr. 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., p. 53), o, piuttosto, la sua conoscenza di sé si identificherà con la conoscenza che Dio ha di lui. Quanto a questa virtualità eterna di ogni essere, come per l'idea che la sua preghiera che la enuncia sia già stata esaudita (essendo la sua preghiera il suo stesso essere, il suo essere è quella preghiera, quella del suo Nome divino), sarebbe completamente incongruo porre la domanda in termini di determinismo. 'Affîfi ha giustamente suggerito che sarebbe preferibile riferirsi ad una idea di armonia prestabilita, che è poi quella di Leibniz (*Fusûs* II, p. 22). Si comprende allora come la preghiera autentica non agisca né come una sollecitazione che va a buon fine, né come l'effetto risultante da una concatenazione causale, bensì come una *sympatheia* (si veda la preghiera dell'eliotropo, che non "chiede" nulla, essa è simpatia, essendo quel che è). Su armonia prestabilita e simpatia, cfr. C.G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhängen*, 1952, pp. 83 sgg. Si veda inoltre *infra*, Parte seconda, cap. III, §§ 1-3.

²⁸ *Fusûs* II, p. 64, n. 4, *ad* I, p. 83.

²⁹ Cfr. *supra*, n. 27, *in fine*.

³⁰ *Al-ilâh al-makhlûq bi'l-i'tiqâdât*. Quello della credenza che crea l'Essere divino (*khalq al-Haqq fî'l-i'tiqâd*) è un tema ricorrente nei *Fusûs* (si veda ad esempio II, pp. 65-67, basato sui versi: "Conoscendolo, noi gli diamo l'essere", o, ancora "Al-Lâh è un segno per colui che comprende l'allusione"). Cfr. anche *infra*, Parte seconda, cap. I, § 3.

³¹ *Fusûs* I, p. 178, e II, pp. 249-250; Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 225.

³² *Fusûs*, II, p. 128, n. 12, riferimento al *hadîth*: "Il giorno della Resurrezione, Dio si epifanizzerà alle creature sotto una forma che quelle avevano negato; allora dirà loro: Io sono il vostro Signore. Ma quelle diranno: A Dio chiediamo rifugio da te. Allora egli si mostrerà sotto la forma corrispondente alla loro credenza, ed esse lo adoreranno". Quella della Resurrezione è una raffigurazione simbolica (*tamthîl*); ma se è così, perché allora non si epifa-

nizza anche in questo mondo sotto una forma limitata? (Se fosse inconcepibile una limitazione di Dio nella sua teofania, i profeti non avrebbero annunciato le sue metamorfosi.) Rientra nella legge della sua propria teofania, che ogni servitore adori Dio nella forma della propria credenza (altrimenti, come l'Immaginazione attiva darebbe la visione interiore determinata e concreta dell'Amato? Cfr. *infra*, cap. II, § 2). Il Velo consiste nella negazione di Dio manifestato sotto la forma di altre credenze (dunque nel *takfir*, nell'anatema lanciato contro le altre credenze). Il gusto e l'intuizione mistici percepiscono la manifestazione di Dio nelle forme di tutte le credenze, e la necessità della loro limitatezza, poiché la conoscenza totale non è mai in atto. Proprio facendosi servitore del suo Nome divino in proprio (cfr. *supra*, n. 26, *in fine*), il mistico è in *devotio sympathetica* con tutti i Nomi (cfr. *infra*, § 3, sul senso dell'uomo Perfetto). Una ricerca sulla mistica dei Nomi divini in testi anteriori ad Ibn 'Arabî getterebbe nuova luce su alcuni punti enigmatici: per esempio, il rituale che appare in un breve romanzo ismailita d'iniziazione, dove viene spiegato al novizio che conserverà il suo Nome fin tanto che quel Nome sarà il suo Dio: "Il tuo Nome è il tuo Signore, e tu sei il suo vassallo". Cfr. il nostro *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, «Eranos-Jahrbuch», XXIII, Zürich 1953, p. 229, n. 183.

³³ *Fusûs* I, p. 113.

³⁴ *Fusûs* II, pp. 247-249, *ad I*, pp. 177 sgg. Non può essere che gli *zawâbir* (le cose manifestate, visibili, i fenomeni) siano esseri causati da altri *zawâbir*: è necessaria una causa immateriale (*gbayr mâddâya*; si compari in Sohravardî l'idea secondo cui ciò che è di per sé tenebra pura, schermo, *barzakh*, non potrebbe essere causa di qualcosa). La causa può essere costituita tanto dai Nomi divini quanto da qualcosa che non abbia esistenza nel mondo esteriore, e tuttavia è causa dell'esistenza dei mutamenti, poiché la struttura di ciascun essere è duplice: il suo *apparente* (*zâhir*), la sua dimensione umana (*nâsût*), causata, e il suo *esoterico* (*bâtin*), la sua dimensione divina (*lâhût*), causa (cfr. *supra*, n. 24; si torna ancora così alla nozione di *'ayn thâbita*). È il *lâhût* che agisce (è la funzione angelica: a volte Angelo Gabriele, in quanto Spirito divino, è designato come il *lâhût* di ciascun essere). "È una scienza oscura: soli a comprenderne la verità sono coloro che possiedono l'Immaginazione attiva (*ashâb al-awhâm*); subendo l'influenza di ciò che non ha esistenza esteriore, costoro sono più adatti a comprendere le *influenze*". "Colui nel quale non agisce l'Immaginazione attiva – dichiara ancora Ibn 'Arabî – resta distante dalla questione" (cfr. *infra*, cap. II, § 2).

³⁵ Cfr. la nota precedente; il *lâhût* può ugualmente essere assimilato all'Angelo Gabriele come Spirito Santo (*Fusûs* II, pp. 179-180, 187), poiché Gabriele è l'essere divino epifanizzato in quella Forma, Spirito divino omoologo all'Anima dell'universo in Plotino (cfr. *infra*, n. 37). Ma quando Ibn 'Arabî afferma (*Fusûs* I, p. 66) che il mistico visionario, allorché contempla una Forma che proietta in lui conoscenze che prima non possedeva (si compari l'Hermes e la Natura Perfetta di Sohravardî), "raccoglie un frutto della conoscenza dall'albero della sua anima (*nâfîs*, Sé)", non ci si deve confondere interpretandolo come un'identità che abolirebbe all'istante le dimensioni

del *lāhūt* e del *nāsūt*. L'identità poggia su questa totalità duale. Tutta l'esperienza dell'“Angelo” è qui chiamata in causa, sia quando Ibn 'Arabī paragona la sua propria esistenza a quella del Profeta, a cui era familiare la presenza dell'Angelo Gabriele (*Kitāb al-futūhāt al-makkīya*, ed. Cairo 1329 egira, vol. II, p. 325), sia quando paragona tale familiare presenza all'evocazione mentale dell'Amato da parte dell'Amante e al loro dialogo reale (*Fusūs* II, p. 95). Il criterio di oggettività non è quello che si richiede per le cose esteriori, ma quello proprio a quel mondo che non è visibile se non in relazione di *simpatetismo* da parte dell'Immaginazione attiva (cfr. *infra*, cap. II, § 1). Qui gli studi della psicologia analitica possono proteggere da false esigenze che procurano lusinghe ed illusioni. L'archetipo è visibile solo attraverso uno dei suoi simboli, e questi non sono mai arbitrari; ciascuno di noi porta nel proprio essere il suo simbolo, e ne fa un uso personale adeguandosi ad una legge e ad un fatto *a priori* del suo essere (della sua *'ayn thābita*). Ciascuno porta con esso l'Immagine del suo Signore, ed è per questo che egli si riconosce in esso; solo mediante questo suo Signore, questo Nome divino a cui presta servizio, ciascuno conosce Dio. Si tratta di constatare semplicemente il modo in cui l'archetipo è impresso nell'essere; interrogarsi sulla causa significa passare dal simbolo vivo alla cristallizzazione dogmatica. La forma dell'Angelo, “l'albero della sua anima da cui raccoglie il frutto della conoscenza”, è il Sé (*nafs*), la transcoscienza, la propria controparte divina o celeste, di cui l'io consciente è solo una minima parte emersa nel mondo visibile. Il *lāhūt*, il Nome divino, crea il mio essere, e reciprocamente il mio essere lo pone nell'atto stesso in cui il Nome pone me; è questa la nostra *passio* comune e reciproca, la nostra *com-passio*, e quella soltanto posso cogliere come mia determinazione eterna. Volerne sapere di più, risalire da questa traccia individualizzata alla causa è chiedere l'impossibile; sarebbe come voler conoscere le relazioni specifiche delle individualità-archetipi eterne con l'Essenza divina.

³⁶ Cfr. il nostro *Epiphanie divine* cit., pp. 154-162, 193-210.

³⁷ È proprio questa idea di *unio mystica* che viene fuori dalle connessioni fra la Preghiera creatrice e l'Immaginazione creatrice, studiate nella seconda parte di questo libro; cfr. *supra*, n. 27 e n. 34, a proposito del ruolo dell'Immaginazione attiva nella percezione dell'efficacia della Preghiera. Il paragone di Ibn 'Arabī fra la propria esperienza e l'esperienza dell'Angelo per il Profeta invita a raggruppare e ad analizzare le espressioni che descrivono Gabriele (*Rūb A'zam*) come Principio di Vita (*Mabdā' al-Hayāt*) che regna sul Loto del Limite (*sidrat al-muntahā*, Cielo supremo), come Spirito muhammadico (*Rūb muhammadī*), come Epifania suprema della divinità e come *lāhūt* presente in ciascun essere; ciò potrebbe aiutare a comprendere come gli Avicenniani orientali riconducessero l'Intelligenza agente alla figura dell'Angelo della Rivelazione, lo Spirito Santo, così come i *Fedeli d'amore* compagni di Dante vi vedevano la Sophia divina definita *Madonna Intelligenza* (cfr. *infra*, cap. II di questa Parte, nn. 36 e 49). Forse allora anche la figura di Gabriele-Christos, in una certa fase della cristologia primitiva, ci apparirebbe sotto una nuova luce.

³⁸ *Fusūs* I, pp. 90 sgg., II, pp. 85-86.

³⁹ Il termine *signorilità* ci sembra decisamente improprio; si potrebbe convenire, a rigore, sul termine *signoria*, ma questo non connota *eo ipso* il rapporto che qui viene implicato, e dà più l'idea di un semplice titolo, o della designazione di un territorio.

⁴⁰ *Fusûs* II, pp. 86-87, n. 3, *ad* I, p. 90. *Inna al-rubûbiya sirran, wa-huwa anta, law zahara la-batalat al-rubûbiya*. Come notano esplicitamente i commentatori Dâwûd Qaysârî e Bâlî Effendi, e lo stesso Ibn 'Arabî nelle *Futûhât* (cfr. *Fusûs* I, p. 90, n. 8), il verbo *zahara* qui deve essere inteso nel senso di *zahara 'an*, cioè nel senso di "scomparire", "cessare", "perire" (equivalente a *zâla 'an*). Se qui si traducesse "apparire, manifestarsi", si andrebbe incontro ad un controsenso totale nei riguardi dell'affermazione di Sahl Tostârî introdotta da Ibn 'Arabî. Mentre *huwa* ("egli") è il pronomine dell'assente (*ghayb*, il mondo del Mistero), *anta* ("tu") si riferisce sia al mondo creaturale ('âlam al-*khalq*) sia alle individualità eterne (*a'yân thâbita*). In entrambi i casi, la sovranità (*rubûbiya*) è un attributo che sparirebbe da Dio allorché sparisce il suo effetto (il suo *marbûb*). Ora, i Nomi divini sono i Signori epifanizzati (*al-ârbâb al-mutajalliya*) negli esseri; la sovranità è dunque una dignità relativa agli atti divini. D'altro canto, le *majalliyât* nelle quali essi si manifestano sono gli effetti di quei Nomi divini, sussistenti tanto quanto sussiste la loro manifestazione, o quanto meno le loro *a'yân thâbita*. Per essenza, queste ultime non possono sparire dall'essere divino (benché le loro forme esteriori accidentali possano cessare). Per questo, pur essendo codipendente dall'esistenza del suo vassallo, la sovranità non può scomparire dall'essere divino. Resta dunque questa situazione che è il fondamento dell'*unio sympathetica*: senza il divino (*haqq*) che è la causa dell'essere, così come senza creatura (*khalq*), cioè senza di noi che siamo la causa della sua manifestazione, la struttura dell'essere non sarebbe quella che è, e il *haqq* non sarebbe né *haqq* né *rabb* (il divino non sarebbe né divino né signore sovrano).

⁴¹ *Fusûs* I, p. 73, e II, pp. 41-42. Per questo Nôè disse "il mio signore" (*rabbî*) e non "il mio Dio" (*ilâbî*) (Corano LXXI, 21, 28).

⁴² *Fusûs* II, p. 42 (si è ricordata *supra*, n. 16, la processione dei Nomi divini come ipostasi angeliche in *III Enoch*). Da qui l'aspetto differenziato tra *ulûhiya* e *rubûbiya*. Mentre il primo è in perpetua metamorfosi, in quanto *Al-Lâh* si epifanizza in ciascuna delle sue forme, la *rubûbiya* appartenente a ciascuno dei Nomi divini è fissa e invariabile. Così, nella preghiera, è il caso di invocare *Al-Lâh* con quello fra i suoi Nomi determinati che corrisponde alla necessità dell'essere di chi prega.

⁴³ Per le definizioni che seguono, cfr. Kâshânî, *Lessico* cit., p. 169, l'importante articolo dedicato alla voce *ârbâb*. Il Signore dei Signori (*rabb al-ârbâb*) è il Divino quanto al suo Nome sublime, quello della Prima Individuazione (*ta'ayyun*), origine di tutti i Nomi, lo scopo di ogni scopo, verso il quale converge l'insieme dei desideri. Si ricordi ancora il termine *ilâbîya* come Nome divino relativo all'uomo, e *El-îya* (la "el-ità") come Nome divino relativo ad un Angelo (formato con suffisso *-el*: Micha-el, Azra-el, Seraphiel, ecc.).

⁴⁴ *Fusûs* II, p. 143.

⁴⁵ In un altro contesto relativo a questa onomatologia trascendente, si compari lo splendido mito cosmogonico in cui i Nomi divini di rango subordinato, sorta di Templari (*sadana*), custodi delle chiavi dei Cieli e della Terra, si vedono nondimeno privati della possibilità di esercitare il loro potere. Ricorrono così ai Sette Imâm dei Nomi divini, i quali non sono che custodi del Tempio in rapporto al Nome supremo, ma hanno ottenuto il potere di dare l'essere ai Cieli e alla Terra. I Nomi divini si dividono i ruoli, ed instaurano il cosmo nell'essere con le sue relazioni armoniosamente articolate. Cfr. *Inshâ' al-dawâ'ir* ("L'instaurazione dei cerchi"), in H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabî*, Uppsala 1919, pp. 36 del testo arabo e p. 75 dell'Introduzione.

⁴⁶ Bisogna dunque pensare a qualcosa come "al-*ma'lûh labu*", o "fibi" (colui per il quale e nel quale egli diviene l'Adorato, cioè realizza la sua *significatio passiva*); oppure, secondo l'accezione corrente nei dizionari, *ma'lûh* = *ilâh*, cfr. *Fusûs* I, p. 81, e II, pp. 60-61; *Kâshâñî*, commento ai *Fusûs* cit., p. 73.

⁴⁷ *Fa-nabnu bi-ma'lûhityati-nâ qad ja'alnâ-hu ilâhan* ("è la nostra *teopatia* che lo *teomorfizza*"); cfr. le importanti osservazioni di Dâwûd Qaysârî, *Sharh* ("Commento"), lit. s.l., ed. 1299 egira, p. 173: la *ma'lûhiya* designa qui la *'ubûdiya*; il *ma'lûh* è l'adorante ('*abd*), non l'Adorato (*ma'bûd*). "Con la nostra condizione di adoranti, noi manifestiamo la sua condizione di Adorato. In questo senso, noi lo poniamo, lo instauriamo come Dio; vi è in tutto ciò una sorta di locuzione teopatica (*wa-fibi min al-shâh*).

⁴⁸ *Fusûs* I, p. 119 e II, pp. 142-143. I due *correlata* sono impensabili l'uno senza l'altro; la totalità divina è fatta di divino increato (*haqq*) e di divino creato (*haqq makhlûq*), due facce della realtà assoluta (*haqîqa mutlaqa*) fra le quali nascono eternamente dualità e dialogo. Non vi sarebbe esistenza per *ilâh* e *ma'lûh*, *rabb* e *marbûb*, in assenza del termine di cui ciascuno è rispettivamente il correlativo. Non per questo *Ilâh* cessa di essere adorato, glorificato, santificato, anche se non nel senso religioso, confessionale del termine. Quando si dice che *al-Haqq* è indipendente dall'universo, è auto-sufficiente (*ghâni*), ci si riferisce all'essenza in sé (*dhât*) – che in quanto tale non ha alcun rapporto con l'essere –, non al Divino che è realmente Dio e Signore nel suo *ma'lûh* e *marbûb* (cioè nella nostra teopatia, nella sua passione di sé che diventa nostra passione di lui).

⁴⁹ *Fusûs* I, p. 83, e II, p. 67: "Così il suo scopo in me si realizza. Glorificazione ed adorazione si alternano tra Dio (*Haqq*) e creatura (*khalq*): Dio glorifica la creatura e l'adora, diffondendo su di lei l'essere; la creatura glorifica Dio e l'adora manifestandone le perfezioni". Senza dubbio, qui l'impiego del termine *'ibâda* (adorazione, servizio divino) potrà sembrare bizzarro, se non blasfemo, agli occhi dell'ortodosso. Ma non ci muoviamo affatto sul piano della coscienza religiosa comune. *Haqq* e *khalq* sono entrambi al servizio e nell'obbedienza l'uno dell'altro: *khidma* e *tâ'a* sono gli attributi più consoni alla devozione ('*ibâda*); *Haqq* e *khalq* si servono e si obbediscono reciprocamente, poiché il primo diffonde l'essere sul secondo, e il secondo manifesta le perfezioni del primo. *Khalq* obbedisce a *Haqq* realizzando il suo imperativo, e *Haqq* obbedisce a *khalq* dandogli il grado d'esistenza.

stenza al quale aspira la sua virtualità eterna (ivi, II, pp. 65-66); cfr. *infra*, nn. 67-70 e Parte seconda, cap. III.

⁵⁰ *Fusûs* II, p. 316, n. 23, *ad I*, pp. 212-213. La reciprocità di questa *sympathesis* è tale che il Signore si epifanizza per il suo servo d'amore nell'oggetto stesso della sua Ricerca (il suo *matlûb*), affinché lo riconosca e lo gradisca, poiché sotto un'altra forma, estranea a ciò verso cui la Ricerca tende, non sarebbe riconosciuto. Per questo a Mosè, che cercava il Fuoco, Dio apparve sotto la forma del Fuoco, il Roveto ardente, perché il Fuoco è simbolo sensibile del dominio dell'amato (*qâbr*) e dell'amore dell'amante (*mâhabba*). Mosè non fu il solo a cui Dio si è mostrato sotto la forma stessa della sua ricerca; Ibn 'Arabî fu gratificato da simili visioni di cui rende testimonianza in molti passi delle *Futûhât*; cfr. ancora *Fusûs* II, p. 228, n. 5.

⁵¹ Ivi, I, p. 183 e II, p. 261, "cioè una parola che ogni uomo comprende secondo la sua attitudine, la sua conoscenza di sé e del mondo che lo circonda; è un simbolo per la forma della sua credenza personale. In questo senso Dio è un'espressione ('ibâra) per il Dio creato dalla credenza, non Dio qual è in sé". Si confronti ivi, II, p. 93, *ad I*, p. 92: ogni servitore professa una credenza nel suo Signore, al quale domanda assistenza secondo la conoscenza che ha di sé. Differenti le credenze nei Signori, differenti i Signori, benché tutte le credenze siano forme di una credenza unica; tutti i Signori sono forme nello specchio del Signore dei Signori. Cfr. ancora ivi, II, p. 121 *ad I*, p. 106: se pure il *lâhût* è in ogni creatura e la governa, come dimensione divina proporzionata alla dimensione di quella creatura, non ne consegue che il Divino si volga con docilità in maniera identica ad ogni essere determinato; esso non è limitato al modo in cui si epifanizza per te e non si adegua alla tua dimensione. Per questo, le altre creature non hanno alcun dovere di obbedire a quel Dio che richiede la tua adorazione, poiché le teofanie corrispondono per loro ad altre forme. Il contesto in cui si muove questo pensiero è quello in cui Dio in sé trascende (*munazzah*) ogni forma intelligibile, immaginabile o sensibile, mentre, se considerato nei suoi Nomi e Attributi, cioè la sue teofanie, egli è al contrario per definizione inseparabile da quelle forme, cioè da una data figura, un *situs* nel tempo e nello spazio. Sarebbe questo il legittimo *tashbih* per Ibn 'Arabî, da cui deriva per i concetti di *tashbih* e *tanzîh* un'accezione leggermente diversa da quella accolta dai teologi e dai filosofi musulmani in generale. Per Ibn 'Arabî, *tanzîh* è l'indeterminazione pura (*ilâq*), *tashbih* è la delimitazione necessaria (*tahdîd*) data da quelle forme secondo le quali ciascuno, nella misura in cui "se ne rende capace", rappresenta Dio a se stesso. Queste potrebbero essere, a loro volta, *tanzîh*, *tashbih*, o una combinazione di entrambe: "Dio è un'espressione per chi coglie l'allusione!". Dâwûd Qaysârî, *Sharh* cit., p. 417, vi vedrebbe un riferimento alla *haqîqa* che si manifesta nella forma dei Messaggeri, e forse qui siamo di nuovo sospinti verso il senso più profondo del docetismo.

⁵² Cfr. Kâshâñî, *Lessico* cit., p. 133, s. v., e *infra*, Parte seconda, cap. I.

⁵³ *Fusûs* II, p. 232 *ad I*, p. 214; 'Affîfî, *Mystical Philosophy* cit., p. 70 e p. 71, n. 2. La *Haqîqa muhammadiyyâ* (che la si designi così, o si preferisca uno dei diciotto Nomi che ne variano l'aspetto, cfr. *supra* n. 37 e *infra* n. 77) è il segno

primordiale riferito al suo Signore, poiché essa è il *mazbar* intelligibile in cui si totalizzano le essenze dei Nomi divini manifestati nel genere umano, o, piuttosto, nel cosmo. Così come ciascun esistente è un segno riferito al suo Signore (essendo il suo nome proprio 'Abd Rabbiki, servitore del suo Signore), in quanto *mazbar* esteriore in cui si epifanizzano le perfezioni del suo proprio Signore, Muhammad è il segno primo riferito al suo Signore, poiché egli è la Forma che sintetizza le epifanie di ciascuna delle perfezioni.

⁵⁴ *Fusûs* I, p. 83, e II, p. 66: "A questo scopo egli mi esistenza: affinché, conoscendolo, io gli dia l'essere" (cfr. quanto già detto *supra*, nn. 40, 47-50), cioè affinché siano rivelati il Nome, o i Nomi, e l'Attributo, o gli Attributi, che egli investe in me.

⁵⁵ Cfr. Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., pp. 94-95 (*ad* I, p. 91). Ciò che il Signore si aspetta dal suo vassallo è che questi sia la forma nella quale si manifestano la sua azione e il suo influsso. Il vassallo compie la sua volontà (gradisce il suo Signore) proprio nel suo essere ricettivo, in quanto forma che manifesta la sovranità, ed è gradito dal suo Signore perché in lui si manifesta la sovranità. Non vi è altra azione che la sua *ricettività* (*qâbilâya*), con cui si realizza la volontà del suo Signore. Il gradito è così al tempo stesso colui che gradisce, poiché è ancora sua l'azione che produce l'instaurazione del Signore e la realizzazione della sua volontà (sei tu il *sîr* della sua *rubûbiyyâ*). Al Signore appartiene l'azione (al *rabb*, essendo il *marbûb* la sua stessa azione). Del *marbûb*, il *rabb* non vede altro che quell'assistenza grazie alla quale l'essere del *marbûb* realizza la sua volontà. Così, *rabb* e *marbûb* si gradiscono reciprocamente, sono l'uno per l'altro graditi e coloro che gradiscono (cfr. anche *Fusûs* II, p. 86, n. 47). Tutto questo si può ancora esprimere dicendo che il Signore e il suo vassallo sono i garanti, la cauzione (*wiqa'ya*) l'uno dell'altro. Questo mio Signore è il Dio in funzione del quale io vivo e *per* il quale rispondo, ed egli risponde *di* me quando io rispondo *per* lui (cfr. Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 134). Il vassallo è lo scudo del suo Dio assumendo (in quanto *nâsût* e *zâbir*) le sue negatività (le limitazioni divine, quelle del Dio creato), mentre Dio è il suo scudo essendo in lui il suo *lâbût*. Un aspetto notevole dell'*unio sympathetica*: la Compassione divina risponde della tua perfezione con la tua divinità, che è la tua divinità, cioè la tua divinità creata in te, il tuo *bâtin* e il tuo *lâbût*, la tua condizione nascosta, "esoterica" e divina: si compari *supra*, n. 10, l'idea di *sovraesistenza*.

⁵⁶ In un senso che dipende dalla locuzione teopatica (*shâth*), come viene osservato da Dâwûd Qaysarî (*supra*, n. 47).

⁵⁷ Cfr. *supra*, n. 17.

⁵⁸ Cfr. *Fusûs* I, p. 69, e II, pp. 34-35.

⁵⁹ Ivi, II, p. 35.

⁶⁰ Cioè, della stessa natura dell'estasi dei Cherubini; cfr. Kâshânî, *Lessico* cit., pp. 123-124: gli estasiati d'amore (*al-muhayyamûn*) sono gli Angeli immersi nella contemplazione della Bellezza divina. Così totale è intenso è il loro rapimento in questa contemplazione, da ignorare che Dio ha creato Adamo. Sono gli Angeli supremi a cui non era rivolto l'ordine di prostrarsi davanti ad Adamo, a causa del loro occultamento (*ghayba*) a tutto ciò che non sia di-

vino, e a causa dello stupore nostalgico (*walab*) in cui li fissa lo splendore della Bellezza. Questi sono i Cherubini (*Karûbiyûn*); cfr. *infra*, n. 72.

⁶¹ Si vedano i *Traité des compagnons-chevaliers* (*Rasâ'il-e Jawânmardân*), Recueil de sept "Fotowwat-Nâmeh" publié par Mortaza Sarraf, Introduction analytique par Henry Corbin, "Bibliothèque Iranienne" 20, Teheran-Paris 1973. La raccolta comprende, fra gli altri, il *Futuwâ-Nâmeh* ("Libro della cavalleria spirituale") di 'Abd al-Razzâq Kâshânî, il commentatore di Ibn 'Arabî qui frequentemente citato.

⁶² *Fusûs* I, p. 81, e II, p. 60, cioè il Dio astratto del monoteismo, estraneo all'affermazione teopatica: "Grazie alla nostra teopatia lo instauriamo come Dio". Si può certamente conoscere un'Essenza (*dhât*) eterna, ma non si sa-prà mai che quella è Dio finché qualcuno, provandola, non la riconoscerà come il suo Dio (colui che è il suo *ma'lûh*, per il quale e in cui essa diviene Dio, cioè la sua *teomorfosi*). L'Essere Necessario che la filosofia isola con i suoi attributi, dal quale risulta il concetto di divinità, non è Dio. Né il *primum Movens* dei filosofi, né l'*Ens Necessarium* (*wâjib al-wujûd*) sono Dio in senso religioso. Bisogna che ciascuno incontri un Dio di cui egli sia il *sîr al-rubâbiyyâ* (il segreto della sua divinità), perché soltanto in ciò risiede il *sîr al-khalq* (il segreto della creatura).

⁶³ *Fusûs* I, p. 81, e II, p. 60; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 73.

⁶⁴ *Fusûs* II, p. 62, senza che si debba parlare necessariamente di una "identità", che abolirebbe all'istante il segreto della bi-polarità *Haqq-khalq*; ma allora (ivi, I, p. 82): "In Lui si manifestano a te le nostre forme; in Dio esse si manifestano le une alle altre. Allora, esse si conoscono reciprocamente e si distinguono l'una dall'altra. Tra noi vi è chi sa che in Dio si realizza la conoscenza di noi mediante noi (*ma'rifa lanâ bi-nâ*); vi è anche chi ignora la Presenza in cui si realizza questa conoscenza di noi (cioè, non sa che simultaneamente noi siamo il Suo sguardo e che egli è il nostro sguardo). In questa duplice conoscenza mistica simultanea, solo giudizio su di noi è quello emesso da noi stessi. Non siamo noi, certamente, che pronunciamo quel giudizio su di noi attraverso di noi, ma in Lui".

⁶⁵ *Anâ sîr al-Haqq, mâ' al-Haqq anâ*; cfr. 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., p. 15. Differenza capitale: Hallâj sarebbe un *bulûlî* (un incarnazionista; cfr. *Fusûs* II, p. 190: Dio che manifesta le sue perfezioni divine incarnandosi nell'uomo), mentre Ibn 'Arabî è un *ittihâdî*, ma nel senso di un'unificazione quale consegue precisamente dalla nozione di teofanìa (*tajallî, mazhar*), non certo quella di una Incarnazione né di una unione ipostatica, cosa che si tende di troppo a dimenticare per forza di abitudine. Si confronti *Fusûs* II, p. 69: se io sono il *mazhar* dell'essere divino, tutto ciò che si può dire è che egli si epifanizza in me, non già che egli è me (*lâ annâhu anâ*). In questo senso Cristo "è Dio", cioè è una teofanìa, non come se Dio potesse dire: "Io sono il Cristo (*Masîh*) figlio di Maryam". Per questa ragione, Ibn 'Arabî accusa i cristiani di empietà (*kufîr*). Qui vi sarebbe ancora occasione di meditare sul senso di epifanìa e docetismo, e sulle loro connessioni.

⁶⁶ Si vedano quei versi che celebrano l'*unio sympathetica* in *Fusûs* I, p. 143, e II, p. 191.

⁶⁷ Ivi, II, pp. 190-191; si confronti Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 180: Dio è nutrimento della Creazione, poiché è grazie a lui che essa sussiste, come il nutrimento col quale sussiste colui che se ne nutre. Nutri dunque dell'essere divino (*wujûd haqq*) l'insieme delle creature, perché tu sei in ciò il suo rappresentante (*nâ'ib*), ed è così che nutrirai simultaneamente Dio di tutte le forme determinate, di tutti i predicati dell'essere (*abkâm al-kawn*).

⁶⁸ Ivi, I, p. 143, e II, p. 191; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 181: noi abbiamo dato al Divino, con questo essere che egli ci ha dato per manifestarci, la possibilità di manifestarsi in noi e attraverso di noi. Vi è in noi stessi una parte di *lui* che viene da *noi*, ed una parte di *noi* che viene da *lui*.

⁶⁹ Ivi, II, p. 191; cfr. il testo del commento di Kâshânî cit. *supra*, n. 18, e le nn. 47 e 49.

⁷⁰ Angelus Silesius, *Pélerin chérubinique* (*Cherubinischer Wandersmann*), trad. fr., Paris 1946, vol. I, 8, p. 63; cfr. anche ivi, vol. I, 100, p. 77: "Io interesso a Dio quanto Lui interessa a me; io lo aiuto a sostenere il suo essere, e Lui il mio". Ivi, vol. II, 178, p. 139: "Tu ed Io, nient'altro; se non fossimo in due, Dio non sarebbe più Dio, e il Cielo precipiterebbe". Ivi, vol. I, 200, p. 93: "Dio è veramente nulla, e se pure è qualcosa, lo è solo in me, quando mi elesse per Sé". Si veda anche la sestina di Czepko, cit. ivi, vol. I, p. 362, n. 35: "Dio non è Dio per sé, è quello che è; solo la creatura l'ha eletto Dio".

⁷¹ Cfr. il testo del commento di Kâshânî cit. *supra*, n. 67.

⁷² Qui è necessario rifarsi alla nozione di "saggezza d'amore appassionato" (*bikma muhayyamîya*), riferita ad Abramo (cfr. *supra*, n. 60), e osservare quanto segue (*Fusûs* II, pp. 57-58 ad I, p. 80): la parola *muhyayyamîya* deriva da *hiyâm*, *hayamân* (amare perdutoamente), che è l'eccesso di *'ishq*. Questa saggezza dell'estasi d'amore è riferita ad Abramo perché Dio lo scelse per *Khalil*. Il *Khalil* è l'amante perduto nell'eccesso del suo amore (*al-muhibb al-mufrît fi mahabbatibî*), totalmente votato al suo Amato. Ma questi sono altrettanti simboli che tipificano qualcosa che li supera. In effetti, il nome di Abramo è impiegato qui da Ibn 'Arabî per designare il profeta con una anamorfosi di storia sacra, per tipificare nella sua persona l'uomo Perfetto di cui i Profeti e i Santi sono considerati individuazioni, mentre la "specie", l'Uomo Perfetto, è la teofania completa per l'insieme dei Nomi e degli Attributi divini. Se Abramo è scelto qui come simbolo, per alludere al fatto che egli fu *khalil Allâh*, non è soltanto perché è presente l'idea di *khulla* (amicizia sincera, *sadâqa*), come vuole l'accezione tradizionale, ma soprattutto perché qui viene colta l'idea connotata dalla V forma del verbo, *takballala* (mischiarsi, mescolarsi, interpenetrarsi). Scegliendo questa etimologia, si instaura in Abramo la tipificazione dell'Uomo Perfetto in cui il Divino penetra, si mescola, con le sue facoltà, alle sue membra. Tale penetrazione varia negli esseri in proporzione al Nome e all'Attributo divino che essi epifanizzano. *Haqq* e *khalq* si mescolano l'uno all'altro e si nutrono reciprocamente, senza che perciò vi sia *bulûl* (cfr. *supra*, n. 65), poiché si tratta qui di espressioni simboliche (*'ibârât majâziya*). Non vi è nulla di materiale, in effetti, nella rappresentazione del *mutakballil* e del *mutakballal* (ciò che si mescola a qual-

cos'altro, e ciò che subisce la mescolanza di qualcosa, ciò che penetra e ciò che è penetrato), ma un puro simbolo del rapporto *baqq-khalq*, la cui *dualitudine* è necessaria senza tuttavia comportare *alterità*; due facce coesistenti l'una per l'altra della stessa *baqīqa* assoluta: come il colore dell'acqua e quello della brocca che la contiene.

⁷³ Cfr. il nostro *Epiphantie divine* cit., pp. 142-162, sulle metamorfosi delle visioni teofaniche.

⁷⁴ Corano XI, 69-70: "E portarono i nostri angeli la buona novella ad Abramo: 'Pace!', gli dissero. Rispose 'Pace!', e subito portò loro un vitello arrostito. Ma quando vide che le loro mani non lo toccavano, si insospettì di loro e ne concepì timore. Ma gli dissero: 'Non aver paura. Noi siamo stati mandato al popolo di Lot'". Molti commentatori sapevano che quelli erano i tre angeli Gabriele, Michele e Serafiele, apparsi sotto la forma di adolescenti di grande bellezza (cfr. la nota successiva).

⁷⁵ Si può dire che Ibn 'Arabī ci offre la più bella esegesi mistica dell'icona di Andrej Rublëv. "Nutrire l'Angelo" significa rispondere per il Dio che perirebbe senza di me, ma senza il quale anch'io perirei (sarà questa la situazione che gli verrà ricordata dalla Sophia mistica in una notte memorabile alla Mecca, cfr. *infra*, cap. II, § 1). E se quel Dio è "prova per se stesso", lo è perché è nutrito del *mio* essere; ma il *mio* essere è il *suo* proprio essere, che egli ha investito in me. Per questo l'icona dei tre Angeli seduti sotto la quercia di Mamre, così come Ibn 'Arabī ci invita a meditarla, è l'immagine perfetta della *devotio sympathetica* (φιλοξενία = arabo *dtiyāfa*). Da parte sua, il Cristianesimo ha contemplato nei tre Angeli la raffigurazione più perfetta delle tre persone della Trinità. Secondo l'analisi teologica ed iconografica di Sergej Bulgakov (*La Scale di Giacobbe*, in russo, pp. 114-115), ciascuno dei tre Angeli rappresenta in sé l'ipostasi particolare della Triade divina di cui reca impressa l'impronta (così come la gerarchia tre volte triplice dei gradi angelici secondo Dionigi corrisponde alle tre persone della Triade). Su questa percezione è fondata la tradizione iconografica che compare nella Chiesa russa verso la fine del XV secolo, con la celebre icona di Andrej Rublëv, dipinta sotto la direzione di san Nikon, discepolo di san Sergio; è possibile che qui il discepolo abbia eseguito un testamento spirituale, il segreto di san Sergio, il suo segreto della Trinità. Cfr. ivi, p. 115, per una identificazione nominativa dei tre Arcangeli, corrispondente a quella che non era affatto ignorata dai nostri commentatori coranici (cfr. la nota precedente e, sul senso della triade in generale in Ibn 'Arabī, *Affifi, Mystical Philosophy* cit., pp. 87-88). Se anche non si può sostenere che questa tradizione iconografica sia completamente ignorata in Occidente, è quanto meno significativo che essa non compaia che in luoghi notevoli della tradizione bizantina (San Vitale a Ravenna, San Marco a Venezia, Santa Maria Maggiore a Roma); cfr. Carl Otto Nordström, *Ravennastudien*, Stockholm 1953, pp. 94-95, 103, 115.

⁷⁶ Cfr. *Fusūs* I, p. 84, e II, p. 67: "Egli offre il pasto dell'ospitalità in ragione del fatto che il rango che lo qualifica come intimo (*khālit*) appartiene in proprio all'amico intimo. Questo grado di intimità è quello della gnosi mistica ('īrfān), cioè quello dell'Uomo Perfetto, in cui Dio si manifesta secon-

do la più perfetta delle forme. È lui che nutre l'Essenza divina con l'insieme degli attributi della perfezione: questo significa *offrire il pasto dell'ospitalità*. Abramo non è il solo a nutrire l'Essenza divina con la manifestazione dei suoi modi determinati. "Quando Dio desidera sussistenza, tutto l'essere è per lui nutrimento". Ma Abramo e i perfetti, simili ad Abramo, presentano questo nutrimento nella maniera più perfetta. Lo stesso Ibn 'Arabî nota che, per questa ragione, Ibn Masarra associa Abramo con l'Arcangelo Michele. Vi è qui un'allusione al motivo del Trono (cfr. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela* cit., pp. 95 sgg.). Degli otto portatori del Trono, Adamo e Serafiele sostengono i corpi (le forme), Gabriele e Muhammad sostengono gli spiriti, Michele e Abramo provvedono al loro "sostentamento", Malik e Ridwân alle ricompense e alle punizioni. Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 79, scrive: Ibn Masarra associa Abramo all'Arcangelo Michele nel senso che questi è l'Angelo preposto alla sussistenza dell'universo dell'essere. Dio ha stabilito un legame di fratellanza tra l'Arcangelo Michele e Abramo come tipificazione dell'Uomo Perfetto. Su questa associazione tra Angeli e Profeti, si veda anche il nostro *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommi*, in «Eranos Jahrbuch», XXXIV, 1965.

⁷⁷ Qui non possiamo che accennare per grandi linee al motivo. L'Uomo Perfetto (*Anthropos teleios*, *Insân Kâmil*) è la teofanía perfetta (*mazhar kâmil*) dell'insieme dei Nomi divini. Al grado iniziale, è quell'essere designato sia come Spirito supremo (*Râh A'zam*), sia come Pura Essenza muhammadica (*Haqîqa muhammadiya*), sia come Arcangelo Gabriele, Prima Intelligenza scaturita dal Soffio della Compassione (*Nâfâs Rahmâni*), che regna sul Loto del Limite (cfr. *Fusûs* II, p. 187 *ad* I, p. 142). È l'omologo del *Nous* dei neoplatonici, dell'Ubbidito (*Mutâ*) di Ghazâlî, dell'Arcangelo sacrosanto o Prima Intelligenza dell'Ismailismo (*Malâk muqaddas*, *'Aql Awâl*, *Protoktîstos*, *Deus revelatus*), del Logos della teologia cristiana; è lo Spirito Santo (*Rûh al-Quds*) inteso come potenza cosmica (cfr. *supra*, n. 37). Si è già segnalato come la cristologia gnostica offra un modello al legame teofanico fra questa figura e la persona concreta del Profeta (il quale *stricto sensu* è solo investito del nome di *'Abd Allâh*, "servo di Dio", come prototipo dell'Uomo Perfetto). La duplice questione posta dal nostro testo si riferisce al caso che si presenta quando una data classe di uomini fra gli Spirituali è segnalata come appartenente, o come aspirante, alla categoria dell'Uomo Perfetto; cfr. 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., pp. 77-85. Sul ruolo eminente di Gabriele come Angelo-Spirito Santo della specie umana nella filosofia e nella spiritualità degli *Ishrâqîyûn*, si veda in particolare Sohravardi, *L'Archange empurpré. Quinze traités traduits et présentés par H. Corbin*, Paris 1976.

⁷⁸ Cfr. le pertinenti osservazioni di 'Affîfi in *Fusûs* II, pp. 88-89, n. 5. Gli "uomini di Dio" (*abl Allâh*) rifiutano l'idea di un *tajallî* (teofanía) nell'*unitudine* divina (*abâdiya*). Tutto ciò che esiste è una forma particolare del Tutto assoluto; non è il *Haqq*, ma una epifanía del *Haqq* nella forma che è la sua propria. Quanto all'*unitudine*, essa non comporta mai un *tajallî*. Sarebbe una contraddizione dire: ho contemplato Dio nella sua *unitudine*, perché la con-

templazione (*mushâbâda*) è un rapporto fra contemplato e contemplante. Fin tanto che un essere dura per me, vi è *dualitudine*, non unitudine. Ibn 'Arabî ricusa qualsiasi percezione della *wahdat al-wujûd* in questo mondo (pertanto, ricusa ogni monismo "esistenziale"). Per lui, è quasi un'insolenza dire che il servitore ('abd), nello stato di *fanâ*⁷⁹, è divenuto Dio (*Haqq*), poiché "divenire" (*sayrûra*) postula una dualità, che esclude l'unità. Non è certo un'esperienza, o una realizzazione mistica (*dhawq sūfî*), ma un postulato filosofico, un dato *a priori* dell'intelletto (*fitrat al-'aql*) a fondare la dottrina della *wahdat al-wujûd*. Se Ibn 'Arabî professa che l'essere è uno, non è perché questo gli sia stato svelato in uno stato mistico. Tale unità è una premessa filosofica utilizzata come prova. Anche se qualcuno pretende di essersi unificato con Dio, o di essersi annientato in lui, inevitabilmente l'evento che egli descrive è avvenuto nella dualità. Fin tanto che le persone descrivono Dio e parlano di se stessi, è così. Ma avere coscienza della dualità fra chi conosce e chi è conosciuto è una cosa; altra cosa è affermare e fondare il dualismo. Detto altrimenti, se qui è lecito parlare di monismo, lo è solo nel senso di un *monismo filosofico* che enuncia la condizione trascendentale dell'essere, e unicamente perché questo monismo filosofico è appunto lo schema necessario per pensare l'*unio mystica* come *unio sympathetica*, cioè la situazione fondamentale *dialogica*, poiché l'unità è *ogni volta* l'unità di questo due, non vi è una terza fase che riassorba la *dualitudine*, essendo quest'ultima la condizione stessa del dialogo che realizza il voto del "Tesoro nascosto che aspira ad essere conosciuto". Il monismo filosofico è qui lo strumento concettuale indispensabile per descrivere questa irremissibile codipendenza fra *Haqq* e *Khalq* (cfr. *supra*, n. 70, i paradossi di Angelus Silesius accostati a quelli di Ibn 'Arabî), essendo l'unità dei due assaporata, gustata con un'esperienza mistica che non è affatto, e non può essere, l'esperienza di un *monismo mistico*, né "esistenziale". Troppo spesso si dimentica di discernere e questo è il senso dell'*Anâ sirr al-Haqq* (io sono il segreto di Dio) che sostuisce l'*Anâ al-Haqq* (io sono Dio); cfr. *supra* n. 65, e nn. 24 e 26 sul senso del termine *kateneoteismo*.

⁷⁹ Cfr. 'Affifi, *Mystical Philosophy* cit., pp. 81 e 85, dove il problema è ben impostato. Non si devono confondere i due aspetti, anche se Ibn 'Arabî, avendo in mente sia l'uno sia l'altro, non chiarisce in maniera inequivocabile ciò che li distingue. Vi è la teoria metafisica secondo cui l'Uomo (l'umanità) è la più perfetta rivelazione di tutti gli Attributi divini, e vi è la teoria mistica secondo cui certi uomini, entro la categoria dell'Uomo Perfetto, raggiungono un piano della coscienza ove sperimentano il significato della loro unità con la realtà divina. Da questa realizzazione dipende la verità dell'Uomo Perfetto come *microcosmo in atto*. Ma allora anche questa verità *microcosmica* (avente la forma di un *xaθ'ēva*) deve a sua volta, quando si parla dell'Uomo Perfetto come Principio cosmico, fare in modo che non si confonda fra la *Haqîqat al-Haqâ'iq* (Essenza muhammadica, *Nous*, Spirito Santo) e le sue manifestazioni concrete, cioè quella classe di uomini (profeti e santi) che rientrano nella categoria dell'Uomo Perfetto.

⁸⁰ *Fusûs* II, pp. 87-88 ad I, p. 91: "Ciascun essere è gradito al suo signo-

re", cioè ciascun essere, in quanto *mazbar* di uno dei nomi o Signori, è gradito a quel Signore, poiché egli è il "segreto della sua sovranità". Ovviamen-
te, è importante distinguere tra il fatto che il servitore sia gradito al suo Signore, e il fatto che lo sia nei riguardi della legge o dei costumi. Nel primo caso, è sufficiente che il servitore sia il *mazbar* dell'azione del suo Signore, uno dei *mazâbir* in cui si realizza il senso di ciascuno dei Nomi divini. Nel se-
condo, è necessario che egli si conformi alle norme religiose, positive e morali, dell'epoca. Ma il ribelle, l'anticonformista, può essere gradito al suo pro-
prio Signore e non ad un altro, perché nell'insieme dei Nomi ciascun essere prende, o riceve, ciò che corrisponde alla sua natura e alla sua capacità. I No-
mi divini appaiono negli esseri solo in proporzione a quanto le loro virtua-
lità eterne esigono.

⁸¹ "Entra fra i miei servitori", prosegue il testo coranico (LXXXIX, 29), cioè "fra coloro che hanno riconosciuto ciascuno il loro Signore, e non han-
no cercato altro che quello che da lui effondeva su di loro."

⁸² Cfr. *Fusûs I*, p. 92 (capitolo su Ismaele), e *II*, p. 90: è questo il paradi-
so del *ârif* (lo gnostico), non del *mu'min* (il semplice credente), poiché in es-
so vi è godimento spirituale. Qui si rivela l'unità duale, la bi-unità, l'*unio sym-
pathetica* di *Haqq* e *khalq*.

⁸³ *Ibid.*, e *II*, p. 92, n. 7: "Tu sei il servitore, essendo tuttavia il Signore / di colui verso il quale tu sei servitore. / E sei il Signore, essendo tuttavia il servitore / di colui verso il quale, nel linguaggio religioso, sei il servitore. Chiunque ti conosca, mi conosce. / Ma se nessuno mi conosce, nemmeno tu sei conosciuto". Vi è una duplice *ma'rifa*: 1) conoscere *Haqq* (il Divino) at-
traverso *Khalq* (la creatura), ed è quella dei filosofi e dei teologi scolastici (*Mutakallimûn*); 2) conoscere *Haqq* attraverso *Khalq fi'l-Haqq* (attraverso la
creatura nel divino). La prima medita l'uomo in sé come creatura contin-
gente, e confronta gli attributi dell'uomo (perituro, mutevole, malvagio, di-
pendente) con quelli che, per contrasto, essa postula per l'Essere necessario
(eterno, immutabile, Bene puro). Al contempo scienza esteriore dell'uomo e
scienza inferiore di Dio, questa conoscenza soddisfa forse l'intelletto, ma
non concede la pace del cuore, poiché non fa che dipanare una catena di at-
tributi negativi. La seconda è la più perfetta; essa nasce dalla meditazione in-
trospettiva, che sonda gli attributi più profondi dell'anima. Essa sa di reali-
zare in proprio una forma di teofanìa, e conosce così se stessa nel momento
in cui Dio si epifanizza in se stessa. Nella prima conoscenza, l'uomo si co-
nosce come creatura, e null'altro. Nella seconda, l'anima giunge a sapere che
il suo essere è al contempo *Haqq* e *Khalq*, increato e creatura.

⁸⁴ Ivi, n. 8. Ciascun essere ha dunque due facce: *'ubûdiya* e *rubûbiya*, vas-
sallaggio e sovranità. Egli è servitore nel senso che è il substrato (*maball*) nel
quale si manifesta il modo di uno dei Signori o Nomi divini, ciascuno cono-
scendo e riconoscendo il suo proprio Signore contemplando la propria es-
senza, il proprio Sé, e meditando sui suoi attributi. È qui la prima conoscenza
(omologa a quella descritta *supra*, n. 83, ma con la differenza che qui vi è
l'idea di un Signore personale, il Nome divino del *mio Signore*). Sotto l'altra
faccia, ciascun essere è il Signore del suo Signore (*rabb li-rabbî*). È il senso

del secondo verso citato alla nota 83: "Tu sei il signore di colui verso il quale tu sei servitore", ed è per questo che il modo del servitore è manifestato nel Signore, cioè nel Nome divino epifanizzato in lui.

⁸⁵ Ibn 'Arabî, *The Tarjumân al-ashwâq, a collection of mystical odes by Muhyî ddîn ibn al-'Arabî*, edited... with a literal version... by R.A. Nicholson ("Oriental Translation Fund", New series, XX), London 1911, pp. 66-70; ed. Beirut, s.d., pp. 38-40.

Capitolo II. Sofiologia e "devotio sympathetica"

¹ Cfr. Ibn 'Arabî, *The Tarjumân al-ashwâq, a collection of mystical odes by Muhyî ddîn ibn al-'Arabî*, edited... with a literal version... by R.A. Nicholson ("Oriental Translation Fund", New series, XX), London 1911, pp. 10 sgg. Si confronti Ibn 'Arabî, *Dhakhâ'ir al-a'lâq. Sharh Tarjumân al-ashwâq* ("I tesori delle cose preziose. Commento all'Interprete degli ardenti desideri"), ed. Beirut 1312, p. 3, l. 7. Il commento è stato scritto dallo stesso Ibn 'Arabî per ragioni a cui già si è accennato, e su cui si tornerà *infra*, n. 5. Purtroppo Nicholson, editore del testo, ha tradotto solo alcuni passi del commento. Una traduzione integrale sarebbe di grande utilità; oltre al privilegio di avere un testo difficile commentato dal proprio autore, si tratta di un'opera di estremo interesse per seguire l'andamento del pensiero simbolico di Ibn 'Arabî. M. Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, II ed., Madrid-Granada 1943, pp. 408-410 [trad. it. *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Nuove Pratiche Editrice, Milano 1997, pp. 397-400], include la traduzione di un lungo passo del prologo, e, in *El Islam cristianizado*, Madrid 1931, pp. 95-96, la traduzione di una pagina delle *Futûhât* in cui si allude alla redazione del commento.

² In queste righe seguiamo l'elegante parafrasi di Asín Palacios. Da notare l'espressione coranica *al-balad al-amin* (XCV, 3), il paese sicuro, il territorio sacro, che nel senso simbolico dell'ismailismo è il paese dell'Imâm, là dov'è conservata la Pietra Nera – non certo nell'edificio cubico della Ka'ba, ma nella Mecca celeste degli Angeli. Cfr. W. Ivanow, *Nasir-e Khusraw and Ismailism*, Bombay 1948, pp. 23-24, e il nostro *Étude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesse" de Nâsir-e Khosraw*, "Bibliothèque Iranienne" 3a, Teheran-Paris 1953, pp. 32-33.

³ Allusione al titolo del commento: i tesori delle cose preziose (*dhakhâ'ir al-a'lâq*).

⁴ Cioè, principalmente i più famosi nomi femminili della poesia cortese araba. Tipificazione notevole: se Balqîs, la regina di Saba, e *Salma* (come tipo dell'esperienza mistica di Salomone), sono altri nomi della giovane Nezâm come figura della Sophia (*Hikma*), un legame ideale ma significativo è così stabilito tra questa sofiologia e la "Sophia salomonica", cioè i libri sapienziali che hanno costituito la fonte della sofiologia nel Cristianesimo.

⁵ *Dhakhâ'ir* cit., p. 4. Ibn 'Arabî era stato avvertito da due discepoli e "figli spirituali", Badr l'Abissino e Ismâ'il ibn Sawdakîn, e convocò una disputa

ta sotto l'arbitrato del *qâdî* Ibn al-'Adîm, il quale lesse alla presenza dei dotti moralisti una parte del *Dîwân*. Coloro che si erano rifiutati di credere alla buona fede di Ibn 'Arabî dovettero correggere il loro giudizio, e si pentirono davanti a Dio. Non c'è da stupirsi che questi puntigliosi ortodossi abbiano trovato anche ai nostri giorni i loro emuli, non tanto purtroppo nel pentimento quanto, almeno, nello scetticismo. Non si dà possibilità di discussione teorica se si è totalmente estranei (per questioni di abitudini secolari del pensiero) a ciò che in persiano viene chiamato *ham-damî* (حَمْدَمَى, *confitto*, sincronismo dello spirituale e del sensibile, cfr. *infra*), se ci si ostina ad opporre "misticismo" a "sensualità" (il cui senso antitetico che ormai noi avvertiamo è dovuto solo al fatto che il legame fra i due termini è stato spezzato). *Co-spirazione* del sensibile e dello spirituale: Ibn 'Arabî e Jalâloddin Rûmî ne fanno la caratteristica del *loro* Islam, cioè dell'Islam quale essi lo comprendono e lo vivono. Uno dei più grandi maestri, su questa via, fu Rûzbehân Baqlî di Shiraz (m. 1209), già nominato: la Bellezza viene percepita come ierofanía solo se l'amore divino (*'ishq rabbâni*) è vissuto in un amore umano (*'ishq insâni*), ove il primo trasfigura il secondo. Ibn 'Arabî si è dilungato sulla spiegazione dei simboli che ricorrono nei suoi versi: rovine, accampamenti, Magi, giardini, radure, dimore, fiori, nuvole, luci, donne che si levano come tanti soli (*Dhakha'ir* cit., p. 5). "Tutte le cose che menziona, o tutto ciò che vi somiglia, se tu lo comprendi, sono altrettanti misteri; alte e sublimi illuminazioni che il Signore dei cieli ha inviato al mio cuore, così come le invia al cuore di chiunque possieda una virtù pura e una capacità di elevarsi analoga alla preparazione spirituale che io possiedo. Tenendo questo a mente, tu potrai credere alla mia sincerità. Allontana dal pensiero il senso esteriore delle parole, cerca l'interiore (*hâtin*, l'esoterico), finché non lo comprenderai". Senza discutere la sua legittimità o la sua utilità, si dovrà ricordare che è pur sempre Ibn 'Arabî che commenta se stesso (in maniera analoga ai commenti aggiunti ai racconti autobiografici di Avicenna e di Sohravardî, per cui si veda il nostro *Avicenne et le Récit visionnaire*, Teheran-Parigi 1954, vol. I, pp. 34 sg.). Essendo l'autore riuscito, con la potenza della sua intuizione, e penetrando fino al segreto intimo della sua persona e della sua transcoscienza, a configurare i suoi simboli personali, egli deve regredire al di sotto di una simile evidenza intuitiva, configuratrice d'immagini, perché questa si renda intelligibile in termini razionali. È qualcosa che dovrà fare spesso, se vuole invitare altri a seguirlo, pur correndo sempre il rischio di vedersi incompreso dagli inetti. A nostra volta, dobbiamo decifrare, come di fronte ad uno spartito musicale, ciò che, della sua esperienza personale, l'autore è giunto ad annotare per iscritto. Per questo è necessario rifare il cammino in senso contrario, per ritrovare, al di sotto dei segni fissati dal racconto, quello che l'autore aveva provato prima di annotarlo. A questo scopo, ovviamente, la prima ed indispensabile guida è proprio il commento. Si veda il nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Parigi 1971-1973, vol. II, e Sohravardî, *L'Archange empurpré. Quinze traités traduits et présentés par Henri Corbin*, Parigi 1976.

⁶ *Tarjumân* cit., trad. Nicholson, XX, 3, p. 87; ed. Beirut, p. 78.

⁷ Per questo Ibn ‘Arabî giustifica le immagini d’amore come simboli dei misteri teosofici. In effetti, egli non è “ricorso” a simboli come se procedesse alla costruzione di un sistema; queste figure sono state percepite da lui interiormente come dati immediati. Bisogna aver presente al contempo tutta la sua fenomenologia dell’amore (cfr. *infra*, § 2), e la sequenza delle esperienze visionarie che scandiscono tutta la sua vita mistica (in cui ricorre l’Immaginazione oggettivamente creatrice, peculiare al *‘ârif*, designata col termine *bimma*, Energia spirituale o potere della concentrazione del cuore, sulla quale si troveranno ampi dettagli nella Parte seconda, cap. II, § 2). Per un lungo periodo, un essere dalla bellezza divina avrebbe prodigato la sua presenza allo shaykh (cfr. *Kitâb al-futûhât al-makkiyyâ*, Cairo 1329 egira, vol. II, p. 325, e la traduzione di questo passo nella Parte seconda, cap. IV, n. 13). Egli paragonerà questa visione alla manifestazione visibile e ricorrente dell’Arcangelo Gabriele al Profeta, o lo porterà ad alludere al *hadîth* della teofania nell’aspetto di un adolescente regale (*Dhakhâ’ir* cit., commento a XV, 3, pp. 55-56; cfr. Parte seconda, cap. IV, § 1). Asín Palacios evoca giustamente la visione di Dante (*Vita nuova*, XII), in cui il poeta contempla in sogno un adolescente vestito di una lunga tunica bianchissima, assiso al suo fianco in un’attitudine pensierosa, che gli dice: “Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic” (*Escatología* cit., p. 403; trad. it. cit., p. 393). Si pensi all’ineffabile adolescente (*al-fâtâ al-fâ’it*), visto all’improvviso durante il compimento del rito della circumambulazione, il cui essere svela tutti i segreti che saranno oggetto delle *Futûhât*; cfr. Parte seconda, cap. IV, § 2.

⁸ *Tarjumân* cit., trad. Nicholson, IV, 3, p. 58; ed. Beirut, p. 6. Il legame tra le circumambulazioni attorno al *centro* e il momento dell’apparizione è significativo; si compari il Racconto avicenniano di Hayy ibn Yaqzân: “Mentre noi andiamo e veniamo, girando in circolo, ecco che da lontano compare un Saggio”. Quanto alla Notte come tempo delle visioni, si veda l’*Epistola del fruscio dell’ala di Gabriele* e il *Racconto dell’Esilio occidentale* di Sohravardî.

⁹ La trasposizione operata dalla percezione visionaria si avverte immediatamente. Non è più una fanciulla persiana in terra araba, ma una principessa greca, dunque cristiana. Il segreto di questa definizione si rivelerà in seguito nel *Diwân* (cfr. *infra*, n. 16: questa Saggezza, o *Sophia*, è della stessa razza di Gesù, poiché anch’essa possiede al contempo una natura umana ed una angelica; da qui le allusioni alle “statue di marmo”, alle “icone” intraviste nelle chiese cristiane, come altrettante allusioni alla sua persona).

¹⁰ *Tarjumân* cit., trad. Nicholson, p. 148, e commento a XLVI, 1, p. 132; ed. Beirut, pp. 7 e 170-171: “colei le cui labbra sono d’un rosso intenso, una Sapienza sublime fra le Contemplate”, colei la cui figura teofanica è la giovane Nezâm. Tra il mondo delle mescolanze e le Contemplate supreme vi è una lotta d’amore, poiché il mondo ha bisogno di loro e le desidera, non essendovi vita per gli esseri di questo mondo se non attraverso la loro contemplazione. Il mondo della Natura vela ai cuori dei mistici la percezione di que-

ste Contemplate, ma il combattimento è incessante. Il rosso intenso annuncia i misteri (*umûr ghaybiyya*) che esse custodiscono.

¹¹ *Tahîmu fîhâ al-ârwâh*, ivi. Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, nn. 60 e 72, sugli Angeli *muhayyamûn* e la *hikma muhayyamîya* di Abramo.

¹² Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, § 3.

¹³ *Tarjumân* cit., trad. Nicholson, p. 14; ed. Beirut, p. 6.

¹⁴ Il sottile argomento è di grande bellezza, poiché risolve ogni dubbio, e dissipa ogni sospetto di illusione circa l'esistenza dello spirituale invisibile, dal momento che ne prova in sé l'azione; riconoscere che il tuo cuore è stato posseduto (al passivo, *mamlûk* = *marbûb*) dagli Invisibili significa riconoscerli come soggetti attivi e predominanti; l'*ego* soggetto del *cogitor* (non più *cogito*) è immanente all'essere che lo pensa e lo conosce; di qui, conoscere se stesso è conoscere il proprio signore, poiché è questo signore che si conosce in te.

¹⁵ In quella Notte dello spirito, in cui si dispiega un'esigenza totale di disappare da sé sola ogni dubbio, e su cui ogni sufi deve meditare, al poeta non restava da porre che una domanda: "O fanciulla, qual è il tuo nome? – *Consolatrix*, mi rispose (*qurrat al-ayn*, letizia e luce dello sguardo, metafora corrente dell'essere amato). Ma, mentre io parlavo a me stesso, ella mi salutò e si allontanò". Egli aggiunge: "La rividi in seguito, e imparai a conoscerla; frequentai il suo ambiente, e constatai in lei conoscenze così sottili che nessuno potrebbe descriverle". Il poeta non avrà bisogno di restare per sempre alla Mecca perché l'Immagine di quella "Sapienza" sia sempre presente nell'esperienza di tutta la sua vita.

¹⁶ L'IMMAGINE DI SOPHIA IN IBN 'ARABÎ: sarebbe importante ricomporre questa immagine come un mosaico, le cui tessere si trovano sparse, secondo una trama precisa, in tutto il poema. A titolo indicativo (non si osi nemmeno dire sommario), diremo che si tratta essenzialmente di segnare i nodi per cui passano le associazioni mentali in cui ricorre l'Immaginazione attiva. Il re Salomone è, per il nostro shaykh, se non il tradizionale autore della letteratura sapienziale biblica, almeno il profeta in cui egli tipifica il dono della "Sapienza della Compassione" (*hikma rahmâniya*, cfr. il cap. XVI dei *Fusûs al-hikam*), cioè la religione sofianica dei Fedeli d'amore. Da qui l'intervento, fin dall'inizio del poema, carico di risonanze coraniche, del personaggio di Bâlqîs, la regina di Saba (*Tarjumân* cit., trad. Nicholson, II, 2, pp. 50-51). Ma Bâlqîs è per nascita al contempo angelo e donna terrena (essendo figlia di un *jinn* e di una donna). Anch'essa è della stessa razza di Cristo (*'isawiyat al-mabtiid*), non certo il Cristo dell'ortodossia dei Concili, ma quello della "cristologia d'Angelo" del docetismo gnostico, o imparentato con la gnosì, con un così profondo significato noetico: generato dal Sofio che l'Angelo Gabriele-Spirito Santo insufflò nella Vergine, sua madre, egli fu, nella sua persona, la tipificazione (*tamthîl*) di un Angelo sotto la forma umana (ivi, *ad* II, 4). Questa Sapienza cristica (*hikma 'isawîya*), con la bellezza del suo sguardo, dà morte e nello stesso tempo vita, come se fosse essa stessa Gesù Cristo (*ibid.*). Essa è la Luce in persona, Luce dalla quadruplici fonte (Pentateuco, Salmi, Vangeli, Corano) descritta nel celebre versetto co-

ranico della Luce (XXIV, 35). Essendo della stessa “razza di Cristo”, questa Sophia-Angelos (o Sophia-Christos) appartiene al mondo di Rûm; è l’essere femminile non soltanto come *teofania*, ma anche come *teofante* (come Diotima in Platone). È, in effetti, in quanto figura del sacerdozio femminile che il poeta la saluta “come una sacerdotessa, una figlia dei Greci, senza alcun ornamento esteriore, nella quale tu contempli una fonte da cui irradia luce” (ivi, ad II, 6). La simpatia religiosa ecumenica del Fedele d’amore (cfr. Parte prima, cap. I, § 3), trae il suo principio nel sacerdozio di Sophia, poiché “con un gesto richiama il Vangelo, e si penserebbe che noi siamo preti, patriarchi, diaconi” (ivi, ad I, 9), cioè, saremo zelanti come quei dignitari del culto, per confermare il Vangelo contro le falsità che gli uomini gli attribuiscono. “Sacerdotessa greca” di un Cristianesimo così come Ibn ‘Arabî lo comprende, *Virgo sacerdos Sophia*, definita “senza ornamento”, cioè meditata senza i paramenti ornamentali dei Nomi e degli Attributi divini, ma come Pura Essenza, il “Bene puro” (ivi, ad II, 6), benché sia attraverso di essa che si manifestano gli Splendori avvolgenti (*subuhât muhrîqa*) del Volto divino. Per questo, la Bellezza come teofania al massimo grado è connotata da un carattere *numinoso*. Nella sua *numinosità* pura, Sophia è spietata, non concede alcuna familiarità; che si innalzi dunque, nella sua “stanza solitaria”, il mausoleo di coloro che sono morti separati da lei, e che provi essa compassione per la tristezza dei Nomi divini, dando loro l’essere (ivi, ad II, 7). Si allude qui alle prove che scandiscono la Ricerca del mistico, alle sue attese interrotte da fugaci incontri estatici. Essendo essa una guida che lo sospinge sempre verso gli aldilà, proteggendolo dall’idolatria metafisica, Sophia appare a lui tanto compassionevole e consolatrice quanto severa e silenziosa, poiché solo il Silenzio può “dire”, indicare i molteplici aldilà. Il mistico subirà la stessa prova di Dante, che aspetta che Beatrice gli renda il suo saluto, ma le “belle statue di marmo” (ivi, ad IV, 1-2) non obbediscono ad alcuna legge. Così è in effetti la bellezza delle teofanie salomoniche e profetiche, poiché “esse non rispondono con discorsi articolati, perché se così fosse il loro discorso sarebbe altro rispetto alla loro essenza e alla loro persona; la loro apparizione, il loro avvento (*wurûd*), invece, è identico al loro discorso: esse sono quello stesso discorso, e questo è la loro stessa visibile presenza”; questo significa *ascoltarle*, e proprio in questo consiste tale stazione mistica. Ecco, dunque, lo *Spirituale* farsi viaggiatore nella notte, cioè errante per tutte quelle attività che s’impongono ad un essere di carne; e quando torna al santuario della sua coscienza (*sîr*), la Sophia divina si è allontanata: ripiegato, in questa Notte oscura, sui suoi desideri ardenti che lo assillano come frecce rapidissime, egli non sa verso quale direzione volgersi (ivi, ad IV, 3 e 4). Ma ecco che “ella mi sorrise, mentre scoccava una luce folgorante, ed io non sapevo quale delle due lacerasse l’oscurità della notte”. Unità di apprezzazione: è l’essere femminile reale? È la realtà divina di cui essa è Immagine? Falso dilemma, poiché l’una non sarebbe visibile senza l’altra, e la Sophia terrestre è essenzialmente teofanica (*bikma mutajallîya*), colei che non cessa di abitare il cuore del Fedele d’amore, come l’Angelo della Rivelazione in compagnia del Profeta (ivi, ad IV, 6). Provare la bellezza umana nell’essere

femminile come teofania (cfr. *infra*, § 3 di questo capitolo) significa provare nel duplice carattere di Maestà che ispira angosciato sgomento, e di grazia che estasia (*jalâl* e *jamâl*), simultaneità del Divino inconoscibile e del Divino manifesto. Le allusioni alla straordinaria bellezza della giovane Nezâm e alla sua sorprendente sapienza, dunque, sommano sempre l'aspetto del numinoso e quello dell'affascinante (per es. ivi, *ad* XX, 16), della rigorosa e ieratica bellezza della pura Essenza e della bellezza compassionevole e dolce del “signore femminile”, che il fedele d'amore nutre della sua devozione, nutrita a sua volta dalla bellezza. “Comprendi quello a cui alludiamo, poiché è cosa sublime. Non abbiamo mai incontrato nessuno che prima di noi ne abbia avuto coscienza, in alcuno dei libri di teosofia” (ivi, *ad* XX, 16). La padronanza di sapienza dispone di una sorta di cattedra (i Nomi divini, gradi ascendenti dell'essere), e di un'eloquenza (il suo messaggio profetico). “Noi abbiamo rappresentato tutte le conoscenze mistiche sotto il velo di Nezâm, la figlia del nostro shaykh, la Purissima Vergine” (*ibid.*, *al-'adhâr' al-bâtûl*, la stessa qualifica di Maryam e di Fâtima). Persiana di Isfahan, giunta in terra araba, essa non resta relegata all'ambiente d'origine. “È una regina, grazie alla sua ascesi spirituale, poiché gli Spirituali sono i re del Mondo”. Infine, questa esclamazione: “Mio Dio! Io non temo la morte, ma temo di morire senza poterla rivedere domani” (ivi, *ad* XX, 11). Non è il timore di un addio terreno; l'esclamazione è introdotta da una visione numinosa di maestà. La morte significherebbe soccombere a questa visione, significherebbe non esserne capace; per lo Spirituale che ha acquisito tale facoltà divina, non vi è aldilà in cui non possa seguirla.

¹⁷ Cfr. *Futûhât* cit., vol. II, p. 326; si confronti Asín Palacios, *El Islam cristianizado* cit., pp. 462-463.

¹⁸ *Ibid.*; cfr. *Futûhât*, vol. II, p. 324: “Io stesso ho sperimentato uno dei fenomeni più sottili dell'amore. Tu provi un amore veemente, una simpatia, un ardente desiderio, un'agitazione emotiva che finisce per provocare una grande debolezza psichica, un'insonnia totale, il disgusto alla vista di ogni cibo, e tuttavia non sai nemmeno per chi né perché. Non riesci a determinare l'oggetto del tuo amore (*mâhbûb*). È la più sottile delle esperienze d'amore che io abbia potuto osservare. E poi, ecco che, per caso, a te si mostra una teofania (*tâjallî*), nel corso di una visione interiore. Allora questo amore resta sospeso (a quella teofania mentale). Oppure, incontri una certa persona, e, nel vederla, l'emozione che prima provavi si proietta su di lei; riconosci così che quella persona era l'oggetto del tuo amore, e non ne avevi coscienza. O ancora, senti parlare di una certa persona, ed ecco che provi un'inclinazione per lei, segnata da quell'ardente desiderio che serbavi in te, e riconosci in lei il tuo compagno. Tutto ciò è fra i più sottili e segreti presentimenti che le anime hanno delle cose, indovinandole attraverso il velo del Mistero, e tuttavia ignorando il loro modo d'essere, senza nemmeno sapere di chi quelle siano invaghitte, su che cosa riposi il loro amore, e nemmeno che cosa sia in realtà l'amore che esse provano. Tutto questo, si sperimenta nell'angoscia e nella tristezza, o in un'esplosione di allegria, e la causa resta ignota [...]. Ciò è dovuto al pre-sentimento che le anime avvertono verso le cose pri-

ma ancora che si realizzino nella sfera dei sensi esteriori: sono queste, le premesse della loro realizzazione”.

¹⁹ Cfr. Parte prima, cap. I, n. 6, e *infra*, n. 24.

²⁰ Cfr. *Fusūs al-bikam* (d'ora in poi *Fusūs*), ed. 'Affīfī, Cairo 1365/1946, I, p. 215 e II, pp. 326-327. Ricordiamo che gli orientalisti vocalizzano generalmente Bistāmī, mentre la pronuncia persiana mantiene ancora oggi la forma Bastāmī. Bastam (dove si conserva la tomba di Abū Yazīd Bastāmī ed è ancor oggi luogo di pellegrinaggio) è un piccolo centro a qualche chilometro di distanza da Shahruh, ultima città dell'antica rotta da Teheran alla regione orientale del Khorasan.

²¹ È questa una massima fondamentale per i nostri mistici; si confronti il prologo del “Vademecum dei Fedeli d'amore” (*Mu'nis al-'ushshâq*) di Sohravardī, dove compare la Triade primordiale: Bellezza, Amore, Nostalgia.

²² “E se tu ami un essere per la sua bellezza, non ami altro che Dio, poiché egli è l'essere bello. Così, sotto ogni aspetto, Dio è l'unico oggetto d'amore. Inoltre, siccome Dio conosce se stesso, e conoscendo se stesso ha conosciuto il mondo, egli l'ha prodotto *ad extra* a sua immagine. Così, il mondo è per lui uno specchio nel quale egli vede la sua propria immagine, e per questa ragione Dio non ama che se stesso, in modo che, se dichiara: Dio vi amerà (Corano III, 31), in realtà è se stesso che ama” (*Futūhāt* cit., vol. II, p. 326 *in fine*).

²³ *Futūhāt* cit., vol. II, p. 327.

²⁴ È il segreto dei Fedeli d'amore, che deriva dal *sirr al-rubūbiyya*. Ibn 'Arabī afferma: “È una questione difficile da rappresentare, perché non a tutte le anime è stato dato di conoscere le cose come sono in se stesse, né a tutte è stato accordato il privilegio della fede nelle notizie che, inviate da Dio, ci informano di ciò che egli è. Per questo Dio ha favorito il suo Profeta accordandogli una simile grazia [riferimento a Corano XLII, 52], e – grazie a Dio – noi siamo nel novero dei suoi servitori, ai quali ha voluto trasmettere la sua ispirazione” (*Futūhāt* cit., vol. II, p. 329). Testimonianza, questa, che procede dalla convinzione vissuta dal nostro shaykh di essere il sigillo della *walāya* muhammadica. In breve, la vocazione del mistico consiste nel riconoscere che l'amore da lui provato è lo stesso di cui Dio ama se stesso in lui; che, di conseguenza, è lui quella stessa passione divina; che il suo amore è propriamente una *teopatia*, di cui deve assumersi il dolore e lo splendore, poiché tale teopatia è, in lui, *com-passione* di Dio con e per se stesso, che chiama all'esistenza i propri esseri del suo essere. Bisogna dunque liberare l'amore dallo squallido egoismo della creatura che, dimenticando che cosa viva in lei, dimentica che la sua *passione* è *com-passione*, e che, vedendo in se stessa il fine del proprio amore, si rende così colpevole di una catastrofe divina.

²⁵ *Futūhāt* cit., vol. II, p. 329.

²⁶ Cfr. ancora *Futūhāt* cit., vol. II, p. 332. “L'amore spirituale è quello che concilia e riunisce (*jāmi'*) nell'amante l'amore del suo amato per l'amato e per se stesso, mentre l'amore naturale o fisico è quello di chi ama l'amato solo per se stesso”.

²⁷ *Fa-tajallā lahu fi sūrat tabī'īya*.

²⁸ *Futūhāt* cit., vol. II, p. 331. Si confronti col passo di p. 333 (a proposito

sito di quel segno): "Sappi che, quando lo Spirito assume una forma fisica nei corpi d'apparizione (*ajsâd mutakhayyala*), corpi epifanici, corpi percepibili dalla visione immaginativa non nei corpi sensibili che si offrono alla conoscenza abituale, quei corpi d'apparizione possono essere tuttavia, anch'essi, oggetto di una percezione normale. Comunque, coloro che li vedono non distinguono del tutto uniformemente fra i corpi d'apparizione e i corpi che, secondo loro, sono quelli reali, propriamente detti. Per questo, i Compagni del Profeta non riconobbero l'Arcangelo Gabriele quando questi discendeva nel sembiante di un adolescente arabo. Non sapevano che fosse un corpo d'apparizione; il Profeta affermava: 'È Gabriele', ma in cuor loro non dubitavano che fosse un giovane arabo". (Si noti come il docetismo acquisti l'importanza di una critica della conoscenza come scienza dell'Immaginazione attiva, *'ilm al-khayâl*.) "Lo stesso fu per Maryam – dice ancora Ibn 'Arabî – quando l'Angelo si tipificò per lei nella forma di un bell'adolescente. Quello che per lei non era ancora presente era il segno che distingue gli Spiriti quando si corporeizzano [cfr. *infra*, par. seguente, la parafrasi mistica dell'Annunciazione in Jalâloddîn Rûmî: solo quando Maryam riconosce l'Angelo come il suo Sé concepisce in se stessa il Figlio divino]. Allo stesso modo, il giorno della Resurrezione, Dio apparirà ai suoi adoratori; qualcuno non lo riconoscerà, e cercherà riparo da lui [come Maryam all'inizio, davanti all'Angelo; cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, n. 32]". Maestà divina e Maestà angelica sono nello stesso caso di fronte a colui a cui esse si epifanizzano, seppure questi ne sia inconsapevole. Bisogna dunque che Dio lo aiuti con un *segno*, grazie al quale egli riconosca l'epifania divina, o l'epifania angelica, o l'epifania di un *jinn*, o di un'anima umana... "Riconosci dunque *chi* è che vedi, e tramite che cosa lo vedi così com'è".

²⁹ *Ibid.* "Dio si epifanizza a lei secondo l'essenza stessa di quell'anima, fisica e spirituale al contempo, grazie a quel segno. Allora essa prende coscienza di vedere Dio, ma tramite lui, e non tramite se stessa; essa non ama che lui, non attraverso se stessa, ma in modo tale che è lui che si ama da se stesso, e non sia lei ad amarlo; essa contempla Dio in ogni essere, ma con uno sguardo che è lo sguardo divino stesso. Essa prende coscienza di non amare altri che lui: egli è l'Amante e l'Amato, colui che cerca e colui che è cercato".

³⁰ L'anima mistica assimila tale suprema esperienza solo a condizione di comprendere l'origine e l'inizio di questo amore, il cui Soggetto attivo gli appare in quell'esperienza come altro rispetto ad essa, come un evento che accade durante l'esperienza, e di cui essa è l'organo, il luogo e la posta in gioco. Qui la dialettica d'amore è sospesa al mistero della vita divina preeterna. Ma dal momento che, nel corso dell'esperienza, l'amante mistico conosce i Nomi e gli Attributi divini solo scoprendone in se stesso i contenuti e l'evento, come potrebbe presentire il mistero della preeternità divina, la nostalgia divina che esala dal suo Sospiro creatore (*Nafas Rahmâni*), se non lo svela e lo prova in se stesso? "Sospirare" è nella sua condizione creaturale, poiché quel sospiro (*tanâffus*) è il dispositivo che mette in moto la sua esperienza. Il Soffio esalato dalla Tristezza del Dio patetico (il quale aspira ad essere conosciuto, cioè a realizzare la sua *significatio passiva* nel suo *ma'lûh*, del qua-

le diventerà il Dio), è la Nube ('amâ), l'abbiamo visto, energia creatrice e "materia spirituale" di tutto l'universo degli esseri, spirituali o corporei, il Dio con cui e di cui sono fatti gli esseri (*al-Haqq al-makblûq bibi*). Essendo "materia universale", essa è il *patiens* che riceve tutte le forme assunte dalla passione divina che aspira ad essere conosciuto e rivelato. Questo è l'inizio dell'amore del Creatore per noi. Quanto all'origine del nostro amore per lui, esso non è tanto visione quanto audizione, audizione del *Kun*, l'*Esto*, imperativo del nostro proprio essere "quando ancora eravamo nella sostanza della Nube". "Così noi siamo i suoi Verbi (*kalimât*), che non si estinguono mai [...]. Nella Nube diventammo Forme, e ad essa demmo così l'essere in atto; dopo aver avuto un'esistenza puramente ideale, essa acquisì l'esistenza concreta. Questa è la causa all'origine del nostro amore per Dio". *Futûhât* cit., vol. II, p. 331.

³¹ Ivi, vol. II, pp. 331-332.

³² Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, n. 78. In questo è già una risposta alla domanda (posta a Ibn 'Arabî da una grande mistica, cfr. *supra*, p. 132) a proposito dell'origine e la fine dell'amore. Viene scartata ogni concezione nominalista; non è un concetto che va a giustapporsi all'essenza dell'amante, ma non è nemmeno una semplice relazione tra l'amante e l'Amato. È una proprietà inherente all'essenza dell'amante; la realtà dell'amore non è altro che l'amante stesso (*Futûhât* cit. vol. II, p. 332). Tutto ciò può essere compreso con un'altra proposizione: lo stesso Essere divino è l'Amante e l'Amato. Ma questa unità non è affatto quella di una identità indifferenziata, ma di un essere che la Compassione essenziale al suo essere duplica in una bi-unità (*baqq* e *khalq*), in cui ciascuno dei due termini aspira reciprocamente all'altro. Da un lato, è l'aspirazione a manifestarsi e ad esteriorizzarsi (il *pathos* del "Dio patetico"); dall'altra, nell'essere stesso che lo manifesta, l'aspirazione a tornare a se stesso; aspirazione che diventa nell'essere la sua *teopatia* (*ma'lûhîya*), cioè la propria passione di essere il Dio conosciuto in e attraverso un essere di cui egli è il Dio, e che è così la passione (la *significatio passiva*) che pone la sua divinità (*ilâhîya*). Si dirà allora che il fine e la fine dell'amore consistono nello sperimentare l'unità dell'Amante e dell'Amato in una *unio mystica* che è *unio sympathetica*, poiché la loro stessa unità postula questi due termini: *ilâh* e *ma'lûh*, compassione divina e teofanìa umana, dialogo estatico tra l'amante e l'amato. L'*unus-ambo* può indurre in difficoltà gli schemi della logica razionale: l'*Anâ sîr al-Haqq* non è affatto interpretabile in termini di incarnazione: "La fine o termine dell'amore è l'unificazione (*ittihâd*), con cui il sé (*dhât*) dell'amato diventa il sé dell'amante, e reciprocamente; è a questo che alludono gli incarnazionisti (*bulûlîya*), ma essi ignorano in che cosa consista questa unificazione" (*Futûhât* cit. vol. II, p. 334).

³³ Sensi e percezione delle teofanìe richiedono una complessa ricerca sulla funzione di questa Energia spirituale (*bîmma*), che è, come abbiamo già osservato (*supra*, n. 7), Immaginazione oggettivamente creatrice. A questa ricerca sono dedicate le pagine della Parte seconda.

³⁴ *Futûhât* cit., vol. II, p. 334. "Sappi che, qualunque sia la forma fisica sotto la quale si manifesta lo Spirito, sia in un corpo sensibile, sia in un cor-

po d'apparizione, e sotto qualsiasi aspetto lo si consideri, è sempre così: l'essere amato, che ogni volta è qualcosa di non ancora esistente, pur non avendo alcuna realtà oggettiva, è tipificato nell'Immaginazione; egli ha in ogni caso, di conseguenza, un certo modo di esistenza percepibile con la visione immaginativa, nella potenza o Presenza "immaginatrice" (*Hadra khayālīya*), grazie all'occhio particolare proprio di questa facoltà".

³⁵ Cfr. *Futūhāt* cit., vol. II, p. 325. In questo consiste il "servizio d'amore", il servizio divino che ignora conquiste e possessi; la "devozione simpatetica" è una passione che si armonizza con le virtualità sovraumane dell'essere amato, e che prova a portare a compimento questa virtualità teofanica. Non è una "realità positiva", il dato effettivo e materiale dell'essere amato, che lega a questi l'amante. Non siamo affatto di fronte ad un ragionamento sottile e confuso (come ritiene, sorprendentemente, Asín Palacios, *El Islam cristianizado* cit., p. 465, n. 1), ma a un'analisi dello stato essenzialmente virtuale di ciò che è l'oggetto d'amore nell'essere amato.

³⁶ *Futūhāt* cit., vol. II, pp. 327; cfr. ivi, p. 332: "Certamente l'oggetto amato è qualcosa che non esiste ancora, e non è possibile amare un oggetto che già esiste. Ciò che l'amante può fare è legarsi ad un essere reale, nel quale si viene a manifestare la realizzazione dell'oggetto amato che ancora non esiste". Ivi, p. 334: "A proposito dell'amore, si formulano tanti sofismi. Il primo è quello che abbiamo già menzionato: gli amanti immaginano che l'oggetto amato sia un dato reale, mentre è qualcosa di ancora irreale. Ciò a cui l'amore si lega è il veder realizzarsi quel qualcosa in una persona reale, e quando l'amante la vede realizzarsi, l'amore allora si lega alla perpetuazione di quello stato, di cui all'inizio egli aveva atteso la realizzazione nella persona reale. Così, l'amato reale non smette mai di essere irreale [= sempre al-dilā], nonostante la maggior parte degli amanti non se ne renda conto, a meno che non si sia iniziati all'essenza reale dell'amore e dei suoi oggetti". Immaginazione creatrice, preghiera creatrice, amore creatore: sono questi i tre aspetti da studiare congiuntamente in Ibn 'Arabī (cfr. *infra*, Parte seconda). Come è possibile che l'amante debba amare quel che ama l'amato (come parlare di una simile *sym-patheiā* totale, sinergia delle volontà)? E se ciò non è possibile, l'amante rimane nella condizione dell'amore naturale, in cui non si ama che per se stessi? Ibn 'Arabī denuncia ancora il sofisma, ricordando che la volontà in base alla quale si comporta il Fedele d'amore è quella dell'Amato invisibile (irreale per l'evidenza sensibile), che la figura concreta e visibile gli manifesta, e che è la sola che glielo manifesta. Altrimenti, affinché l'amante possa far esistere concretamente, sostanzialmente, l'oggetto reale del suo amore nell'essere reale che glielo manifesta (anche a sua insaputa), è necessario che intervenga un aiuto sovrannaturale, il soffio di resurrezione che ebbero a disposizione Gesù (grazie alla natura d'Angelo) ed altri servitori di Dio. "È una questione che non troverai approfondita in alcun altro libro, perché non ho mai visto nessuno approfondirla come noi l'abbiamo fatto qui" (*Futūhāt* cit., vol. II, p. 333).

³⁷ Cfr. 'Affīfī, *The Mystical Philosophy of Muhyīd-Dīn Ibn al-'Arabī*, Cambridge 1939, pp. 133-136; per le *munāzalāt*, cfr. *Futūhāt* cit. vol. II, p. 523 (cap.

384); fra tante altre massime, di importanza fondamentale per lo sciismo ismailita, è quella attribuita al I Imām: "Non adorerò mai un Dio che non vedrò"; cfr. il nostro *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, «Eranos-Jahrbuch», XXIII, Zürich 1953, p. 223, e *Futūhāt* cit., vol. II, p. 337.

³⁸ *Futūhāt* cit., vol. II, p. 337. Questa è anche la risposta alla domanda rivolta dalla "Sophia" al suo fedele: "Non sarai dunque morto?" (appello implicito alla capacità di far dischiudere il più-che-reale, di investire l'essere amato della sua "funzione angelica", proprio come la Compassione divina, nella Nube primordiale, richiamava all'esistenza concreta le ecceità latenti dei suoi "Nomi più belli").

³⁹ *Ibid.* e vol. II, p. 338. L'amante "obbedisce dunque all'illusione di credere che il godimento sperimentato nell'incontro sensibile dell'amato sarà più grande di quello sperimentato immaginandolo. Questo avviene perché l'amante è soggiogato dalla densità della natura materiale, ed è incosciente del godimento che accompagna la rappresentazione immaginativa nello stato del sogno. [Se vi prestasse attenzione] egli saprebbe che il godimento con l'Immaginazione è più grande di quello dell'oggetto sensibile esteriore. Ciò perché un simile amante dubita dei mezzi che dovrebbe impiegare per ottenere una unione oggettiva (*min khārij*), e va interrogando coloro che reputa depositari di tale esperienza".

⁴⁰ *Ibid.* "Su questo punto, noi [i mistici] formiamo due gruppi. Vi sono quelli che contemplano nella loro immaginazione attiva l'Immagine dell'essere reale nel quale si manifesta il loro Amato; essi contemplano così coi propri occhi la sua esistenza reale, ed è questa l'unione con l'Amato nell'Immaginazione attiva. È questa l'unione (immaginativa) che assorbiva Qays al-Majnūn, che lo distraeva dalla sua amata Laylā quando questa si presentava a lui realmente ed oggettivamente, spingendolo a dirle: 'Stai lontana da me', per paura che la densità della presenza materiale lo privasse dell'altra, la delicata e sottile contemplazione: Laylā presente alla sua Immaginazione attiva era più soave e più bella della Laylā reale e fisica". Si confronti il *Breviario d'amore* di Ahmad Ghazālī (*Sawānib al-'usbshāq*, ed. H. Ritter, "Bibliotheca Islamica" 15, Wiesbaden 1942, pp. 45-46, 76). "Questo fenomeno – aggiunge Ibn 'Arabī – è il più sottile che possa verificarsi nell'amore. Chi lo sperimenta non cessa più di esserne colmato, mai si lamenta della separazione. Questo dono, fra i Fedeli d'amore, a me fu concesso in larga misura, ma è raro fra gli amanti, perché la densità sensuale predomina in loro. A nostro avviso, se qualcuno si è consacrato esclusivamente all'amore delle cose spirituali, separate dalla materia, il massimo a cui possa giungere quando interviene una certa condensazione materiale, è di convogliarla verso l'Immaginazione, ma non al di sotto (cioè, non fino al sensibile). Allora, se per un certo temperamento l'Immaginazione rappresenta il suo modo d'operazione materiale al massimo grado, che cosa ne sarà della sua sottigliezza riguardo alle cose immateriali? Chi si trova in questo stato, sarà quello che meglio amerà Dio d'amore. In effetti, il termine estremo al quale perviene nel suo amore per Dio, quando non ne rimuove le somiglianze con le creature, consisterà

nel farlo discendere fino all'Immaginazione; questo è il senso di quanto dice il Profeta: 'Adora Dio come se lo vedessi'" (*Futūhāt* cit., vol. II, p. 337).

⁴¹ *Futūhāt* cit., vol. II, p. 339: quando i mistici sperimentano alla fine che Dio è quell'essere che in precedenza essi immaginavano essere la loro propria anima, la situazione è come nel caso di un miraggio. Nulla è stato abolito nell'essere; il miraggio resta sempre oggetto di visione, ma si sa che cos'è, si sa che non è l'acqua.

⁴² *Futūhāt* cit., vol. II, p. 361. Cfr. *Ibid.*, vol. II, pp. 346-347: "L'amore è in proporzione diretta alla teofania [che l'amante riceve dalla bellezza divina], e la teofania è proporzionale alla conoscenza di gnosì che egli possiede. L'amore di coloro che si consumano, e nei quali si manifestano esteriormente gli effetti dell'amore, è un amore fisico. L'amore degli gnostici ('ārifīn) non esercita alcun influenza visibile all'esterno, perché la scienza della gnosì fronteggia tutti quegli effetti in virtù di un segreto che essa conferisce, e che solo gli gnostici conoscono. Lo gnostico Fedele d'amore (*al-muhīb al-'ārif*) è un Vivente che non muore mai: è uno Spirito separato, e la natura fisica è incapace di sperimentare l'amore di cui è il soggetto. Il suo amore è qualcosa di divino; il suo ardente desiderio è qualcosa del signore d'amore; egli è assistito dal suo Nome, il *santo*, sul quale le parole del discorso sensibile non possono influire".

⁴³ Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, § 3.

⁴⁴ *Futūhāt* cit., vol. II, p. 347, dove si trova spiegato perché, secondo una versione del *mi'rāj* (l'assunzione celeste del Profeta), l'Angelo Gabriele si estingue d'amore davanti al Trono (poiché sa al cospetto di chi si trova), senza che tuttavia si consumi la sostanza del suo "corpo", di natura sovra-elementare, transfisica (cfr. l'allusione nel *Tarjumān* cit., trad. Nicholson, p. 50).

⁴⁵ Cfr. *supra*, par. precedente, e nn. 37 e 40 di questo capitolo.

⁴⁶ Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, § 3.

⁴⁷ Cfr. *Fusūs* I, p. 217.

⁴⁸ Jalāloddīn Rūmī, *Mathnawī*, I, v. 2437 (ed. R.A. Nicholson, London 1924-1940, testo, vol. I, p. 150; commento, vol. VII, pp. 155-156). Di questo passo del *Mathnawī*, Nicholson ha dato un delicato commento che si rifa ai commentari tradizionali, fra i quali si segnalano le vaste opere redatte in persiano, in Iran e in India, e soprattutto quello di Wālī Mohammad Akbarābādī (scritto fra il 1727 e il 1738). Questo brano è uno dei tanti che forniscono ai commentatori l'occasione di operare la giunzione fra la dottrina di Mawlānā Rūmī e quella di Ibn 'Arabī; e riproducendo il brano dei *Fusūs* (menzionato qui più avanti), essi amplificano la risonanza del passo del *Mathnawī*. "La donna è il più sublime tipo di bellezza terrena, ma la bellezza terrena non è nulla se non in quanto manifestazione e riflesso degli Attributi divini" (cfr. Najm Dâya Râzî: "Quando Adamo contemplò la bellezza di Eva, vide un raggio della bellezza divina"). "Scostando il velo della Forma, il poeta contempla nella Donna la bellezza eterna, ispiratrice ed oggetto di ogni amore, e la guarda nella sua natura essenziale, essendo per eccellenza il *medium* col quale la bellezza increata si rivela ed esercita la sua attività creatrice. Da questo punto di vista, essa è il *focus* delle teofanie e, dispensatrice di vita, può essere identifica-

ta con la potenza delle loro radiazioni. Come dice Wali Mohammad, quando afferma con Ibn 'Arabi la preminenza della Donna (poiché il suo essere congiunge il duplice modo di *actio* e di *passio*): 'Sappi che Dio non può essere contemplato indipendentemente da un essere concreto, e lo si vede in un essere umano in maniera più perfetta che in qualsiasi altro essere, e più perfettamente nella donna che nell'uomo'". Beninteso, questa *creatività* attribuita alla Donna (comportando anche una pluralità creatrice che i nostri autori giustificano con riferimenti a Corano XXIII, 14 e XXIX, 19) non riguarda le funzioni fisiche femminili, ma le sue qualità spirituali ed essenzialmente divine, che "creano" l'amore nell'uomo e lo spingono a cercare l'unione con l'amato divino. Si deve pensare, dunque, all'essere-umano-femminile (cfr., in Rilke, *der weibliche Mensch*), il Femminile-creatore. Questo essere-femminile-creatore si esemplifica nell'uomo spirituale pervenuto al grado in cui egli può generare in sé il Figlio della sua anima (*walad-e ma'navi*), il figlio del suo *lâbût* (la sua dimensione divina, l'Angelo Gabriele della sua Annunciazione, cfr. *infra* il passo in cui Rûmî tipifica il caso del mistico nella situazione di Maryam davanti all'Angelo). Inoltre, altri commentatori interpretano "Creatore" (*khâliq*) come un riferimento alla mediazione della Donna nella Creazione: essa è la teofanìa (*mazhar*) nella quale si sono manifestati i più bei Nomi divini: "il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore" (Corano LIX, 24 e *passim*). In questi Nomi, i teosofi ismailiti tipificano la Triade arcangelica suprema (cfr. il nostro *Epiphanie divine* cit., p. 179, n. 75), la quale porta in sé anche i tratti della Sophia creatrice, così come questa è riconoscibile nella Fâtima-Creatrice (*Fâtima-sâfir*) del proto-ismailismo (*Umm al-kitâb* [*La madre del libro*]), così come nel nome persiano (Ravânbakhsh) dell'Angelo Gabriele, o Intelligenza agente per Sohravardî, è possibile riconoscere la "Vergine di Luce" del manicheismo. Le fonti della sofiologia sono qui di una complessità e di una ricchezza estreme; si veda il nostro *Soufisme et sophiologie*, «La Table Ronde», janvier 1956, e *En Islam iranien* cit., vol. IV, index, s.v. *Sophia, sophiologie*. Si veda anche *infra*, n. 65.

⁴⁹ Cfr. la nota precedente. È essenziale sottolineare ancora una volta che il duplice aspetto *patetico* e *poietico* costitutivo dell'essere femminile (cioè della Sophia creatrice) ci porta a riconoscere anche altrove la ricorrenza del simbolo. Le denominazioni di *Nous poietikos* e *Nous pathetikos*, passate dal greco all'arabo, denotano tutta la noetica che i neoplatonici dell'Islam ereditano dall'aristotelismo (e la relazione tra i due *Nous*, o intelletti, è più una *simpatia* che una relazione causale). Tuttavia, quello che per i Peripatetici greci era semplicemente una teoria della conoscenza (con un'Intelligenza agente non separata, non ancora un "Angelo") diventa con gli Avicenniani, discepoli di Sohravardî in Iran, dialogo d'iniziazione spirituale fra l'Intelligenza attiva illuminativa (quella dell'Angelo) e l'intelletto umano, così come diviene dialogo d'amore nei *Fedeli d'amore* in Occidente e nei mistici che, nel giudaismo, interpretano il Cantico dei Cantici come la versione per eccellenza di quel dialogo (cfr. G. Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, Paris 1954, pp. 21 e 94). C'è di più. Il *Nous*, o Intelligenza, in Plotino ha ugualmente una duplice natura, attiva e passiva. A loro volta, le Intelligenze, ipo-

stasi angeliche o Cherubini, che la cosmologia di Avicenna fa procedere le une dalle altre, presentano ancora una duplice natura (*śā'il-munfā'il*, poietica-patetica). Per questo, alcuni avversari degli Avicenniani accuseranno la loro angelologia di reintrodurre una concezione che il Corano attribuisce agli antichi Arabi ("gli Angeli sono figli di Dio", cfr. il nostro *Rituel sabéen*, in «Eranos-Jahrbuch», XIX, 1949, p. 189). Se si comprende come, alle fonti dell'angelologia avicenniana e della noetica che ne è un aspetto, era all'opera un'intuizione sofianica, si comprende anche come gli Avicenniani abbiano ricondotto l'Intelligenza agente alla figura dello Spirito Santo o Angelo Gabriele, e perché i *Fedeli d'amore* abbiano da parte loro identificato nella stessa figura quella della Sophia, da essi chiamata *Madonna Intelligenza*. Senza confondere il teofanismo di Ibn 'Arabī e l'emanatismo neoplatonico, si può dire che la Figura che nel primo corrisponde al *Nous* dei Neoplatonici (Prima Intelligenza, Spirito supremo, Spirito muhammadico, Arcangelo Gabriele) presenti nel suo essere la struttura che determina esattamente la prevalenza teofanica del Femminile; cfr. anche *infra*, testo relativo alle note 59 e 62.

⁵⁰ *Fusūs* I, pp. 214-215, e II, pp. 324-325.

⁵¹ *Fusūs* I, pp. 216-217, e II, pp. 329-330, nn. 7 e 8.

⁵² Cfr. *supra*, n. 48, dove il passo richiamato dal commentatore del *Mathnawī* (I, 2433-2437) corrisponde qui a *Fusūs* I, p. 217 e II, pp. 331-332 (si veda 'Abd al-Razzāq Kāshānī, commento ai *Fusūs*, Cairo 1321 egira, p. 272, e *Futūhāt* cit., vol. IV, p. 84). In riferimento alla precedente n. 48, vi sarebbe ancora da analizzare in parallelo la triplice contemplazione di sé di cui parla qui Ibn 'Arabī e, nella cosmologia avicenniana, la triplice auto-contemplazione di ciascuna Intelligenza angelica, che, in connessione con la sua duplice natura (*agens-patiens*), dà nascita rispettivamente, a partire da ciascuna contemplazione, a un'altra Intelligenza, a un Cielo e a un'Anima motrice di quel Cielo.

⁵³ Cfr. *Futūhāt* cit., vol. I, p. 136, vol. II, p. 31, e vol. IV, p. 24. (La dipendenza di Gesù nei confronti di Maryam è stata meditata nel Medioevo anche in ambiente gnostico occidentale, cfr. P. Alphandéry, *Le gnosticisme dans les sectes médiévaux latines*, in *Actes du Congrès d'Histoire du Christianisme*, Paris 1928, vol. III, pp. 55-56). La teosofia di Ibn 'Arabī istituisce, nel cuore della sua sofistologia, un tipo di *quaternità* che andrebbe analizzata e inserita in parallelo (e in contrasto) a quelle studiate da C.G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951, index, s.v. [trad. it. *Aion: ricerche sul simbolismo del sé*, Boringhieri, Torino 1992].

⁵⁴ Cfr. *supra*, n. 48. Il Fuoco senza luce, la cui volontà di potenza fa del Maschile l'agente assoluto, si placa e lascia il posto alla chiara e dolce luce del suo essere nascosto, cfr. *Fusūs* I, p. 216, e II, p. 328 (si confronti, in Jacob Boehme, lo stato dell'uomo separato dalla Sophia celeste).

⁵⁵ Cfr. *supra*, n. 16.

⁵⁶ *Mostafā āmad ke sāzad ham-damī*, cfr. *Mathnawī*, libro I, 1972-1974. "L'Eletto è venuto ad instaurare simpatia. Parlami, Homayra, parlami! O Homayra, metti il ferro nel fuoco, perché col ferro che è tuo, la montagna [resa incandescente dall'amore] si trasforma in rubino puro". Queste oscure

allusioni richiederebbero un lungo commento (cfr. ed. Nicholson, cit., vol. VII, p. 134-135). Il nome di Homayra era, così si dice, il diminutivo dato dal Profeta alla moglie 'A'isha. Si intuisce innanzitutto l'allusione ad una data pratica di *magia simpatica*: mettere il ferro nel fuoco, provocare una corrispondenza nel cuore dell'amato, così come, secondo l'antica mineralogia, il rubino ed altre pietre preziose sono tramutate per effetto del calore sotterraneo che emana originariamente dal Sole. Quanto alla trasfigurazione del corpo del profeta e del santo dovuta alla luce divina (ivi, VI, 3058), vi sono paralleli noti nella mistica ellenistica. La misteriosa esortazione ha suscitato la sagacità mistica dei commentatori. Alcuni notano che un nome femminile è più consono per riferirsi allo Spirito (*rûh*), di genere femminile in arabo (nonché in aramaico). Ecco dunque indicato come il poeta mistico, facendo sua l'esortazione del Profeta, conversi con lo Spirito divino come fa l'Amante con l'Amata, poiché la più perfetta visione del Divino si ottiene contemplando il Femminile (Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 272). Da qui la parafrasi tradotta nel nostro testo. I commentatori lasciano capire che Mawlânâ Rûmî volesse dire che il Profeta è sceso dal piano del *lâhût* al piano del *nâsût*, per entrare in congiunzione con gli attributi della natura umana sensibile, senza i quali non avrebbe potuto compiere la sua missione. Egli desidera dunque lasciarsi affascinare dalla bellezza di Homayra, per discendere dal mondo trascendente e manifestare nelle forme sensibili il rubino della gnosì. In questo caso, Homayra rappresenta la bellezza sensibile e fenomenica (*husn*) di fronte alla Bellezza assoluta (*jamâl*); *ham-damî* annuncia l'armonia, la simpatia stabilita da Muhammad tra gli elementi sensibili e spirituali dell'uomo, ciò che per i nostri commentatori caratterizza non solo il Profeta ma la religione da lui fondata. Per questo, non vediamo alcuna ragione di porre tale interpretazione in contraddizione con i distici in cui Homayra rappresenta lo Spirito celeste. 'A'isha-Homayra, la "Madre dei Credenti" (si pensi alla "Madre dei Viventi" nel manicheismo) è la teofania dello Spirito divino, Femminile-creatore, al quale si rivolge il richiamo di un Logos profetico eterno, perché è sua manifestazione sul piano terreno, cioè al livello della persona empirica del Profeta. La possibilità del regno della *ham-damî* sul piano manifesto trae origine dal piano della preeternità.

⁵⁷ *Fusûs* I, p. 219, e II, pp. 335-336; commento di Bâlî Effendi, Costantinopoli 1309 egira, p. 430. Il testo del *hadîth* non può essere analizzato qui in dettaglio.

⁵⁸ *Ibid.* Ricorrono soprattutto i termini *dhât* (Essenza, il Sé), *dhât ilâhiyya* (Essenza divina), origine e fonte dell'essere; *'illa*, la causa; *qudra*, la potenza che manifesta l'essere; *sifa*, la qualificazione divina, l'Attributo, ciò che è manifestato. Allo stesso modo, nota Kâshânî, il Corano parla di un' "anima unica", a cui fu data una compagna, e dalla loro coppia procede la moltitudine degli umani; ma "anima" (*nâfîs*) è ancora di genere femminile.

⁵⁹ Cfr. Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., pp. 274-275. Per questo la percezione mistica coglie nell'*agens* e nel *patiens* la costituzione di un unico tutto concreto ('ayn) (*Fusûs* II, p. 332), perché nello stato di unione nuziale (*nikâh*), *agens* e *patiens* formano una *essentia unialis* (*haqîqa abâdiya*), azio-

ne nella passione, passione nell'azione. In questo mistero dell'unione nuziale si concentra per il mistico contemplativo la visione dell'essere divino come *patiens* proprio là dove questi è *agens* (simultaneità dell'*esse agentem* e dell'*esse patientem*, Kâshâni, p. 272). Andrebbe qui inserita un'esposizione esaurente su questo mistero dell'unione nuziale peculiare ad ogni grado dell'essere, ricorrente in ciascuna delle discese (*tanazzulât*) dell'Essenza unica, o in ciascuna delle individuazioni del mondo sensibile ('Abd al-Razzâq Kâshâni, *Lessico (Istilâhât)*, s.v. *nikâh*, pp. 129-130, e Id., commento ai *Fusûs* cit., p. 272); l'unione sessuale non è che un riflesso di quell'unione nuziale che, nel mondo degli Spiriti di pura luce, prende la forma dell'Energia immaginativa, proiettiva e creatrice denotata dal termine *himma* (cfr. *supra*, nn. 7 e 33, e *infra*, Parte seconda, cap. II). Si comparino, in Sohravardî, le nozioni di *qabr* e di *mababba* nei differenti piani dell'essere.

⁶⁰ *Fusûs* I, pp. 219-220, e II, p. 335.

⁶¹ Cfr. Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 268.

⁶² Vi è qui una duplice allusione: all'inizio, al versetto coranico XL, 15 (versetto dell'intronizzazione del Profeta, o più esattamente, dell'intronizzazione della *Rûh Muhammadi*, cfr. *Fusûs* I, p. 220, e II, pp. 336-337, e il commento di Bâlî Effendi, cit., p. 432); poi, al *hadîth* che spiega il versetto: "Quando Dio ebbe creato l'Intelligenza, le disse: 'Progredisci', ed essa progredi. Poi le disse: 'Regredisci', ed essa regredì. Poi le disse: 'Per la mia potenza, e per la mia gloria! Per te ho avuto e per te ho dato, per te concedo ricompense e per te comminno castighi'". Cfr. il commento di Dâwûd Qaysarî in *Fusûs* II, pp. 482-483, che aggiunge: "Questa Intelligenza è lo Spirito al quale il Profeta si riferisce quando dice: il primo essere che Dio creò fu la mia luce". Due brevi osservazioni: 1) Questa *Rûh* è omologa alla prima delle Emanazioni plotiniane, di cui si ricordava (*supra*, n. 49) la duplice natura attiva e passiva, corrispondente qui al duplice aspetto *'ubûdiya e rubûbiya*; beninteso, l'ordine delle teofanie non si presenta come nelle *Emanazioni* successive e discendenti dei Neoplatonici; esse sono *ogni volta* epifanie dell'unica *haqîqa* dell'essere, contemplate in maniera diversa. Così, la Prima Intelligenza è Dio stesso epifanizzato in una forma appropriata, e allo stesso modo l'Anima universale, e ciascuna delle teofanie (*Fusûs* II, p. 337). 2) L'esattezza ci impone di distinguere con precisione quando si allude alla *Rûh Muhammadi*, e quando invece all'individualità empirica del profeta. Altrimenti, si corre il rischio di falsare tutte le prospettive teologiche. Si deve evitare di confondere le premesse, completamente diverse, che stanno alla base, da un lato, della cristologia ufficiale dei Concili, e dall'altro, della cristologia primitiva (quella degli Ebioniti), che trova il suo prolungamento nella profetologia. Per questa cristologia primitiva, come per la profetologia che ne deriva, conviene riferirsi al motivo dell'*Anthropos* o all'intronizzazione di Metatrone nei libri di Enoch, ove Rudolf Otto aveva ben colto un rapporto analogo a quello che la teologia dell'antico Iran istituisce tra la Fravarti Daênâ e l'anima che la esemplifica sulla terra.

⁶³ Cfr. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, p. 113. "Tu sei la realtà simbolizzata da Hind e Salmâ, 'Azza e Asmâ". Cfr. 'Abd

al-Karîm Jîlî, *al-Insân al-Kâmil* (“L'uomo perfetto”), s. l., ed. 1304 egira, II, pp. 11-12. Queste parole fanno parte delle rivelazioni sui suoi Nomi e sulle sue qualificazioni che “l'Angelo chiamato Spirito” comunicò a Jîlî nel corso di una visione. “Spirito”, cioè *Rûh*, di cui si è ricordato il genere femminile in aramaico. Non trattandosi soltanto di una contingenza grammaticale, si ricorderà anche lo Spirito Santo come ipostasi femminile in uno scrittore siriaco come Afraate, o nel *Vangelo degli Ebrei* (“mia madre lo Spirito Santo”), o come Eone femminile nella Gnosi.

⁶⁴ Cit. in L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, n. ed., Paris 1954, pp. 237-238. “Il termine *kûnî* è il femminile del verbo coranico *kun* (sii = fiat), ed è rivolto alla prima delle creature umane, la perla bianca (*durra bayda*) di un altro *hadith: das Ewig-weibliche*. Va notato che la dottrina primitiva dei Carmati ha fatto di *kûnî* la prima emanazione divina, mentre un sufi come Mansûr ibn ‘Ammâr vi personifica la Huri perfetta del Paradiso, a cui il Creatore del genere umano dice: *kûnî fa-kânat*”. Osserviamo che, a rigore, l'equivalente dell'arabo *Kun* non è il latino *fiat*, ma *Esto!*

⁶⁵ Il verso qui citato, così come viene attribuito ad al-Hallâj, compare nell'ode X del *Diwân*, trad. L. Massignon, “Documents spirituels” 10, p. 27, ma viene anche attribuito a Badroddîn al-Shahîd (Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* cit., p. 113, n. 1); cfr. Jâmî, *Ashtî’ât al-lama’ât* (“Raggi dei bagliori”) (commento di Fakhr ‘Erâqî), Teheran 1303 egira, pp. 69-70. Si deve pensare anche a tutti gli sviluppi apportati dalla teosofia sciûta intorno all'appellativo di Fâtima (appellativo attribuito al Profeta) come “madre di suo padre” (*umm abî-hâ*, cfr. *infra*, n. 70). Quanto al rapporto della Fravarti con la sua anima “discesa” all'esistenza terrena, si tende a vedervi il prototipo (già avvertito da H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabî*, Uppsala 1919, p. 125) di quella bi-unità strutturale costituita dall'Io celeste originale e dall'Io terreno (cfr. *supra*, n. 62). Da questo punto di vista, la sofiologia dovrebbe studiare in parallelo le figure (e gli aspetti impliciti) di Daêñâ nella teosofia mazdea, e di Fâtima nella teosofia sciûta. Si veda il nostro *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdée à l'Iran shî’ite*, Paris 1961 [trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciûta*, Adelphi, Milano 1986], index, s.v. *Daêñâ, Fâtima, Sophia*. Cfr. ancora *supra*, n. 48. Qui sembra prendere posto il motivo della mistica nuziale a cui si alludeva *supra*, n. 59. Per altre risonanze del distico attribuito ad al-Hallâj e a Badroddîn, cfr. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* cit., pp. 112-113.

⁶⁶ Cfr. Jâmî, *Ashtî’ât* cit., p. 70. Beninteso, le intenzioni di Fakhr ‘Erâqî e di Hallâj non sono in contraddizione, bensì complementari. Per quanto riguarda il versetto del vangelo di Giovanni (3, 3) sopra ricordato, è uno di quelli che più influenzano il pensiero teosofico in Islam, ad esempio nell'Ismailismo; si veda *Kalâm-i Pir* (“Parola del maestro”), ed. W. Ivanow, Bombay 1935, p. 114 del testo persiano, dove il versetto è citato in connessione con l'idea di una nascita spirituale (*wilâdat-e rûhânî*), che si compie nel mondo del *ta’wil* così come nel mondo del *tanzîl* si compie la nascita corporale (*wilâdat-e jismânî*).

⁶⁷ Si veda l'invocazione alla Natura Perfetta, uno dei più bei salmi composti da Sohravardī, in *En Islam iranien* cit., vol. II, pp. 138 sgg. Si osservi l'espressione *walad ma'navī* (il mio figlio spirituale, figlio del mio pensiero), che riappare nei commentatori di Mawlānā Rūmī (*infra*, n. 70).

⁶⁸ A questa concezione furono ricondotti gli Avicenniani, nella misura in cui, riconoscendo nell'Intelligenza agente l'Angelo Gabriele-Spirito Santo (*supra*, nn. 48 e 49), essi vedevano nella noetica un'esperienza mistica fondamentale, così come viene attestato, ad esempio, dall'opera e dalla vita di Mīr Dāmad, uno dei più celebri maestri di teologia a Isfahan nel XVII secolo. Si veda *En Islam iranien* cit., vol. IV, pp. 9 sgg., la nostra traduzione delle sue "Confessioni estatiche".

⁶⁹ *Mathnawī* III, 3706 sgg. e 3771-3780; cfr. il commento nell'ed. Nicholson, cit., vol. VIII, p. 95: "All'occhio esteriore, l'Angelo Gabriele ha l'apparenza (della bellezza) del plenilunio, ma è solo il suo corpo d'apparizione. La sua forma reale è quella degli Attributi divini che in lui si manifestano, e che si riflettono come un'immagine nello specchio del cuore del mistico".

⁷⁰ Commento di Ismā'īl d'Ankara a *Mathnawī*, I, 1934, cit. nell'ed. Nicholson, vol. VII, pp. 130-131. Ecco i distici di I, 1934 sgg.: "Il richiamo di Dio, velato oppure no, conferisce ciò che conferì a Maryam. Tornate, voi che siete corrotti dalla morte fin dentro la vostra pelle, dal non-essere alla voce dell'Angelo. Voce che viene, assoluta, dal re dell'amore, benché lanciata dalla gola del vassallo. Gli ha detto: Io sono la tua lingua e il tuo occhio; io sono i tuoi sensi, la tua gioia e il tuo cruccio. Va', perché sei tu quello di cui si dice: è con me che senti, è con me che vedi. Tu sei la coscienza divina, a che pro dire che tu hai tale coscienza?". Commento: il primo emistichio allude ai versetti coranici (XLII, 50-52) secondo i quali Dio si rivolge agli esseri umani solo tramite ispirazione (*wabi*) o dietro un velo, a meno che non invii un Angelo. Il "richiamo di Dio" (persiano *bāng-e Haqq* = arabo *kalām Allāh*), privo di parole articolate, si riferisce al richiamo inteso da Mosè nel Roveto ardente (Corano XX, 9 sgg.; XXVII, 7-8). "Ciò che conferì a Maryam" si riferisce alla concezione di Gesù per opera dello Spirito Santo, l'Arcangelo Gabriele, che insufflò di alito divino la Vergine Maria (Corano, XXI, 91; LXVI, 12): Gesù viene chiamato Verbo di Dio, proiettato in Maryam (Corano IV, 169). Da qui la parafraasi di Ismā'īl di Ankara citata prima, a cui è il caso di comparare l'invocazione di Sohravardī alla sua Natura Perfetta (cfr. *supra*, n. 67): "Tu sei lo Spirito che mi partorì, e sei colui che il mio pensiero ha partorito". Come Maryam, come Fātima, l'anima mistica diventa la "madre di suo padre". Cfr. anche *Mathnawī*, ed. Nicholson, cit., n. aggiunta a I, 1515-1521, vol. VII, pp. 371-372, con la citazione della grande opera in prosa di Mawlānā Rūmī: "La forma fisica è importante, e nulla è possibile senza consociare la forma all'essenza (*maghz*). Puoi anche porre un seme privato del guscio, quello non crescerà; seminalo col guscio, e diventerà un albero. Da questo punto di vista, il corpo è fondamentale e necessario per realizzare la volontà divina. [Segue un'allusione al passaggio dal non-essere all'essere, dallo stato minerale a quello vegetale, ecc., fino allo stato angelico, e sic ad infinitum.] Dio ha seminato tutto questo perché tu possa ricon-

scere che vi sono molti passaggi di questo tipo, ciascuno sedimentato sull'altro, ed altri che tu non hai ancora visto. La sofferenza conduce al passaggio. Finché Maryam non avverti il dolore del parto, non andò sotto la palma (Cotano XIX, 23-26). Il corpo è come Maryam, e ciascuno di noi ha un Cristo in sé (*tan ham-cún Maryam ast, va-har yekî 'Isâ dârûm*); se la sofferenza d'amore insorge in noi, il nostro Cristo nascerà.

⁷¹ Cfr. ancora *Mathnawî*, ed. Nicholson, cit., vol. VII, p. 131: "Il Padre pronuncia il Verbo nell'anima, e quando il Figlio è nato, ogni anima diventa Maria". Si veda Meister Eckhart, *Telle était Soeur Katrei...*, trad. fr., "Documents spirituels" 9, Paris 1954, p. 104: "Così fa Dio: genera il suo unico Figlio nella più elevata regione dell'anima. Nello stesso atto col quale genera in me suo Figlio, io genero il Figlio nel Padre. Non vi è infatti differenza per Dio tra il generare l'angelo e il nascere dalla Vergine"; ivi, p. 176: "Io dico che è un miracolo, che noi si debba essere madri e fratelli di Dio...".

⁷² La traduzione è stata stabilita dal mio collega e amico Osmân Yahya, già mio allievo all'École des Hautes Études, a cui si deve un'edizione critica del *Kitâb al-tajallîyât* ("Libro delle Teofanie"), che completerà, come ci auguriamo, con la pubblicazione di una traduzione. Ho apportato lievi modifiche al testo e alla disposizione dei versi adottata da Yahya.

Parte seconda

IMMAGINAZIONE CREATRICE E PREGHIERA CREATRICE

Prologo

¹ A. Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris 1955, p. 60, n. 2; cfr., dello stesso autore, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, p. 218, n. 4.

² Cfr. Koyré, *Mystiques* cit., pp. 59-60.

³ Cfr. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme* cit., pp. 349, 376, 505 sgg.

⁴ "Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern ein eckstein der Narren..."; Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomey*, ed. K. Sudhoff, X, p. 475, cit. in Koyré, *Mystiques* cit., p. 59, n. 1.

Capitolo I. Della Creazione come teofania

¹ Cfr. gli aspetti già delineati nella Parte prima, cap. I, §§ 2 e 3. Per fissare la terminologia di cui ci serviremo nei paragrafi che seguono, precisiamo che *al-Haqq al-makhlûq bîhi* = il Dio di cui, in cui e mediante cui è creato ogni essere (il Creatore-Creatura); *al-Haqq al-mutakbayyal* = il Dio manifestato dall'Immaginazione teofanica; *al-Haqq al-makhlûq fî l-i'tiqad* = il Dio creato dalle credenze; *tajdîd al-khalq* = la ricorrenza della creazione.

² *Kitâb al-futûhât al-makkîya* (d'ora in poi *Futûhât*) Cairo 1329 egira, vol. II, p. 310.

³ *Ibid.*, sulla Nube come essenza (*haqîqa*) dell'Immaginazione assoluta (*khayâl mutlaq*), dell'Immaginazione che essentifica (*khayâl muhaqqiq*) e configura (*musawâir*) tutte le forme o i ricettacoli che costituiscono l'aspetto essoterico, manifesto, epifanico dell'Essere Divino (*Zâhir Allâh*).

⁴ Come si sarà già potuto notare, e per ragioni che qui non trovano spazio per essere illustrate, l'espressione *ecceità eterna* ci è parsa la traduzione più diretta per un termine dalla connotazione tanto complessa nel lessico di Ibn 'Arabî quale *'ayân thâbita*. D'altra parte, si sa che il termine *ecceità* caratterizza anche il lessico tecnico di Duns Scoto. Il suo impiego qui non sottintende un'affinità o un'omologia; questo problema, semmai, potrà essere affrontato soltanto in uno studio approfondito sugli Avicenniani tardivi in Iran, anch'essi impregnati della teosofia di Ibn 'Arabî.

⁵ *Futûhât* cit., vol. II, p. 313. Essendo Sospiro divino, la Nube è un soffio inalato ed esalato nell'Essere Divino (nella *haqîqa* del *Haqq*); essa è la configurazione (e la configurabilità) del creaturale nel Creatore. È il Creatore-creatura, cioè quello in cui sono manifestate tutte le forme dell'universo, in cui si succede l'infinita diversità delle teofanie (*fa-kâna al-Haqq al-makhlûq bîhî mâ zahara min suwar al-'âlam fîbi wa-mâ zahara min ikhtilâf al-tajallî al-ilâbî fîbi*).

⁶ *Futûhât* cit. vol. II, p. 311.

⁷ Cit. ivi, p. 379.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. i cinque significati "discendenti" che il termine di *materia* comporta nella teosofia di Ibn 'Arabî e in quelle ad essa imparentate: *supra*, Parte prima, cap. I, n. 23.

¹⁰ Cfr. le osservazioni di 'Abd al-Razzâq Kâshâni, *Lessico tecnico (Istilâhât)* (d'ora in poi *Lessico*) in margine a Id., *Manâzil al-sâ'irîn* ("Le soste dei viandanti"), lit. Teheran 1315 egira, p. 182, su *Nafas al-Rahmân* e *Nûr Qâhir* ("Lux *victorialis*") negli *Ishrâqîyûn* di Sohravardî, che derivano la loro nozione di luce da quella del *Xvarnah*, "Luce di Gloria" nello zoroastrismo. In generale, tutta l'ontologia del mondo delle Idee-Immagini (*'âlam al-mithâl*) sembra essere comune alla teosofia di Ibn 'Arabî e a quella di Sohravardî (cfr. la nostra ed. della *Hikmat al-Ishrâq* ("La filosofia della Luce", "Bibliothèque Iranienne" 2, Teheran-Paris 1952, index, s.v.); si compari la montagna di Qâf e le sue città di smeraldo con la "Terra creata dal sovrappiù dell'argilla di Adamo" (cfr. il nostro *Terre célestes et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris 1961, pp. 136 sgg. [trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986, pp. 145 sgg.]), o ancora il paese di Yûh (il quarto cielo, quello del Sole, o di Noè) descritto da Ibn 'Arabî in *Fusûs al-bikam* (d'ora in poi *Fusûs*), ed. 'Affîfi, Cairo 13665/1946, I, p. 74; 'Abd al-Karîm Jîlî, *al-Insân al-Kâmil* ("L'Uomo Perfetto"), s.l., ed. 1304 egira, vol. II, p. 27. L'ontologia di questo mondo intermedio o *mundus imaginalis* ha affascinato, in un modo o nell'altro, tutti i nostri teologi-teosofi. Mohsen-e Fayz, grande dotto imami-

ta persiano del XVII secolo, ne parla come di un mondo che “occupa nel macrocosmo lo stesso rango occupato dall’Immaginazione nel microcosmo”. Con l’organo dell’Immaginazione attiva si penetra in questo mondo “ove si corporizzano gli spiriti e si spiritualizzano i corpi”. Anche Ibn ‘Arabî ha descritto in maniera vivida l’evento psichico che segna tale penetrazione: “Su quella Terra esistono Figure (o Forme) di una specie meravigliosa; si levano all’inizio delle strade, e dominano il mondo in cui noi siamo, la sua terra e il suo cielo, il suo paradieso e il suo inferno. Quando uno di noi vuol penetrare in quella Terra [...] la condizione da soddisfare è la pratica della gnosi e l’isolamento, fuori dal proprio tempio di carne. Egli incontra Forme che si levano e vegliano per ordine divino all’ingresso delle contrade. Una di quelle Forme corre verso il nuovo arrivato, lo riveste di un abito consono al suo rango, lo prende per mano e cammina con lui per quella Terra. E mentre in essa si inoltrano, la Forma continua a parlargli, come un uomo parla col suo compagno di viaggio. Essi hanno lingue diverse, ma quella Terra ha la proprietà di concedere a chiunque vi penetri la comprensione di tutte le lingue che colà si parlano. Quando egli vuole tornare, il suo compagno cammina con lui fino al punto da cui era entrato, lo spoglia dell’abito, e si allontana da lui...” (*Futâhât* cit., vol. I, p. 127). Le descrizioni che la teosofia sufî ci offre di questo mondo misterioso e trasfigurato sembrano corrispondere in maniera sorprendente a quelle del *Dharmadhâtu* nel buddhismo mahayana (cfr. D.T. Suzuki, *Essai sur le buddhisme zen*, vol. III, Paris 1958, pp. 1022 sgg., 1029 sgg.). Per una corrispondenza ulteriore con le visioni di Swedenborg, cfr. *infra*, n. 41.

¹¹ *Fusûs* I, p. 101 e 102; si compari *zill al-nûr* e *zill al-zulma*, ombra luminosa e ombra tenebrosa, nel *Tafsîr* di ‘Alâ’oddawlah Semnâni.

¹² *Fusûs* I, p. 103; cfr. soprattutto il commento di Kâshâni, là dove si insiste sul fatto che, se l’Immaginazione opera la differenziazione, ciò non significa affatto che *mutakhayyal* equivalga a “illusorio” o “inconsistente”, come certi profani (*awâmm*) sostengono. Quel che è necessario è di non ingannarsi sulla natura di quella “consistenza”.

¹³ Ciascun Nome designa in questo senso il *Haqq mutakhayyal*, ivi, I, p. 104.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. *infra*, cap. III, § 3, il “segreto delle risposte divine”. Qui si può cogliere direttamente alla fonte il contrasto fra l’idea teofanica e l’idea di incarnazione. Il pronome *huwa* (“Egli”) designa il Nascosto, l’Assente (*âlam al-ghayb*), mentre non ricorre nel mondo visibile presente (*âlam al-shâhâda*), così come non si può dire, di un esistente di questo mondo, che sia *al-Haqq* (Dio). Questa è la ragione decisiva del rimprovero di empietà e di miscredenza (*takfir*) rivolto da Ibn ‘Arabî ai cristiani, e dopo di lui da tutti i teologi-teosofi; si veda ancora nel XVII secolo, il *Masqal al-safâ’* (“Il lucido della purezza”) di Sayyid Ahmad ‘Alawî, discepolo di Mîr Dâmad, controversia onesta e garbata colma di citazioni bibliche (su questo importante filosofo sciûta, si veda S.J. Ashtiyani-H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu’à nos jours*, “Bibliothèque Iranienne” 19, Teher-

ran-Paris 1975, vol. II, pp. 7-31 della parte francese). La teosofia sufi postula una teofanía primordiale (né più né meno), cioè un'antropomorfosi sul piano dell'Angelo, nella metastoria (la forma divina dell'Adamo celeste), mentre l'incarnazione, sul piano della storia e dei dati percepibili (dai sensi) e controllabili (razionalmente), diventa un fatto unico nel contesto di eventi irreversibili. (Se si parla di *incarnatio continua*, non lo si può fare se non in senso tropologico o metaforico, in quanto opera dello Spirito Santo; non può trattarsi di una reiterazione dell'unione ipostatica.) Qui ci accostiamo a due forme di visione di cui non si sono mai ponderate a sufficienza né l'irriducibilità né le conseguenze (cfr. *infra*, cap. IV). L'apparizione, o la riattività, sotto una forma originale, del motivo teofanico, successivo alla fissazione del dogma cristiano sancito dai Concili, renderebbe necessaria la concezione di una sorta di “teologia della storia delle religioni”, proposta per la prima volta da Mircea Eliade; resta comunque ancora da chiarire quando, nella cristianità e nell'Islam (soprattutto nello scisma), saranno approntate quelle premesse sufficienti per osare una simile impresa.

¹⁶ Su *marbûm* = *mawjûd*, cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, n. 21.

¹⁷ *Fusûs* II, p. 141.

¹⁸ *Ivi*, p. 146.

¹⁹ *Ivi*, p. 147; si compari, peraltro, il senso della visione teofanica, *infra*, cap. IV, § 2.

²⁰ *Fusûs* I, p. 121 e II, pp. 146-147. Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, le nn. 30, 35 e 51.

²¹ *Ivi*, I, p. 121, e 'Abd al-Razzâq Kâshânî, commento ai *Fusûs*, Cairo 1321 egira, pp. 146-147.

²² Si veda lo sviluppo di questo tema nel nostro *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, «Eranos-Jahrbuch», XXIII, Zürich 1953.

²³ *Fusûs* I, p. 124, e II, pp. 76 e 150, n. 11; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 150; il commento è a Corano XXXIX, 47: “Ma apparirà loro da Dio qualcosa che mai avrebbero creduto”. Cfr. quanto già detto *supra*, Parte prima, cap. I, n. 32.

²⁴ *Fusûs* II, pp. 150-151; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 151.

²⁵ Sull'imprescindibile solidarietà fra *Rabb* e *marbûb*, *Ilâh* e *ma'lûb*, cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, nn. 47 e 48.

²⁶ Si osservi la connessione tra l'idea di “nodo” (*aqd*) e l'idea di “dogma”, o credenza dogmatica (*aqîda*), derivate dalla radice araba *'qd*, “annodare, stringere”. Lo “scioglimento” è resurrezione.

²⁷ *Fusûs* II, p. 212, n. 12.

²⁸ *Ivi*, II, pp. 150-152; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., pp. 152-153.

²⁹ *Fusûs* I, p. 155; Corano L, 15: il termine arabo che traduce “dubbio” significa sia “confusione”, “ambiguità” (*labs*), sia “indossare un abito” (*lubs*). Da qui, sotto la traduzione essoterica del versetto, traspare il senso teosofico di Ibn 'Arabî: “Saremo Noi incapaci di *rivestirli* di una creazione nuova?”.

³⁰ *Ibid.*; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 196; Bâlî Effendi, commento, Costantinopoli 1309 egira, p. 288.

³¹ Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 195.

³² Su questo punto sarebbe proficua una comparazione con l'ontologia avicenniana del possibile e del necessario.

³³ *Fusûs* I, p. 156; Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., pp. 196-197.

³⁴ *Fusûs* II, p. 214.

³⁵ Si veda l'eccellente analisi di 'Affîfi in *Fusûs* II, pp. 151-153 e 213-214; cfr. 'Affîfi, *The Mystical Philosophy of Muhyîd-Din Ibn al-'Arabî*, Cambridge 1939, pp. 29, 33-36.

³⁶ *Fusûs* II, p. 152; Kâshâni, commento ai *Fusûs*, cit., pp. 154-155.

³⁷ *Fusûs* I, pp. 125-126; Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., pp. 154-155.

³⁸ Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 151; *Fusûs* I, pp. 123-124.

³⁹ Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., pp. 151-152; *Fusûs* I, p. 124: "Nel nostro Libro delle Teofanie [Kitâb al-Tajalliyât], abbiamo menzionato la forma dell'ascensione postuma secondo gli insegnamenti divini, ricordando quei nostri fratelli con cui ci siamo trovati riuniti nello stato della rivelazione interiore (*kashf*), e ai quali abbiamo insegnato ciò che sapevamo di tale questione, e che essi ignoravano. Lo stato di ascensione perpetua (*fi'l-taraqqî dâ iman*) è la cosa più straordinaria che si dia all'essere umano, senza che questi ne abbia coscienza, a causa del velo, tanto sottile e tenue, e dell'omologia delle forme". Questa omologia riguarda le forme delle *tajalliyât*, ad esempio le forme dei cibi: "E quando si ciberanno di quei frutti (del Paradiso) diranno ogni volta: Questo è il cibo che avevamo anche prima! Ma sarà solo apparenza" (Corano II, 25). *Apparenza*, poiché il simile, per chi sa, è certamente *altro*.

⁴⁰ *Fusûs* I, p. 24, e II, pp. 150-151; Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 152.

⁴¹ *Fusûs* II, p. 151. Ci sia permesso ricordare qui un colloquio, rimasto memorabile, con il maestro di buddhismo zen D.T. Suzuki, avvenuto il 18 agosto 1954 in presenza di Mme Fröbe-Kapteyn e Mircea Eliade. Gli domandammo come avvenne il suo primo incontro con la spiritualità occidentale, e venimmo a sapere che una cinquantina d'anni prima, Suzuki aveva tradotto in giapponese quattro opere di Swedenborg: fu questo il suo primo contatto con l'Occidente. La conversazione ci portò a chiedere delle omologie strutturali che potevano presentare la cosmologia del buddhismo mahayana e la cosmologia di Swedenborg, e il modo in cui l'una e l'altra affrontano il simbolismo e la corrispondenza dei mondi (cfr. D.T. Suzuki, *Essai sur le buddhisme zen*, vol. I, Paris 1940, p. 77, n. 1). Non ci attendevamo davvero una risposta teorica, ma un segno che attestasse l'incontro, in una persona concreta, di esperienze comuni al buddhismo e alla spiritualità swedenborghiana. Vedo ancora il gesto di Suzuki, mentre afferra un cucchiaio ed esclama sorridendo: "Questo cucchiaio *ora* esiste in Paradiso...", "Noi *adesso* siamo in Cielo". Era una maniera autenticamente zen di rispondere alla domanda, e sarebbe stata apprezzata da Ibn 'Arabî. A proposito dell'instaurazione del mondo trasfigurato, al quale si alludeva qui (*supra*, n. 10), potrebbe non essere inutile segnalare l'importanza che, nel corso del nostro colloquio, il nostro interlocutore attribuiva alla spiritualità di Swedenborg, definito "il vostro Buddha del Nord".

⁴² *Fusûs* I, p. 125; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 153; cioè, coloro per i quali la conoscenza risulta da una rivelazione interiore divina (*kashf ilâbi*), non da una semplice riflessione o indagine teorica.

⁴³ *Fusûs* I, p. 88, e II, p. 77.

⁴⁴ Ivi, I, p. 159; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 200; Bâlî Effendi, commento, cit., p. 296.

⁴⁵ Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, § 3.

⁴⁶ Su questo tema, cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, nn. 24 e 25.

⁴⁷ Cfr. ancora *supra*, Parte prima, cap. I, § 3, e nn. 80 sgg. (tutto il capitolo dei *Fusûs* dedicato a Ismaele è qui di primaria importanza).

⁴⁸ *Fusûs* I, p. 89, e II, p. 82. *Furqân* è anche un appellativo del Corano, come di qualsiasi altro Libro sacro che permette di discriminare la verità dall'errore. Essere in persona un Corano significa dunque possedere (o essere) tale discriminazione.

⁴⁹ Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, § 3, e *infra*, cap. III, § 3; si compari ancora, in *Fusûs* I, p. 56, l'esegesi di Corano IV, 1, su cui si fonda l'adamologia: la Forma apparente o esteriore di Adamo (*sûra zâbîra*) e la sua Forma invisibile o interiore (*sûra bâtinâ*), cioè il suo Spirito (*Rûh*), costituiscono la realtà adamitica totale, come Creatore-creatura (*al-Haqq al-khalq, al-Khâliq al-mâkhlûq*). Di conseguenza, la traduzione essoterica del versetto: "O uomini! Temete Iddio" diventa "Fate della vostra forma apparente (visibile, essoterica) la *salveguardia* del vostro Signore, e di ciò che è nascosto in voi e che è il vostro Signore (la vostra forma invisibile, essoterica), fatene la *salveguardia* per voi stessi".

⁵⁰ Sulla vanità della discriminazione operata prima del *fanâ'*, e sull'autenticità di quella operata nella lucidità della coscienza, si potrà comparare questo aforisma: "Prima che un uomo studi lo Zen, per lui le montagne sono montagne, le acque sono acque; quando, grazie agli insegnamenti di un buon maestro, egli ha realizzato una visione interiore della verità dello Zen, per lui le montagne non sono più montagne e le acque non sono più le acque; ma in seguito, quando egli giunge realmente all'asilo della quiete, di nuovo le montagne sono montagne, e le acque sono acque" (Suzuki, *Essais* cit., vol. I, pp. 28-29); cfr. anche *infra*, cap. II, il testo a cui si riferisce la n. 24.

⁵¹ Sulla duplice *Rahma* (*Rahmat al-imtinân* e *Rahmat al-wujûb*), cfr. *Fusûs* I, p. 151; Bâlî Effendi, commento, cit., pp. 278-279. All'inizio del capitolo su Salomone compare la menzione della lettera da lui inviata a Balqîs, la regina di Saba. "È questa una lettera di Salomone, inviata in nome di Dio il Compassionevole, il Misericordioso". Dunque, Salomone nomina se stesso prima di Dio? Dio è il Primo, o l'Ultimo? Si veda *infra*, cap. III, § 3, come il paradosso è risolto con il "metodo d'orazione teofanica".

⁵² Qui sembra esservi ancora una risonanza con le tesi degli Ashariti, teologi ortodossi; vi è tuttavia una differenza radicale con l'idea asharita di *khalq al-afâl*, la creazione degli atti. Nella dottrina di Ibn 'Arabî, a rigore, non è il caso di dire né che Dio crei l'atto "mediante l'organo" del suo servitore, né che scelga il suo servitore come strumento della manifestazione di quell'atto. Si dovrebbe piuttosto dire che se Dio agisce l'atto che emana dalla "for-

ma” del fedele, è perché Egli stesso è, nell’istante, la forma (cioè lo *zâhir*) del suo fedele, poiché questa lo manifesta. Ora, sarebbe stato impossibile, per gli Ashariti, convenire su questo punto fondamentale del pensiero teofanico; cfr. *Fusûs* II, p. 207, n. 4, e *infra*, cap. II, n. 27.

⁵³ Lo *speculum* (specchio) rimane il termine di paragone fondamentale a cui la teosofia *speculativa* ricorre per far comprendere l’idea delle teofanie. Il commento di Bâlî Effendi (commento cit., p. 280, *ad Fusûs* I, p. 151-152) chiarisce in che modo i discepoli di Ibn ‘Arabî evitavano di cadere nella trappola di un “monismo esistenziale”, in cui a volte si crede di coglierli dimenticando di pensare se stessi teofanicamente. Che Dio (*Haqq*) sia “identico” con la Creatura, ossia con ciò che è manifestato di Lui, significa che il Creato è manifestato in conformità a questo o quell’Attributo divino (la Vita, la Conoscenza, la Potenza), e non può esserlo altrimenti. Che Egli sia “altro” rispetto alla Creatura significa che quest’ultima non può essere manifestata se non con una deficienza dell’Attributo (*imkân*). Nello stesso senso in cui si può dire che tu sei identico a ciò che appare di te in specchi diversi, si può pertanto dire che l’Increato-Creatore (*Haqq*) è identico alla creatura (*‘abd*) che manifesta questo o quello fra i suoi Attributi, i quali, tuttavia, non esistono nella creatura se non privati della loro plenitudine essenziale. Il senso dell’identità, qui, è quello di una comunanza (*ishtirâk*) di due cose in una stessa essenza, così come Zayd, ‘Amr e Khâlid partecipano allo stesso grado della stessa *haqîqa* dell’umanità. Vi è comunanza degli esseri e dell’Essere Divino nell’essere (univocità dell’essere). La loro alterità consiste in una loro differenziazione mediante una qualificazione propria. Dio è identico a ciò che è manifestato riguardo alle cose in comune fra loro due, non già *omni modo* (Bâlî Effendi, *loc. cit.*). Si veda il nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1973, vol. IV, index, s.v. *spéculatif*.

⁵⁴ Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 192: “L’ipseità (*huwîya*) del fedele è la *haqîqa* di Dio inserita nel suo Nome. Il fedele è il Nome di Dio, e la sua ipseità investita di quel Nome è Dio”.

⁵⁵ ‘Abd al-Karîm Jîlî, *al-Insân al-Kâmil* (“L’Uomo Perfetto”), s.l., ed. 1304 egira, vol. I, p. 31.

Capitolo II. Immaginazione teofanica e creatività del cuore

¹ Un’indicazione di Jâmî, uno dei più grandi mistici dell’Iran (m. 1495) ci porta a preferire, per tradurre al meglio il titolo della celebre opera (*al-Futâhât al-makkîya*), l’espressione *Le conquiste spirituali della Mecca*; questa traduzione, del resto, è quella scelta da Osman Yahya per il titolo francese dei volumi della sua monumentale edizione critica in corso di pubblicazione al Cairo. In effetti, Jâmî osserva: *Fâth* denota il cammino progressivo verso Dio, fino al *fâdâ* in Dio; quel *fâdâ* è omologo alla conquista (*fâth*) della Mecca da parte del Profeta, conquista dopo la quale non vi è più separazione né fuga, non vi è più “egira”; Jâmî, *Sharh Ashî ‘ât al-lama’ât* (“Comment-

to ai ‘Raggi dei bagliori’”), Teheran 1303 egira, p. 74. Più spesso il titolo viene reso con “Rivelazioni della Mecca”, ma vi sono molte parole, in arabo, che possono significare “rivelazione”; vale dunque la pena di cogliere il senso più preciso del concetto espresso dall’autore.

² *Kitâb al-futûhât al-makkiyyâ* (d’ora in poi *Futûhât*), ed. Cairo 1329 egira, vol. II, pp. 309-313.

³ Ivi, p. 312. È proprio suo il potere di dare l’essere all’impossibile, poiché Dio, l’Essere Necessario, non può comportare né forma né figura, mentre è la *Hadra* immaginativa, l’*Immaginatrice*, a manifestarlo sotto una Forma. Essa è il “luogo” in cui si risolve il paradosso inherente alle teofanie, la contraddizione tra il rifiuto (“Tu non mi vedrai”) e l’affermazione (“Ho visto il mio Dio sotto la più bella della forme”). Cfr. *infra*, capp. III e IV.

⁴ Cfr. *supra*, cap. precedente, n. 10.

⁵ *Futûhât* cit., vol. II, p. 312. Come sottolinea Ibn ‘Arabî, a differenza degli oggetti e delle forme sensibili, quantitativamente e numericamente limitati nel loro essere in ragione dello statuto della loro stessa oggettività fisica, vi è simultaneità e identità fra la rappresentazione o il desiderio e il suo oggetto per gli abitanti del Paradiso (si pensi alle descrizioni di Swedenborg), a causa della loro partecipazione ad una realtà psico-spirituale inesauribile. Ciò accade anche per le pure essenze, per esempio il biancore presente in ogni cosa bianca, senza che il biancore tuttavia si suddivida. Esistendo in ogni cosa bianca, il biancore non diminuisce; analogo è il caso dell’animalità nell’animale, o dell’umanità nell’uomo.

⁶ Ivi, pp. 312-313.

⁷ Ivi, p. 313. È il senso dato a Corano L, 22: “A questo tu non pensavi; Noi te l’abbiamo svelato e ora la tua vista è acuta”. Il modo d’essere anteriore alla morte è paragonabile a quello di un dormiente mentre sogna. Ma quando l’Immaginazione ha svelato ciò che essa è (il cambiamento successivo, la Manifestazione in ciascuna forma, la condizione di ogni Manifestazione), permette di uscire da quello stato. La salvezza non consiste nel negare e abolire il mondo manifestato, ma nel riconoscerlo per quello che è, e, in quanto tale, valorizzarlo. Non dunque, una realtà parallela, sovrappiù di una essenziale realtà divina, ma una *teofania*: il mondo non sarebbe così, senza l’Immaginazione. Comprenderlo, significa attribuire agli esseri e alle cose il loro vero valore, la loro pura “funzione teofanica”, che la credenza dogmatica non arriva a percepire. Riconoscere l’Immaginazione significa emanciparsi dalla finzione di un dato autonomo; solamente allora quell’eterno compagno dell’anima cesserà di essere l’άντίμιμον πνεῦμα (lo spirito contrafattore) che testimonia contro di lei (è il senso misticò di Corano L, 21 e 23).

⁸ Su *Khayâl muttasil* e *Khayâl munfâsil*, cfr. *Futûhât* cit., vol. II, p. 311. Un altro esempio: la verga di Mosè e le corde che prendono la forma di serpenti (Corano XX, 66 sgg.). Mosè credette che quello fosse l’effetto dell’incantesimo dei maghi, operante sul piano della *Hadra khayâliyyâ*, ma non era così; egli li percepiva come oggetti dell’immaginazione (*mutakbâyyâl*), ignorando che cosa tutto ciò implicasse, e per questo ebbe paura. Non sembra che si debba identificare questo fenomeno con quanto oggi viene definito il-

lusione ottica ('Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabi*, Cambridge 1939, p. 130, n. 2); lo stesso Ibn 'Arabi lo smentisce. Si compari piuttosto la distinzione fenomenologicamente fondata tra "voci interiori" e "illusioni auditive" nel bel libro di G. Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten 1955, pp. 162-168.

⁹ *Futūhāt* cit., vol. II, p. 310-311.

¹⁰ Cfr. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, pp. 117-118, 123, 136; 'Affifi, *Mystical Philosophy* cit., pp. 133-136; 'Abd al-Karīm Jīlī, *al-Insān al-Kāmil* ("L'Uomo Perfetto"), s.l., 1304 egira, vol. II, pp. 22-24.

¹¹ Cfr. *Fusūs al-hikam* (d'ora in poi *Fusūs*), ed. 'A.A. 'Affifi, Cairo 1365/1946, II, p. 139. La dottrina del cuore come centro della conoscenza piuttosto che dell'amore può poggiarsi su alcuni versetti coranici: "Non meditano forse il Corano, o vi son chiavistelli sui cuori?" (Corano XLVII, 24); "Nei loro cuori ha scritto Iddio la fede" (LVIII, 22); "Ma quelli che hanno il cuore traviato seguono ciò che v'è di oscuro, bramosi di portar scisma e di interpretare fantasiosamente, mentre la vera interpretazione di quei passi non la conosce che Dio (III, 7).

¹² Per un punto di vista fenomenologico, cfr. Walther, *Phänomenologie* cit., pp. 111-114.

¹³ M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1954, pp. 237 ssg., 243 sgg., 394, Nota VI, 9 [trad. it. *Lo yoga: immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973] dove si richiama la tradizione esicasta che distingue quattro "centri" di concentrazione e di preghiera. Si compari *infra*, cap. III, n. 20, sui quattro centri sottili e sull'angelologia del microcosmo nel sufismo persiano.

¹⁴ 'Affifi, *Mystical Philosophy* cit., p. 119.

¹⁵ Cfr. *Futūhāt* cit., vol. II, pp. 526 sgg.; 'Affifi, *Mystical Philosophy* cit., p. 133, n. 2; *Fusūs* II, p. 79: Ibn 'Arabi afferma che questo organo creatore o energia creatrice che per gli gnostici si chiama *himma*, corrisponde a quanto i *Mutakallimūn* designano come *ikhlās*, e i sufi *hudūr*. Egli stesso preferisce chiamarlo *ināya ilāhiyya* (premeditazione divina). Tuttavia, possono comprendere questa facoltà soltanto coloro a cui ne è stato concesso il dono, e che l'hanno sperimentato, qualunque sia il nome con cui la nominiamo; ma costoro sono in numero esiguo.

¹⁶ *Fusūs* I, 88, e II, pp. 78 ssg.

¹⁷ Qui *wahm* e *himma* compaiono sotto l'aspetto del differente modo secondo il quale entrambi operano rispettivamente sull'Immaginazione. Si confronti 'Abd al-Karīm Jīlī: *wahm* è la più potente delle facoltà umane (sul piano macrocosmico dell'Uomo celeste, l'Angelo della morte, Azraele, procede dalla sua luce); *himma* è la più nobile di quelle facoltà, poiché non ha altro oggetto che Dio (dalla sua luce procede l'Arcangelo Michele); Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* cit., pp. 116-118. *Wahm*, dunque, non denota qui l'"estimativo" nel senso dei filosofi avicenniani.

¹⁸ *Fusūs* II, p. 107 (la citazione è ripresa dalle *Shadharāt al-dhabab* - "Gli alberi d'oro" - di Ibn al-'Imād, V, p. 196), e 'Affifi, *Mystical Philosophy* cit., p. 133.

¹⁹ 'Abd al-Razzāq Kāshānī, commento ai *Fusūs*, Cairo 1321 egira, p. 272.

Abbiamo quanto segue: 1) Il mondo delle Idee (*ma'âni*); 2) Il mondo degli Spiriti separati da ogni materia (*arwâh mujarrada*); 3) Il mondo delle Anime pensanti (*nufûs nâtîqa*); 4) Il mondo delle Immagini autonome, aventi figura e forma, ma provviste di una corporeità immateriale ('âlam al-*mithâl*, *mundus imaginalis*); 5) Il mondo visibile sensibile. O ancora (ivi, p. 110), la gerarchia delle Presenze dell'Essere Divino nelle sue teofanie è la seguente: 1) *Hadrat al-Dhât* (Presenza dell'Essenza, del Sé); 2) *Hadrat al-sifât wa'l-âsmâ'* (Presenza degli Attributi e dei Nomi, o *Hadra al-Ulûbiyya*, Presenza della Divinità); 3) *Hadrat al-Afâl* (Presenza degli Atti, operazioni o "Energie" divine, o *Hadra al-Rubûbiyya*, Presenza della Sovranità); 4) *Hadrat al-Mithâl wa'l-Khayâl* (Presenza dell'Immagine e dell'Immaginazione attiva); 5) *Hadrat al-Hiss wa'l-Mushâhaba* (Presenza del sensibile e del visibile). I quattro primi gradi formano il mondo del mistero. Dâwûd Qaysarî, altro classico commentatore dei *Fusûs*, offre uno sviluppo interessante (*Sharh* [“Commento”], lit. s.l., 1299 egira, p. 27-28): poiché ciascun individuo, ciascuna “monade” (*fârd*; tutto il passo riecheggia la monadologia leibniziana) è fra gli individui dell'universo l'emblema di un Nome divino, e poiché ciascun Nome divino – per il fatto che comprende l'Essenza (*dhât*) la quale comprende l'insieme dei Nomi – comprende anche gli altri Nomi, ciascun individuo (ciascuna monade) è esso stesso un mondo nel quale e attraverso il quale l'individuo conosce l'insieme dei Nomi. In questo senso, si può veramente dire che gli universi sono infiniti. Tuttavia, essendo le Presenze divine universali (cioè, inglobanti e totalizzanti) in numero di cinque, sono cinque anche le “unità di dominio” che inglobano l'insieme dei mondi. Vi sono due poli: a) la Presenza del Mistero assoluto (*Hadrat al-ghayb al-mutlaq*); b) la Presenza della Manifestazione assoluta (*Hadrat al-shahâda al-mutlaqa*). Si ottiene così questa sequenza: 1) La Presenza del Mistero assoluto: sono le ecceità eterne nella *Hadra* della Conoscenza. Segue la Presenza del mistero relativo (*Hadrat al-ghayb al-mudâf*), comprensivo di due mondi, e cioè: 2) Il mondo delle Intelligenze (mondo del *Jabarût*, e delle *Arwâh jabarûtiyya*, corrispondente al mondo della *Rubûbiyya*, quello dei *Signori*; per Sohravardî, il mondo degli Angeli-archetipi, Signori delle Specie), il mondo più vicino al Mistero assoluto, e 3) Il mondo delle Anime immateriali (mondo del *Malakût*, o delle *Arwâh malakûtiyya*), più vicino alla *Shahâda* assoluta. 4) 'Âlam al-*mithâl* (*mundus imaginalis*), più vicino al mondo sensibile. 5) 'Âlam al-*mulk*, il mondo umano, integrante l'insieme dei mondi, poiché esso è l'epifania del 'Âlam al-*mithâl*, così come questo è l'epifania del *Malakût*, epifania del *Jabarût*, epifania del mondo delle ecceità eterne, epifania dei Nomi divini della *Hadra ilâbiyya* e della *Hadra wahidiyya* (Presenza dell'Unità-plurale), epifania finale della presenza dell'Unità assoluta (*Hadra ahadîyya*). Asín Palacios, in *Obras escogidas*, Madrid 1946, vol. I, pp. 204 sgg., ha provato a stabilire alcune analogie tra le *Hadarât* di Ibn 'Arabî e le *Dignitates* di Raimondo Lullo.

²⁰ Kashânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 272: l'essenza unica attraversa cinque Discese (*tanazzulât*), fino al mondo della *Shahâda*, limite degli universi. Ciascuna di queste Discese è strutturata in *azione e passione*; paragonate ad un'unione nuziale (*nikâh*), vengono definite le “Cinque unioni nuziali”. Una

medesima Essenza (*haqīqa*), dunque, si polarizza in azione e passione, una stessa Essenza il cui Apparente, l'Essoterico (*Zâbir*) è il mondo, mentre il Nascondito, l'Esoterico (*Bâtin*) è l'Essere Divino (*Haqq*); l'Esoterico governa il Manifestato. *Fusûs I*, p. 218: "La stessa *res divina* (*amr ilâhi*) è unione nuziale nel mondo formato dagli Elementi, *himma* nel mondo degli Spiriti di luce, coordinamento (*tartîb*) delle premesse nel mondo dei concetti pronti ad attualizzare la conclusione logica". Ivi, II, pp. 332-333: il mondo, l'essere umano, sono al contempo *Haqq* e *Khalq*. L'Essere Divino (*Haqq*) è in ciascuna forma lo Spirito (*Rûh*) che governa quella forma; il creaturale (*Khalq*) è la forma che governa quello Spirito. La realtà integrale (*Haqīqa*) è il Creatore-creatura, il Nascondito-Manifestato (*Bâtin-Zâbir*). È così per ogni tappa delle Discese: ognuna di queste è un'unione nuziale, una szigie (*izdiwâj*) di due cose pronte a produrne una terza. L'unione del maschile e del femminile è solo un aspetto, nel mondo sensibile, di una struttura che ripete incessantemente il piano dell'essere. (Su questo stesso tipo: l'unione del fedele d'amore e del suo Signore. L'anima "pacificata" non ritorna genericamente a Dio, ma al suo Signore d'amore. A questo si collega lo straordinario sogno di Ibn 'Arabî, a conclusione di un'unione nuziale con ciascuna delle potenze cosmiche, gli astri del Cielo, le "lettere" che le tipificano: cfr. Nyberg, *Kleine re Schriftum des Ibn al-'Arabi*, Uppsala 1919, pp. 87-88.)

²¹ Kashâni, commento ai *Fusûs* cit., pp. 110-111.

²² *Fusûs I*, pp. 88-89, e II, p. 81-82; 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., pp. 134-135. Concentrando la propria *himma* sulla forma di una cosa in una delle *Hadarât*, lo gnostico è in grado persino di produrla nel campo dell'esistenza extra-mentale, o sotto una forma sensibile. Conservando la forma di quella cosa in una delle *Hadarât* superiori, egli la conserva anche nelle *Hadarât* inferiori. Viceversa, quando con l'energia della sua *bimma* egli conserva quella forma in una delle *Hadarât* inferiori, la forma di quella cosa è conservata parimenti in una *Hadra* superiore, poiché la persistenza del *successivo* postula la persistenza del *precedente*. È quanto viene chiamato garanzia implicita, mantenimento nell'essere per implicazione (*bi'l-tadammun*); è il caso esemplare del frutto delle contemplazioni di un contemplativo. Può succedere che lo gnostico sia distratto da una o più *Hadarât*, mentre conserva la forma di una cosa nella *Hadra* che sta contemplando; ma tutte le forme sono conservate perché egli conserva quella forma unica nella *Hadra* dalla quale non si è distratto. Ibn 'Arabî spiega la *creatività divina* allo stesso modo, ma sottolineando la differenza: inevitabilmente, l'uomo viene distratto da una o più di una della cinque *Hadarât*, mentre Dio non cessa di contemplare la forma delle cose che egli "crea" in ciascuna delle *Hadarât*. Ibn 'Arabî è consapevole di spiegare un segreto di cui i mistici si sono sempre mostrati gelosi, perché questo teosofo, definito "monista", conosce benissimo la limitazione (il correttivo) che tutto ciò apporta alla locuzione teopatica *Anâ al-Haqq*. "La questione che sto illustrando non è mai stata trattata in alcun libro, né da me, né da altri. È dunque qualcosa di unico, che non ha precedenti. Attento a non dimenticarlo" (*ibid.*).

²³ *Fusûs I*, p. 89. Da qui il senso di Corano VI, 38: "Noi non abbiamo tra-

scurato nulla nel Libro", poiché esso contiene al contempo il presente, l'avvenuto e l'avvenire.

²⁴ Cfr., su un altro piano, i tre stati della discriminazione richiamati *supra*, Parte seconda, cap. I, n. 50.

²⁵ Nel suo trattato *Mawâqi' al-nujûm* ("Il luogo del tramonto delle stelle"), in 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., p. 133, n. 2.

²⁶ Ivi, p. 137, n. 2.

²⁷ Cfr. Parte seconda, cap. I, n. 52, dove abbiamo specificato il senso da dare alla nozione di intermediario, che la differenzia da ogni concezione di tipo asharita. Conviene certamente parlare di un intermediario che è organo della teofania, ma nel senso che l'organo, in quanto tale, è esattamente quella teofania.

²⁸ 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., p. 136; *Fusûs* I, pp. 79-80.

²⁹ Non si tratta in questo caso della semplice verifica di una legge generale, espressa o meno in termini di occasionalismo e applicata a tutti gli esseri, poiché la creatività umana di cui è qui questione presuppone e richiede una concentrazione del cuore (una *enthymesis*), una riunione (*jam'iya*) di tutte le energie spirituali (*quwwât rûhâniyyâ*) dell'essere umano sul loro oggetto supremo, e spinta al massimo grado di purezza, al fine della creazione progettata; ora, questo non è possibile se non allo gnostico in quanto Uomo Perfetto. Ibn 'Arabi, di conseguenza, interpreta l'episodio degli uccelli d'argilla modellati da Gesù Bambino e animati dal suo Soffio, così come lo riportano i "vangeli dell'infanzia" e il Corano (*Vangelo di Tommaso* IV, 2; *Vangelo arabo dell'infanzia* 36; Corano III, 49; 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit. p. 139). Egli aggiunge: "Non si può comprendere la questione se non in un senso mistico personale (*dhawq*), come accadde ad Abû Yazîd Bastâmî, che ridiede la vita col suo respiro ad una formica che aveva schiacciato, benché sapesse da chi emanava il soffio da lui emesso" (*Fusûs* I, p. 142). Infine, questa precisazione: "Abbiamo detto tutto questo perché sappiamo che i corpi materiali dell'universo subiscono la *himma* delle anime, quando queste si mantengono nello stato di concentrazione mistica" (*Fusûs* I, p. 158). Si dovrebbe considerare qui la teoria avicenniana delle Anime celesti, che, a differenza delle anime umane, sono esenti dal senso e dalla percezione sensibile, e grazie all'Immaginazione muovono le Sfere.

³⁰ Su questo controllo, si veda soprattutto *Fusûs* I, pp. 126-127, cap. XIII (dedicato a Lot), dove la questione è ampiamente trattata.

³¹ *Fusûs* I, p. 122, e II, p. 148, n. 9; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 148.

³² *Fusûs* I, p. 89 e II, p. 148; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 149; Bâlî Effendi, commento, Costantinopoli 1309 egira, p. 217. Possedere un cuore, avere la scienza del cuore (*qalb*) significa conoscere il *taqlîb* (metamorfosi, permutazione, ritorno) dell'Essere Divino che si metamorfizza nelle forme e nelle figure teofaniche. Allora lo gnostico, da sé, conosce il Sé Divino (Bâlî Effendi ritrova qui un'applicazione della massima: "chi conosce se stesso, cioè la propria anima, conosce il suo Signore"). Attraverso le proprie metamorfosi, compiute nella sua anima, lo gnostico conosce le metamorfosi del Sé divino (*dhât al-Haqâq*) nelle forme epifaniche. Per questo, soltanto il cuo-

re è sostegno della scienza divina, poiché ogni altro organo o centro sottile ha un determinato *maqâm* (ad esempio, l'intelletto non può sapere che un'Immagine corrisponde al tutto, nelle cinque *Hadarât* – esso discrimina; la validità dell'Immagine deve fondarsi sulla *himma*, perché il cuore percepisce l'unità del molteplice). Il Sé (*nafs*) dello gnostico non è eterogeneo al *Haqq*, in quanto è il Nome divino investito in quella ecceità eterna. Essere uno gnostico significa riconoscere le forme e le loro metamorfosi. Essere un a-gnostico significa negarle e ricusarle. In questo la scienza del cuore si differenzia radicalmente dalla dialettica argomentativa dei dogmatici. Essa è la porzione concessa a colui che conosce *Haqq* attraverso *tajallî* e *shuhûd* (visione intuitiva) nello stato di concentrazione (lo stato di "Corano"); così si conosce *Haqq* mediante *Haqq*; questa scienza del cuore si specifica secondo le teofanie, e si modella e modalizza secondo i suoi ricettacoli.

³³ *Fusûs* I, p. 122; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 148.

³⁴ *Fusûs* II, pp. 148-149; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 150.

³⁵ Perché allora si produce l'“intenebramento” di questi dogmatismi, a cui è inestricabilmente legato il male radicale delle controversie, delle dispute e dei conflitti senza fine né risultato? Non è possibile non chiederselo; ma la risposta, altrettanto radicale, va cercata essenzialmente nella dottrina vissuta che libera il discepolo di Ibn 'Arabî da simili vincoli, privando dei suoi elementi la questione e il male ad essa legato. La scienza del cuore (del *qalb* e del *taglib*) costituisce dunque la risposta e la soluzione pratica. Essa non raziona sul perché di uno stato di fatto, ma va al di là dei suoi dati.

³⁶ Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 149.

³⁷ Ivi, p. 150.

³⁸ *Ibid.* Esortazione di cui non hanno bisogno i dogmatici razionali, non avendo costoro bisogno di visione, mentre, per contro, il semplice credente comincia con la visione immaginativa e la tipificazione (*takhayul* e *tamaththûl*), per elevarsi con la visualizzazione e la verifica personale (*rû'ya* e *tabqîq*), fino alla *walâya* nel *tawhîd*. Ora, è a quest'ultimo livello, cioè all'Essere Divino (*Haqq*) corrispondente alla visione mentale, che sospinge l'appello dei profeti, mentre il dogmatico razionale è assolutamente incapace di produrre una “teologia profetica”, essendo la sua preoccupazione maggiore quella di pervenire e di condurre gli altri ad una definizione dogmatica (*tagyid*). Bâlî Effendi (commento, cit., pp. 221-222), pur attribuendo giustamente alla questione un'importanza delle più gravi per le scienze divine e arcane, sembra tuttavia cadere in errore su questo punto. Egli abbozza a questo proposito una sorta di apologia del Sunnismo e sembra credere che il punto decisivo della questione sia la “realizzazione” di una indeterminazione crescente dell'Essere Divino (cioè una universalizzazione svuotata di ogni determinazione particolare). Impegnandosi su questa via, egli ingenera un'irrimediabile confusione tra ciò che è *bi-lâ shart* (assolutamente *incondizionato*, nei confronti sia dell'universale sia del particolare), e ciò che è *bi-shartî lâ* (sottoposto ad una condizione negativa, cioè l'universale condizionato dall'assenza di ogni determinazione particolare). È, questa, una distinzione capitale, che già si trova fondata nella metafisica avicenniana. Ora, è eviden-

te che figura, funzione e visione teofaniche non possano procedere alla pari con una crescente negatività che abolisce qualsiasi determinazione e tende, al limite, ad un vuoto concettuale o ad un concetto totalmente svuotato. Lungi da ciò, ogni teofanía ed ogni esperienza visionaria comportano una forma dalla plasticità assolutamente determinata mentalmente, poiché la loro esenza consiste nell'essere una percezione dell'*incondizionato* (*lâ bi-shart*), esattamente così come si mostra, non già in un universo negativamente condizionato, bensì nel *condizionato tout court* (*bi-shart*), così come viene presupposto dalla correlazione tra *rabb* (Signore) e *marbûb* (vassallo, servitore), tra la forma che si mostra (*mutajallî*) e la forma di colui *a cui* si mostra (*mutajallâ labu*). Da questo punto di vista, andrebbe studiato in maniera particolareggiata come nello scuismo si sia prodotta una feconda reciprocità tra la teosofia di Ibn 'Arabî e l'imamologia (in quanto questa permette una visione mentale dei santi *Imâm*). Cfr. anche *infra*, cap. III, n. 17, e il capitolo IV (*coincidentia oppositorum*).

³⁹ In relazione alla fine della nota precedente, ricordiamo quella categoria che qui e altrove abbiamo proposto di denominare “*katenoteismo mistico*”, che ci piacerebbe accostare alle belle analisi proposte da Gerda Walther nel suo *Phänomenologie der Mystik* cit., pp. 160-161 e 180-181.

⁴⁰ Cfr. *supra*, Parte prima, cap. I, § 3 e la n. 26 *in fine*.

⁴¹ Cfr. Eliade, *Le Yoga* cit., pp. 243 sgg.

⁴² *Futûhât* cit., vol. II, p. 449. 'Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., p. 114, ritiene che le quattro Sfere siano i quattro Elementi; vi sarebbe anche motivo di pensare che si tratti delle quattro *Hadarât* che si succedono alla *Hadra* del Mistero assoluto (v. *supra*, n. 19).

⁴³ *Futûhât* cit., vol. II, p. 581.

⁴⁴ Come si può verificare, quando il Giovincello mistico si manifesta al momento del passaggio del pellegrino davanti alla Pietra nera (*infra*, cap. IV, § 2), il simbolismo consente una serie di allusioni che conducono all'identificazione finale. La colonna che si erge all'esterno del Tempio è la *Rûb* di Muhammad, cioè il suo Spirito Santo, Gabriele, l'Angelo della Rivelazione, che assume nei confronti del Profeta un ruolo identico a quello assunto nei confronti di Maryam ('Affîfi, *Mystical Philosophy* cit., p. 75, n. 3). Il punto da cui emerge il Giovincello lo situa come omologo dell'Angelo nei riguardi del mistico, ne è il Sé, l'*Alter Ego* divino, che proietta in lui la rivelazione (cfr. ivi, p. 118, n. 3, e *supra*, Parte prima, cap. I, n. 35). Il fatto che ogni manifestazione del *Qutb* (Polo) sia designata come Pietra Nera è qualcosa di anteriore ad Ibn 'Arabî. Anche Abû Madyân (m. 1197), a chi gli domandava se la Pietra Nera subisse qualche influsso da tutti coloro che la toccavano e la baciavano, rispondeva: “La Pietra Nera sono io” (ivi, p. 76, n. 1).

⁴⁵ “A questo – dice Ibn 'Arabî – allude Ibn Masarra nel suo *Kitâb al-Hurûf* [“Libro delle Lettere”, cioè dell'alfabeto filosofico]”; cfr. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, in *Obras escogidas* cit., vol. I, p. 91. Senza pretendere di minimizzare il legame stabilito da Asín Palacios, siamo d'accordo con 'Affîfi (*Mystical Philosophy*

cit., p. 76, n. 1) sull'opportunità di distinguere qui tra il tema simbolico instaurato da Ibn Masarra e l'amplificazione datagli da Ibn 'Arabî.

⁴⁶ Si deve accostare a questa espressione (per quanto riguarda la messa in opera della *himma*) quanto è stato rilevato in precedenza, a proposito del senso che Ibn 'Arabî attribuisce alla massima "essere in persona un Corano".

⁴⁷ *Fusûs* I, pp. 155-156; Bâlî Effendi, commento, cit., pp. 287-288; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 292.

⁴⁸ *Fusûs* I, p. 157; Bâlî Effendi, commento, cit., p. 292.

⁴⁹ *Fusûs* I, p. 158, e II, 218-219; Bâlî Effendi, commento, cit., p. 294; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 199. Questo "potere magico" comporta *taskhîr* (sottomissione della cosa ad una potenza esteriore che agisce su di essa) e *tasarruf* (facoltà di disporre e di servirsi di quella potenza, per ottenere una mutazione nella cosa). Il *taskhîr* è di due specie: l'una si esercita grazie alla *himma*, ed implica il grado spirituale di concentrazione mentale che consente alla *himma* di raggiungere le cose del nostro mondo o quelle degli universi celesti (facoltà esercitata da alcuni sufi, ma dalla quale altri si astengono per motivi di natura spirituale). L'altra consiste nell'enunciazione del solo imperativo, senza ricorrere ad una pratica preliminare né alla *himma*; fu questo il caso unico di Salomone nei confronti dei *Jinn*, forze della Natura. Presso coloro cui è stato elargito, questo dono eccezionale porta la dimensione divina (*lâbûtiyyâ*) ai limiti supremi, fino a dominare totalmente la dimensione umana (*nâsûtiyyâ*). I nostri autori sottolineano che la preghiera di Salomone, richiedendo un potere di cui nessun altro prima di lui disponeva, non era ispirato da una "volontà di potenza" personale, poiché Salomone ne aveva formulato la richiesta per ordine del suo Signore.

⁵⁰ *Fusûs* I, pp. 100-101. Si trattava di una "manifestazione" non premeditata da parte di coloro che si erano manifestati sotto forma di stelle; si trattava, di conseguenza, di una percezione situata, in Giuseppe, nel tesoro della sua Immaginazione. Altrimenti, i suoi fratelli avrebbero saputo che egli li vedeva, così come l'Angelo Gabriele sapeva che il Profeta lo vedeva (Bâlî Effendi, commento, cit., p. 153).

⁵¹ Per il paragone fra l'errore commesso da Giuseppe e quello commesso da 'Â'isha, cfr. *Fusûs* I, pp. 99-101, e II, p. 107, n. 3; Bâlî Effendi, commento, cit., p. 152; Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 110.

⁵² Cfr. *supra*, n. 49: è ancora per ingiunzione divina che Salomone richiede un potere che non era appartenuto a nessun altro prima di lui.

⁵³ Kâshânî, commento ai *Fusûs* cit., p. 200; Bâlî Effendi, commento, cit., p. 296. Si tratta di un'immagine-archetipo. Analoga indicazione si ritrova nel *Libro di Zoroastro* (poema persiano di millecinquecentottantuno versi doppi, scritto da uno zoroastriano del XIII secolo). A proposito di Peshôtan, figlio immortale del re Goshtasp (il protettore di Zoroastro), uno dei compagni futuri del Saoshyant immersi che ora dormono in attesa dell'arrivo del Salvatore, viene ricordato che Zoroastro, dopo aver celebrato la liturgia, gli diede del latte: "Egli ne bevve e dimenticò la morte". Alcuni dotti zoroastriani commentano: il senso di "vita eterna" è "conoscenza di sé", cioè conoscenza dell'essere imperituro; come il latte, nutrimento dei neonati, que-

sta conoscenza è il nutrimento dello spirito. Cfr. *Le Livre de Zoroastre (Zarâ-tusht-Nâmeh) de Zartusht-e Bahrâm ibn Pajdû*, ed. et trad. F. Rosenberg, avec préface d'André Gide, Saint-Pétersbourg 1914, p. 59.

⁵⁴ *Fusûs* I, pp. 100 e 158; Bâli Effendi, commento, cit., pp. 153 e 296; Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit. p. 200.

⁵⁵ Fu così che Abramo commise inizialmente un errore; non compiendo il *ta'wil*, non comprese che il bambino, nel sogno, simbolizzava la sua anima, *Fusûs* I, pp. 78 e 85 sgg.; per Taqî ibn Mukhallad, ivi, pp. 86-87. L'allusione all'alchimia si riferisce ad un'identica concezione, che nella *Tetralogia di Platone* definisce l'operazione alchemica *extrahere cogitationem*. I praticanti che aspiravano a sottomettere l'“oro alchemico” alla verifica col punzone avrebbero avuto un esito paragonabile a quello prodotto dagli sforzi di Taqî ibn Mukhallad, essendo mossi dalla stessa esigenza.

⁵⁶ Cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, pp. 119 sgg.

⁵⁷ Esattamente: *tahawwul al-Haqq fî'l-suwar fî tajallîyâtibî* (metamorfosi di Dio nelle forme delle sue teofanie); cfr. il nostro *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, «Eranos-Jahrbuch», XXIII, Zürich 1953, pp. 141 sgg.

⁵⁸ Dal punto di vista grammaticale, gli uni e gli altri possono invocare l'ambiguità del pronome suffisso arabo (*illâ wajhu-hu*); sul senso teosofico di questo versetto, cfr. Kâshâni, commento ai *Fusûs* cit., p. 111; *Futûhât* cit., vol. II, p. 313, e *infra*, n. 60.

⁵⁹ È l'Angelo che si designa quando si dice che Dio ha un Angelo prepsto al dono delle visioni, chiamato Spirito (*Rûh*); questi è al di sotto del Cielo inferiore, e dispone delle forme e delle figure nelle quali colui che riceve un sogno percepisce se stesso come un altro essere (si compari II Baruc 55, 3, dove l'Angelo che presiede alle visioni autentiche porta il nome di Ramiele). Quando l'uomo si assenta dalle proprie facoltà sensibili, gli oggetti che normalmente riempiono la sua coscienza da sveglio cessano di velargli la percezione delle forme controllate dal potere (“nelle mani”) di questo Angelo. Egli può allora percepire, anche in stato di veglia, ciò che il dormiente percepisce durante il sonno. L'elemento sottile dell'essere umano si trova trasferito, con le sue energie, dalla *Hadra mahsîsa* (piano sensibile) alla *Hadrat al-khayâl al-mutâsîl* (la facoltà immaginativa sostenuta dalla parte anteriore del cervello). Allora questo Angelo Spirito, custode delle forme e delle figure che sussistono di esistenza propria nel mondo dell'Immaginazione autonoma (cfr. *supra*, n. 19, *mundus imaginalis*), concede al visionario la visione delle cose spirituali che si “corporizzano” nel mondo intermedio; cfr. *Futûhât* cit., vol. II, p. 377.

⁶⁰ Cfr. Jîlî, *al-Insân al-Kâmil* cit., vol. II, pp. 4 e 8-10 (qui l'autore si riferisce al suo *Kitâb al-kâhf wa'l-raqîm* (“Libro della Caverna e del custode”); cfr. anche Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* cit., pp. 110-111. È questo un “arcano” centrale: rapporto indiviso o individualizzazione del rapporto tra lo Spirito Santo increato e l'Angelo-Spirito *creato* (nel senso dato a questo termine dalla scuola di Ibn 'Arabî), colto come mistero dell'individuazione pree-

terna. Si compari anche la visione evocata *infra*, cap. IV: l'allusione del Giovincello mistico (compagno eterno, "Volto" imperituro del mistico visionario) alla sua intronizzazione e alla sua investitura preterna della scienza del Calamo supremo (*Qalam a'lâ, 'Aql Awwal*, la Prima Intelligenza). "Funzionalmente", non sarebbe impossibile stabilire un'analogia di rapporto fra *Rûb al-Quds* e l'Angelo *Rûb* da un lato, e dall'altro lo *Spiritus principalis* e lo *Spiritus sanctus*, l'Angelo di ogni credente, secondo i Catari (cfr. H. Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1949, pp. 174 sgg., 215).

Capitolo III. Preghiera dell'uomo e preghiera di Dio

¹ Cfr. Parte prima, cap. I, § 3, n. 70.

² Cfr. Parte prima, cap. I, n. 75 (il motivo della filosenia di Abramo nell'iconografia del Cristianesimo orientale); si compari l'insegnamento impartito dalla "Sophia" mistica al suo discepolo, in Parte prima, cap. II, § 1, n. 38.

³ M. Eliade, *Le Yoga* cit., pp. 220 sgg. L'esercizio spirituale proposto qui non comporta posizioni yoga (cfr. ivi, p. 221), né i fenomeni che si producono nelle sedute di *dhikr*, collettive o meno (ivi, pp. 378 e 392). Si tratta dell'orazione personale, della meditazione e della pratica *in privato* della Preghiera rituale (*salât*), il cui metodo e la cui pratica ne fanno una *munâjât*.

⁴ *Fusûs* cit., pp. 222-223.

⁵ Cfr. ivi, II, p. 342.

⁶ Cfr. Sayyed Kâzem Reshtî (successore dello shaykh Ahmad Ahsâ'î alla guida della scuola shaykhî in Iran nel XIX secolo), *Sharb-i Âyat al-Korsi* ("Commento al versetto del Trono"), lit. Tabriz 1272 egira, p. 2. Sulla vita e l'opera di questo autore, e il suo ruolo nella scuola shaykhî, si veda il nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1973, vol. IV, pp. 232 sgg.

⁷ Questo aspetto della Preghiera, che raggiunge *eo ipso* "oggettivamente" il suo oggetto, può essere colto fenomenologicamente come effetto benefico su un'altra persona che ne ignora la fonte, o come un caso di telepatia; cfr. G. Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten 1955, p. 125.

⁸ *Fusûs* I, pp. 222-223, e II, pp. 341-342.

⁹ Cfr. ancora Parte prima, cap. I, nn. 55 e 81-83.

¹⁰ *Fusûs* I, p. 92. L'intero capitolo su Ismaele chiarisce in maniera specifica la presenza del *Tutto* in *Ciascuno*, l'individuazione e la singolarità del rapporto indiviso tra il Signore e il suo vassallo, costante di quell'esperienza spirituale che abbiamo proposto di denominare "katenoteismo mistico".

¹¹ Il Signore, *Conoscente* (attivo) non esiste come tale se non avendo un oggetto da lui *conosciuto*; reciprocamente, in quanto *conosciuto* da colui in cui si rivela nel conoscerlo, anch'egli è volto al passivo (egli è il *conosciuto*); quello che, nel primo senso, era l'*oggetto* della sua conoscenza, diventa così il *soggetto* attivo, il Conoscente. Sono questi i due aspetti che, invertendosi

l'uno nell'altro, prendono qui le *due* modalità esistenziali che polarizzano la *haqīqa* unica.

¹² *Fusūs* I, p. 83. Il commento fra parentesi è nostro.

¹³ Cfr. Parte prima, cap. I, § 3, l'affermazione di Sahl Tostarī (“la sovranità divina ha un segreto, e quello sei *tu*; se *tu* sparissi, anche la sovranità si annullerebbe”), e ivi, la n. 40. Ci si deve guardare dalla trappola in cui caddono molte traduzioni, che trascurano la lezione dei commentatori (si deve infatti intendere *zahara 'an* = *zāla 'an* = cessare, sparire). Sulla portata di questa affermazione, cfr. i testi a cui ci riferiamo *supra*, n. 1.

¹⁴ Cfr. Parte prima, cap. I, n. 49.

¹⁵ Si confronti *Fusūs* I, pp. 106 sgg., e II, p. 342; *sirāt*, la *via* dell'essere che ciascun essere segue, la via sulla quale ognuno cammina in ragione di ciò che il suo essere è.

¹⁶ Si veda il nostro *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, «Eranos-Jahrbuch», XXIII, Zürich 1953, soprattutto le pp. 193-226.

¹⁷ Con la pratica dei pellegrinaggi spirituali e delle visite mentali, legata a orari e calendari liturgici complessi ad uso della devozione personale, con cui si fissa la ricorrenza degli anniversari dei Quattordici Immacolati (Muhammad, Fâtima e i Dodici Imâm). Ogni giorno della settimana, ogni ora del giorno e della notte hanno il loro Imâm. Qui ci riferiamo soprattutto ad un eucologio ancora in auge in Iran, i *Mafâthîh al-Jannân* (“Le chiavi del Paradiso”) dello shaykh 'Abbâs Qommî, vero tesoro della psicologia religiosa. Si è segnalata (n. 38 del cap. precedente) la coalescenza verificatasi tra l'imamologia sciita e la teosofia di Ibn 'Arabî, in cui le figure degli Imâm vengono inserite nel quadro delle teofanie. Ciò pone il problema delle origini del lessico e degli schemi teosofici di Ibn 'Arabî e della sua scuola.

¹⁸ *Fusūs* I, p. 223. Si ricordi la tesi di Swedenborg: “Ogni Angelo è tutta la Chiesa” (*De Coelo et Inferno*, §§ 52 e 72); cfr. il nostro *Epiphanie divine* cit., p. 207.

¹⁹ Kâshânî, commento ai *Fusūs* cit., p. 278; per questa omologia, cfr. anche 'Abd al-Karîm Jîlî, *al-Insân al-Kâmil* cit., vol. II, 10 (cap. LI).

²⁰ Vi sarebbero qui molteplici riferimenti; ci limiteremo a ricordare il commento di Mîrzâ Ibrâhîm Khû'i, *al-Durra al-Najâfiya* (“La perla di Najaf”), lit. Tabriz 1292 egira, pp. 29-31, e una delle numerose epistole inedite di Shâh Nî'matollâh Wali Kermânî, uno dei più celebri maestri del sufismo persiano nel XV secolo (m. 1431), da cui estraiamo questo brano: “Vi sono quattro gradi (o piani) a cui si riferiscono le quattro lettere ALLH (Al-lâh), cioè il cuore (*qalb*), l'intelligenza (*aql*), lo spirito (*rûh*) e l'anima (*nafs*). Quattro angeli sostengono questi gradi. Il cuore spetta a Gabriele, poiché il cuore è la sede della Conoscenza, e Gabriele ne è il mediatore [...]. I due nomi, *Gabriele* e *cuore*, hanno uno stesso significato. L'intelligenza spetta a Michele, poiché questi è il mediatore della sussistenza delle creature, così come l'intelligenza è mediatrice della sussistenza essenziale, cioè la conoscenza e la saggezza [...]. Lo spirito spetta a Serafiele, poiché in lui sono le forme divine, attributi divini nascosti in questo spirito di cui è scritto: 'Ho insufflato

in lui il mio Spirito'. L'attributo di Serafiele è tale insufflamento dello spirito [...]. L'anima spetta ad Azraele, forma della supremazia divina [...]. Azraele è colui che raccoglie lo spirito al momento della morte, e l'essenza di ciascun essere è il suo spirito. Secondo la medesima omologia, nel mondo delle Qualità naturali (o Elementi), l'Acqua è la forma di Gabriele, la Terra è la forma di Michele, l'Aria è la forma di Serafiele, il Fuoco è la forma di Azraele". "Io (il Profeta) e 'Alî (il I Imâm) siamo un albero unico; gli esseri umani sono alberi multipli". Sul piano macrocosmico, di cui l'angelologia microcosmica è interiorizzazione, un testo recente (*Athâr Ahmadiya* ["Ope-re ahmadiane"], Shiraz 1374 egira, tavole annesse) fissa in un diagramma lo schema seguente: Serafiele, Spirito divino supremo (*Hadra wâbîdiyya*), colonna superiore alla destra del Trono, sommità maggiore del *Jabarût*, luce gialla; Gabriele, Intelligenza divina universale, colonna superiore alla sinistra del Trono, sommità minore del *Jabarût*, luce bianca; Michele, Anima divina universale, colonna inferiore alla destra del Trono, sommità maggiore del *Malakût*, luce rossa; Asraele, Natura divina universale, colonna inferiore alla sinistra del Trono, sommità minore del *Malakût*, luce verde. Sono solo semplici esempi dell'estrema complessità di questi schemi e delle loro varianti. Sui "Portatori del Trono", si veda Parte prima, cap. I, n. 76. Si veda anche il nostro studio su *Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie schi'ite*, «Eranos-Jahrbuch», XLI, Zürich 1972, pp. 109-176; *En Islam iranien* cit., vol. IV, index, s. v. *couleurs, Trône*.

²¹ Cfr. A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, Paris 1954, pp. 248 sgg.

²² Si compari la quattordicesima tesi dei Sâlimîya (discepoli di Ibn Sâlim di Bassora) cit. in L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, II ed., Paris 1954, p. 299: "Dio parla, ed è lui stesso che sente parlare la lingua di ogni lettore del Corano" (ma il senso dell'analisi qui intrapresa ci impedisce, da parte nostra, di identificare questa proposizione con una "degenerazione monista della regola della meditazione", senza pertanto pretendere di ricondurla all'ortodossia islamica).

²³ Per questa omologazione: *Fusûs* I, p. 224; *Kâshânî*, commento ai *Fusûs* cit., p. 279.

²⁴ Si comparino le due massime citate nel nostro *Epiphanie divine* cit., p. 223: "Io non adorerò mai un Dio che non vedrò", e "colui che non conosce il suo Imâm non conosce Dio".

²⁵ Cfr. Parte prima, cap. II, n. 37.

²⁶ *Fusûs* I, p. 225.

²⁷ *Praesens* (da *prae-sum*); si dovrebbe dire, con Schelling, *consens* (da *con-sum*, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. fr., Paris 1946, vol. II, p. 48), per connotare l'idea del reciproco esigere, il *ta 'alluq* del *rabb* e del *marbûb*. L'orante che non è presente con il suo Signore e non giunge a "vederlo" mentalmente è quello che non "nutre" il suo Signore della sostanza del proprio essere (cfr. *supra*, n. 2, il senso mistico della filosofia di Abramo). Sul tema della "compresenza", si veda anche *En Islam iranien* cit., vol. I, pp. 292, 324-325.

²⁸ Cfr. Bâlî Effendi, commento, cit., p. 436. Tra altri effetti, vi è la messa a frutto di Corano XXIX, 45. “La Preghiera preserva dalla turpitudine, perché – dice Ibn ‘Arabî – non occuparsi d’altro che della preghiera è una legge imposta all’Orante, per tutto il tempo in cui egli si applica e in cui viene definito Orante”, *Fusûs* I, pp. 224; in *Fusûs* II, 343, si richiama l’attenzione sul *ta’wil* del versetto sopra citato, come tipificazione della stazione mistica (*maqâm*) in cui il mistico non potrebbe produrre un’azione immorale, poiché in quel *maqâm* sono sciolti quegli obblighi che implicano la discriminazione fra l’obbedienza e la ribellione alla Legge.

²⁹ *Fusûs* II, 343: ambivalenza della radice araba *qrr*, “essere rinfrancato, consolato” e “restare, fissarsi in un luogo (*istiqrâr*)”. Gli occhi “si riposano” (ritrovano la loro freschezza, *qurrat al-‘ayn*) nella contemplazione dell’Amato, benché l’Amante non possa più cogliere null’altro, né percepire altra cosa che non sia l’Amato, che questo sia in una cosa concreta o in un fenomeno sensibile (una teofanía degli attributi divini nel mondo esteriore), o in una visione mentale. Il senso corrente della parola *qurra* è così interpretato da Ibn ‘Arabî come equivalente a quello di *istiqrâr*.

³⁰ *Fusûs* I, p. 225.

³¹ Bâlî Effendi, commento, cit., p. 436, 437-438.

³² Ivi, pp. 437-438.

³³ *Fusûs* I, p. 225, e II, p. 344; Bâlî Effendi, commento, cit., p. 439.

³⁴ Nel senso che la Preghiera di Dio è la rivelazione, l’epifanía dell’essere umano in quanto suo specchio. Reciprocamente, la Preghiera dell’uomo è “creazione”, cioè riflesso e manifestazione di Dio che l’uomo contempla nello specchio del suo sé, poiché quello specchio è se stesso.

³⁵ Cfr. quanto detto *supra*, Parte prima, cap. I, sull’applicazione di questo versetto all’*eliopatia* dell’eliotropo. Si metta in connessione l’esegesi analizzata qui con ciò che si diceva a proposito del versetto “tutto perisce tranne il suo Volto”, cfr. *supra*, Parte seconda, cap. II, nn. 58 sgg.

³⁶ *Fusûs* I, p. 226.

³⁷ *Ibid.*, e II, pp. 345-346; si compari ivi, I, pp. 68 sgg.; Parte prima, cap. I, § 2, e il nostro *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, in *Atti del VII Convegno Volta*, Roma 1956.

³⁸ Cfr. *supra*, Parte seconda, cap. I, n. 49, e cap. III, n. 9.

³⁹ Dâwûd Qaysâri, *Sharh* [Commento], lit. s.l., 1299 egira, p. 492.

⁴⁰ *Fusûs* I, pp. 60-62, 65.

⁴¹ Per la traduzione integrale di questo salmo rivolto da Sohravardî alla Natura Perfetta, l’“Angelo del filosofo”, si veda il riferimento bibliografico dato *supra*, Parte prima, cap. II, n. 67.

Capitolo IV. La “Forma di Dio”

¹ Si veda soprattutto H. Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn ‘Attâr*, Leiden 1956, pp. 445 sgg., in cui si trovano accuratamente riunite le fonti di questo *hadîth* con le varianti e le dif-

ferenti catene di trasmissione. Si noti che il tradizionista da cui dipende la trasmissione, Hammâd ibn Salama (m. 157/774) lo insegnò solo dopo un soggiorno in Iran, presso una comunità sufi del Golfo Persico. Secondo la testimonianza di Ibn al-Dayba (m. 944/1537), questo *hadîth* era su tutte le labbra negli ambienti sufi popolari del suo tempo. Tuttavia, sarebbe inesatto limitare la devozione a questi ambiti. Oltre a quanto viene detto qui, basta riferirsi all'opera di un mistico della profondità di Rûzbehân Baqî di Shiraz (m. 1209), *Abhar al-'âshiqîn* ("Il fiore dei Fedeli d'amore"), per constatare l'importanza speculativa di questo *hadîth* nel suo sistema di pensiero teofanico, e il suo valore sperimentale di cui sono testimonî i sogni e le visioni che riempiono il *Diarium spiritualis* dello stesso mistico. Ibn 'Arabî allude sottilmente a questo *hadîth* nel commento scritto da sé in margine al suo "poema sofianico" (*Dhakhâ'ir al-a'lâq. Sharh Tarjumân al-ashwâq* ("I tesori delle cose preziose. Commento all'Interprete degli ardenti desideri"))", Beirut 1312, pp. 55-56), in un passo in cui il bianco dell'alba e la porpora del crepuscolo sono evocati come segni di un pudore divino, idea di cui poteva essere capace solo un mistico che aveva provato la teofanìa sotto quella forma giovanile. Sul "hadîth della visione", si veda anche il nostro *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1973, vol. IV, index, s.v. *hadîth*.

² Cfr. C.G. Jung-K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1951, pp. 119-144.

³ Cfr. soprattutto il testo di Ghazâlî cit. in Ritter, *Das Meer der Seele* cit., p. 448-449. La questione non è tanto di sapere se le Immagini abbiano o meno un valore che ci consenta, "a partire" da esse, di speculare sull'Essenza divina, per poi concludere che quelle non ci fanno sapere nulla sulla "forma" di Dio, il quale non ha forma, così come la forma sotto la quale l'Angelo Gabriele si mostra al Profeta non ci fa conoscere la forma reale dell'Angelo. Sostenere questa tesi tanto più quanto agnostica significa ignorare tutta la teosofia delle *Hadarât* (cfr. *supra*, Parte seconda, cap. II, nn. 19 e 22). Viceversa, una volta compresa quella teosofia, si dovrà ammettere che il percorso gnostico non consiste affatto nel passaggio, per inferenza razionale, da una forma visibile a un'assenza di forma, ad un puro informe che sarebbe il sedicente piano metafisico puro. La "forma di Dio" è quella che si mostra nell'Immagine teofanica, quella e nessun'altra, e Dio non può essere conosciuto da noi che sotto questa forma (cfr. *supra*, Parte seconda, cap. II, n. 38). Bisogna cadere davvero in una irrimediabile confusione tra l'incondizionato, *lâ bi-shart*, e il negativamente condizionato, *bi-sharti lâ*, che è l'universale, per fare di quest'ultimo il piano metafisico supremo: in rapporto all'"universale" l'Immagine non è nient'altro che *allegoria*; in rapporto all'incondizionato assoluto, cioè *assolto* tanto dall'universale quanto dal particolare, l'Immagine è apparizione teofanica. Così essa presuppone l'idea del *'âlam al-mîthâl* (*mundus imaginalis*) (si veda *En Islam iranien* cit., vol. IV, index, s.v. *image*, *imaginal*, *imagination*, *imaginative*). Questa presuppone l'Immaginazione teofanica che qui abbiamo provato ad analizzare: non è al livello terminale del mondo sensibile (fisico, storico) che si compie l'*antropomorfosi*, ma al livello dell'Angelo e del mondo angelico (cfr. l'angelo Gabriele come *Anthropos*, nel manteismo, nel libro

di Daniele: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, nuova ed., Göttingen 1973, pp. 176-177). Per questo, è qui in causa sia lo statuto stesso dell'Immagine sia la validità delle omologazioni dell'Immagine. Il senso delle teofanie non riposa né sul letteralismo (quello dell'*antropomorfismo*, con cui si elabora l'attribuzione di predicati umani alla divinità) né sull'allegorismo (che fa svanire l'Immagine nel momento in cui la "spiega"), non è né *tashbih* né *ta'til*, né idolatria né iconoclasma. Tutti i nostri mistici non hanno fatto altro che ripeterlo; con la loro dialettica della doppia negatività del *tawhid*, dell'unicità divina ("non vi è Dio se non Dio"), gli Ismailiti sono riusciti a mantenersi stabili su un filo sospeso tra due abissi. In breve, il senso delle teofanie differisce tanto da una concezione nominalista e gratuita dell'arte, quanto da una Incarnazione che implichia una "consustanzialità" dell'immagine e dell'invisibile immaginato grazie ad essa. Si tratta piuttosto di una *coincidentia oppositorum*, doppio statuto che struttura la *haqīqa* unica, al contempo una e plurale, eterna e immanente, infinita nella sua stessa finitudine, poiché la sua infinitudine non significa illimitatezza quantitativa del numero delle sue teofanie, ma infinitudine dell'Essenza che, essendo in sé la simultaneità degli opposti, comporta la molteplicità delle sue Apparizioni, cioè delle sue tipificazioni, ciascuna delle quali è *vera* secondo il Volto divino proprio a ciascuno degli esseri a cui si mostra.

⁴ Cfr. 'Abd al-Karīm Jīlī, *al-Insān al-Kāmil* cit., vol. II, pp. 3-4, pagine che permettono di meditare su questa *visio smaragdina* (dove dominano l'oro e il verde), e di penetrare in essa. Jīlī non fa né un *tafsīr*, cioè un'esegesi letterale, né un *ta'wil* – se ci si ostina a vedere in questo un'esegesi allegorica –, ma un *taṣbīh*, cioè, nel vero senso della parola, un'ermeneutica, un Comprendere; si tratta qui di un'ermeneutica veramente esistenziale, poiché la visione del Volto divino epifanizza quel Volto che la divinità ha in ciascun essere, che è lo Spirito Santo di quell'essere. La visione è conforme allo Spirito di quell'essere, perché quest'ultimo è in corrispondenza con una certa forma sensibile corporea (cfr. le corrispondenze fra le *Hadarāt*). Per questa ragione, il Volto della visione non si può definire come un rapporto particolare o un particolare punto di vista (soluzione che tranquillizza i teologi razionalisti); esso è essenziale all'Essere Divino, cioè, è essenziale alla divinità infinita manifestarsi sotto questa o quella forma finita. La divinità è quella Forma, e nient'altro che quella: è *apparizione*. L'evento teofanico è duplice: vi è la forma determinata (quel cavallo, quell'abito, quei sandali), e vi è il senso nascosto (*ma'nā*), che non va cercato nel contesto delle verità generali astratte né nelle sublimazioni dei predicati umani per metterle in relazione a Dio, bensì nella connessione imprescindibile tra la Forma vista e l'essere a cui la divinità si mostra sotto quella forma. Nel suo senso nascosto, è esattamente la *coincidentia oppositorum* che regola il duplice statuto dell'Essere Divino: duplice statuto che qui viene tipificato dai due sandali d'oro, senza che questi siano un'allegoria.

⁵ Ciò che per essenza è interdetto alla visione è l'Essere Divino nella sua assoluzetza, il Tutt'Altro, che può essere *visto* soltanto nella codeterminazione solidale fra il Signore determinato e il suo vassallo (l'*Alter Ego* divino

e il mio io terrestre) che individualizza il loro rapporto. Ma il Tutt'Altro resta al di là della figura "signoriale" (il *rabb*) che lo epifanizza individualmente. Decisivo è il discorso percepito mentalmente da Ibn 'Arabi all'inizio della sua Ricerca: "Io non mi sono epifanizzato sotto altra forma di perfezione che il vostro essere nascosto (*ma'nâ-kum*). Riconoscete dunque la nobiltà che vi ho concesso. Io sono il Sublime, l'Altissimo, che nessun limite limita. Nemmeno il Signore né il servitore mi conoscono. Sacrosanta è la divinità (*ulûhiyya*), e tale è il suo rango che nient'altro può esserne associata [mentre la *rubûbiyya* è esattamente la relazione divina individualizzata di cui *tu*, il servitore, sei il segreto]. Tu sei l'io determinato (*al-anâ*); io sono io [incondizionato, condizionante la forma di ciascun io]. Non cercarmi in te, sarebbe fatica vana. Ma non cercarmi nemmeno al di fuori di te, perché non mi troveresti. Saresti però infelice se rinunciassi a cercarmi. Fin quando non mi troverai, non smetterai di elevarti. Tuttavia, osserva bene la regola, nel corso della tua ricerca. Sii cosciente, inoltrandoti sulla tua strada. Distingui fra te e me; poiché non mi vedrai, tu non vedrai altro che la tua ecceità ('ayna-ka), la tua individualità essenziale, la tua "fonte", o il tuo "Angelo", e, ancora, il tuo "occhio"). Resta dunque nel modo d'essere proprio del sodalizio (l'associazione al tuo Compagno divino, il Giovincello mistico che si erge davanti alla Pietra Nera)"; *Futûbât* cit., vol. I, p. 50.

⁶ Cfr. Ritter, *Das Meer der Seele* cit., p. 438, che ha raccolto testi bellissimi.

⁷ Cfr. l'analisi di alcuni brani di Ibn 'Arabi nella Parte prima, cap. II, § 2, sulla dialettica d'amore; inoltre, si veda la nostra analisi del *Fiore dei Fedi* d'amore di Rûzbehân Baqlî in *En Islam iranien* cit., vol. III, pp. 65-148. È certamente il caso, qui, di pronunciare il nome di Platone, purché non si dimentichi che i nostri sufi probabilmente non ne hanno conosciuto altro che frammenti o citazioni. Il platonismo come tale va considerato piuttosto come un caso particolare del fenomeno di cui qui si tratta. Va peraltro rilevato il caso dei predicatori popolari, che forse lasciavano interdetti i più ascoltatori a cui la divinità veniva descritta ricorrendo ai nomi femminili celebrati dalla poesia cortese araba, e a cui si descriveva l'amore rivolto a Dio come se fosse un essere femminile. Particolarmente sorprendente è il caso di quel predicatore persiano che lasciò sgomento il suo pubblico interrompendo il sermone ed ingiungendo al lettore del Corano di salmodiare i versetti VI, 52 e XVIII, 27 "coloro che pregano il Signore al mattino e alla sera per desiderio del suo Volto" (cfr. Ritter, *Das Meer der Seele* cit., pp. 441-442); tutto ciò suonava scandaloso per l'Islam ufficiale e la sua teologia ortodossa. È importante notare come questi tentativi di esperienza teofanica ci pongano sperimentalmente un problema completamente diverso da quello degli "antropomorfismi" del Corano, davanti ai quali i teologi razionali ricorrevano volentieri all'esegesi allegorica.

⁸ "Per la stessa ragione – scrive Jâhîz – quelli fra noi [musulmani] che si rappresentano Dio sotto una forma umana sono più ardenti nella loro devozione di quelli che negano ogni sorta di somiglianza. Infatti, ho molto spesso osservato come un uomo, in casi simili, sospirava e gemeva di nostalgia,

se si trattava di una visita divina; piangeva, se si trattava di una visione di Dio; sembrava annientato, se si parlava dell'annullamento della distanza che lo separava da Dio. Quanto può essere immensa la nostalgia di colui che spera di godere dell'intimità con Dio, e di conversare col suo Creatore" (cit. in Ritter, *Das Meer der Seele* cit., p. 441). L'Immagine qui non è allegorica, ma *tautologica*.

⁹ Cfr. J.J. Herzog, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig 1896-1908, dritte Auflage, IV Bd., art. *Christusbilder*, soprattutto pp. 73-81. Cfr. anche il nostro *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnosticisme ismaïlique*, «Eranos-Jahrbuch», XXIII, Zürich 1953, p. 246, dove si è già rilevata la solidarietà fra cristologia ed antropologia: l'immagine di Cristo come emblema dell'immagine interiore e della forma ideale sotto la quale l'essere umano appare a se stesso.

¹⁰ Pensiamo soprattutto ai mosaici dell'ordine superiore della parete nord della basilica di S. Apollinare Nuovo, costruita verso l'anno 500 da re Teodorico, il quale era di confessione ariana. Nei tredici quadri che commemorano la sua vita e i suoi miracoli, il Cristo è ogni volta rappresentato sotto i tratti di un adolescente imberbe e bellissimo, e assistito da un personaggio di cui è rimasta inspiegata l'esatta funzione. Invece, nella parete sud, nei mosaici in cui si rappresentano le scene della Passione, il Cristo assume i tratti del tipo virile e barbuto divenuto classico. Verosimilmente, il contrasto riflette le differenziazioni tra la cristologia ariana e quella ortodossa. Se si tiene conto che altre composizioni ariane della basilica sono state rimosse e sostituite da composizioni ortodosse, e se si presta attenzione al fatto che il medesimo contrasto si ritrova fra l'iconografia del Battistero degli Ariani e quella del Battistero degli Ortodossi, si coglierà la chiave dei due sistemi iconografici. In ogni caso, non è solo un problema di storia dell'arte (questioni di maestranze o di fattura); qui è in gioco una mutazione della coscienza, che si annuncia attraverso la mutazione dei suoi simboli iconografici: il passaggio dal tipo del *Christus juvenis* (il giovane pastore, il giovane patrizio) al tipo della maturità virile, così come lo postulava tanto l'ideologia della Chiesa imperiale quanto una teologia della realtà delle sofferenze divine nella carne, realtà della fisiologia e della storia. Perché avvenisse questo passaggio, era necessario che si perdesse il senso degli eventi teofanici, avvenuti "in un luogo celeste"; da allora, si farà del docetismo una concezione quasi caricaturale, nonostante avesse rappresentato la prima critica teologica della conoscenza storica. Si vedano le riflessioni di E. Uehli, *Die Mosaiken von Ravenna*, Stuttgart 1970, pp. 39-41.

¹¹ La differenziazione tra il tempo psichico vissuto e il tempo fisico oggettivo, scandito da momenti continui ed omogenei, è stata colta nettamente dal grande mistico 'Alâ'oddawlah Semnânî (XIV sec.), e dal teosofo mistico sciûta Qâzî Sa'îd Qommî (XVII secolo). Si veda il nostro capitolo sull'intelligenza spirituale e le forme della temporalità in *En Islam iranien* cit., vol. I, pp. 176-185; ivi, vol. IV, index, s.v. *temps, zamân*.

¹² Cfr. le due massime ricordate *supra*, Parte seconda, cap. III, n. 24; ricordiamo che lo sciismo, a differenza del resto dell'Islam, possiede un'ico-

nografia religiosa assai sviluppata. Si segnala qui, fra gli intimi del VI Imām Ja'far al-Sādiq (m. 765), la curiosa figura di Hishām ibn Sālim al-Jawāliqī. Appartenente alla schiera di coloro che deducevano una complessa serie di implicazioni dalla loro professione di fede imamita, allontanandosi così dalla dialettica dei primi teologi dell'Islam ortodosso, egli insegnava che Dio ha una forma umana ed un corpo, ma il suo corpo sottile non è di carne e di sangue. È una luce che si irradia; ha cinque sensi come l'essere umano, e ne possiede gli organi. Abū 'Isā al-Warrāq (m. 861) aggiunge, ampliando le premesse della dottrina imamita di Jawāliqī, un tratto rivelatore della *coincidentia oppositorum*: Dio possiede una folta capigliatura nera, che è *luce nera* (*nûr aswâd*). Ci sarebbe da domandarsi quanto vi sia di celato, della terminologia stoica, nell'affermazione che Dio è un "corpo" (corpo immateriale, certamente, poiché allo stato sottile). Un simile presentimento sembra essere avvertito da un teologo sciita persiano del XVII secolo, Mohsen Fayz, allievo di Mollâ Sadrâ e di ispirazione sufî, quando vede, nel "corpo" di cui parlava Jawâliqîm una sostanza, o un' "essenza auto-sussistente" ('Allâma Majlîsî, *Bibâr al-anwâr* ("I mari delle luci"), lit. Teheran 1302 egira, vol. II, p. 89). Sul tema della "luce nera", si veda il nostro *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry-Paris 1971, pp. 164-178.

¹³ Si dovrebbe ricostituire la sequenza delle esperienze visionarie nella vita di Ibn 'Arabî, la sua personale verifica sperimentale della massima: "Colui nel quale non agisce l'Immaginazione attiva non giungerà mai al cuore della questione" (*Futûhât* cit., vol. II, p. 248). Secondo la propria testimonianza, infatti, Ibn 'Arabî aveva ricevuto in ampia misura il dono dell'immaginazione visualizzatrice o visionaria. "La potenza dell'Immaginazione attiva, confessa, raggiunge in me un tale grado da rappresentarmi visualmente il mio Amato mistico sotto una forma corporea ed oggettiva, extra-mentale, così come l'Angelo Gabriele appariva dotato di un corpo agli occhi del Profeta. All'inizio, non avevo la forza di guardare verso quella Forma. Essa mi rivolgeva la parola, io ascoltavo e comprendevo. Queste apparizioni mi lasciavano in uno stato tale che per tutto il giorno non riuscivo a mangiare nulla. Ogni volta che andavo verso la tavola, quella Forma mi guardava e mi diceva, in una lingua che io sentivo con le mie orecchie: Davvero mangeresti mentre mi contempli? Mi era dunque impossibile nutrirmi, e tuttavia non avevo fame. Ero così colmo della mia visione da sentirmene ebbro; quella visione era tutto il mio alimento. I miei amici, i miei parenti si stupivano delle mie buone condizioni, perché sapevano che per giorni e giorni io mi astenevo totalmente dal cibo, senza avvertire né fame né sete. Questa Forma non smetteva di essere l'oggetto del mio sguardo, che io fossi seduto o in piedi, in movimento o in quiete" (*Futûhât* cit., vol. II, p. 325). Una tale vita d'intimità con l'Amato celeste andrebbe comparato con quanto ci rivela il *Diarium spirituale* di Rûzbehân Baqlî: una lunga sequenza di sogni e di visioni ininterrotta per tutta la vita, in stato di veglia o di sonno. Su questo *Diarium*, si veda *En Islam iranien* cit., vol. III, pp. 45-64.

¹⁴ Cfr. Parte prima, cap. I, n. 35. Quando Ibn 'Arabî paragona la propria esperienza visionaria a quella del Profeta, che viveva la presenza familiare

dell'Angelo Gabriele, ci suggerisce una serie di omologazioni di importanza capitale per quanto riguarda questa Immagine primordiale. È lo Spirito Santo in ciascuna delle sue individuazioni, qui dunque Spirito del suo Spirito, Forma della sua Forma, il suo Volto eterno, il Sé che gli dà origine e lo contiene, e in esso si individua al livello del Nome divino di cui è oggetto e *correlatum*; in questo senso l'Angelo Gabriele è l'apparizione del suo proprio Sé. Cfr. Parte seconda, cap. II, n. 44, la serie di omologazioni: *Rûb Muhammadi*, Spirito Santo, Angelo Gabriele, il Giovincello della Pietra Nera, il Polo. Queste omologazioni consentono di decifrare il senso della grande teofania concessa ad Ibn 'Arabî, all'origine delle immense *Futûhât*.

¹⁵ Cfr. Parte prima, cap. II, pp. 121-122 e n. 7. L'episodio mistico, "chiave" delle *Futûhât*, è stato oggetto di un'eccellente interpretazione da parte di F. Meier, *Das Mysterium der Ka'ba*, «Eranos-Jahrbuch», XI, Zürich 1944, pp. 187-214.

¹⁶ Si accosti questa ammonizione ("prima che ti sfugga", *qabla'l-fawt*) all'espressione allusiva atta a designare il Giovincello (ineffabile, evanescente, che sfugge come il tempo, *al-fatâ' al-fâ'it*). Egli è il segreto del Tempio; cogliere il segreto che non potrà più sfuggire significa entrare insieme ad esso nel Tempio.

¹⁷ *Futûhât* cit., vol. I, pp. 47 sgg. A grandi linee, si potrebbero distinguere in questo preludio *quattro* momenti. Il primo momento è costituito dalla processione e dall'incontro davanti alla Pietra Nera, che sfocia nella dichiarazione con cui il Giovincello annuncia *chi* è. La riconoscizione del senso mistico della Ka'ba traspare attraverso le sue pareti di pietra, e procede in parallelo con l'incontro, da parte del mistico, col proprio Pleroma celeste nella persona del Giovincello: "Guarda – ordina questi – il segreto del Tempio prima che ti sfugga; constaterai quale fierezza susciti in coloro che tornano e procedono in circolo intorno alle sue pietre, guardandoli da sotto i suoi veli e i suoi rivestimenti". Il visionario, in effetti, lo vede animarsi. Prendendo coscienza del rango del Giovincello, della sua posizione che domina il *dove* e il *quando*, e del significato della sua "discesa", egli si rivolge a lui nel mondo delle Apparizioni (o dei corpi sottili, *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis*): "Baciai la sua mano destra, con la fronte imperlata del sudore della Rivelazione. Gli dissi: 'Guarda colui che aspira a vivere insieme a te, e desidera ardentemente godere della tua intimità'. In risposta, mi fece comprendere con un cenno ed un enigma che tale era la sua natura più profonda da parlare solo attraverso simboli. 'Quando tu avrai imparato, sperimentato e compreso il mio discorso in simboli, saprai che non è dato percepirllo e comprenderlo nella maniera in cui si percepisce e si apprende l'eloquenza degli oratori' [...]. Gli dissi: 'O messaggero della buona novella! In questo è un beneficio immenso. Insegname dunque il tuo vocabolario, iniziami ai movimenti che si devono imprimere alla chiave per aprire i tuoi segreti, perché io vorrei restare con te tutta la notte, e vorrei stringere con te un'alleanza'". Di nuovo, colui che viene così presentito come il Compagno eterno, il paredro celeste, risponde appena con un segno. Eppure, "io compresi. La realtà della sua bellezza si svelò a me, e io fui perduto d'amore. Fui vinto, e all'istante egli si im-

padroni di me. Quando tornai in me da quel rapimento, tremavo ancora di paura, ma egli sapeva che io avevo compreso chi fosse. Gettò il bastone del viandante, e si fermò (cioè, cessò di essere l'evanescente che sfugge). Gli domandai: 'Fammi conoscere almeno uno dei tuoi segreti, affinché io sia nel novero dei tuoi dotti'. Egli mi disse: 'Presta attenzione alle articolazioni della mia natura, all'ordine della mia struttura. Quel che mi domandi, lo troverai disegnato in me stesso, poiché io non sono uno che pronuncia discorsi, né uno a cui li si rivolge. L'estensione del mio sapere è pari a me stesso, e la mia essenza [la mia persona] altro non è che i miei Nomi. Io sono la Conoscenza, ciò che conosce e ciò che è conosciuto. Io sono la Sapienza, l'opera della sapienza e il Saggio [o: io sono la *Sophia*, la *filosofia* e il *filosofo*]'". Come ha opportunamente colto Meier, *Das Mysterium der Ka'ba* cit., pp. 198-205, queste ultime frasi, che provengono dalla cosiddetta *Teologia di Aristotele*, non lasciano alcun dubbio circa l'identità del Giovincello. Esse sono pronunciate dal mistico nel momento in cui egli si isola dal suo corpo e penetra nel suo essere spirituale; quelle parole risuonano per quest'ultimo, manifestandosi l'essere spirituale al suo *io* terreno nella frontalità di una visione e di un dialogo. Il misterioso Giovincello è veramente l'*Alter Ego* divino, l'*Io* nell'Aldilà, cioè la persona che costituisce il polo celeste di una bi-unità il cui essere totale ha, come altro polo, l'*io* terreno: un *tu* invisibile, di essenza celeste, e un *io* manifestato sul piano terreno (cfr. Semnâni, che nella sua esegezi coranica fonda il setteplice senso analizzato da lui nel testo sacro sui sette organi sottili, *latâ'if*, dell'essere umano: la teofanìa, *tajallî*, emerge dal fondo sottile assolutamente segreto (*latifa kbâfiya*), nell'organo sottile sede dell'*io*, *anâ'iya*. Si veda *En Islam iranien* cit., t. III, pp. 275 sgg.). È il caso di evocare qui anche la rappresentazione fondamentale dell'antropologia zoroastriana: la Daênâ-Fravarti, angelo-archetipo dell'individuo terrestre (cfr. Meier, *Das Mysterium der Ka'ba* cit., p. 201, e il nostro *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris 1961, pp. 67 sgg., [trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986, pp. 44 sgg.]). Il Giovincello rivela nella sua persona l'essere di ciò che era stato presentito sotto il simbolo della colonna spongente dal Tempio mistico, ermeneuta dei Segreti divini. Egli è la *Rûb*, lo Spirito Santo, Angelo Gabriele del mistico, Pietra Nera che emerge dalla Ka'ba ("Pietra bianca", da quando viene riconosciuto); egli è il Nome divino, l'ecceità eterna del mistico (cfr. *supra*, n. 14). Come osserva Jîlî, *al-Insân al-Kâmil* cit., vol. II, p. 89, 2: la Ka'ba tipifica l'Essenza divina, la Pietra Nera è l'essere sottile o spirituale (*latifa*, *Geistwesen*, l'"Angelo") dell'essere umano. Senza il Sé divino tipificato dalla Ka'ba, il mondo come totalità dei fenomeni non potrebbe essere, così come l'uomo individuale non potrebbe essere senza l'Idea, l'"Angelo" della sua persona. Il Giovincello dispiega così tutta una "temenologia" mistica (*temenos*, *templum*), svelando al visionario il "segreto del Tempio". Altrove abbiamo avuto occasione di comparare tutto ciò con la meditazione trasfiguratrice di Qâzî Sa'îd Qommî (cfr. il nostro studio citato nella Parte prima, cap. I, n. 76), e con ogni spiritualità del "tem-

pio". Si veda anche il nostro *L'Imago Templa face aux normes profanes*, «Eranos-Jahrbuch», XLIII, Zürich 1974.

¹⁸ *Futūhāt* cit., vol. I, p. 50.

¹⁹ Si giunge qui al secondo e al terzo momento del "dialogo con l'Angelo", di cui la letteratura mistica offre ben pochi esempi da porre a paragone. L'incontro con l'Angelo, e la pedagogia iniziatica che questo condiziona, impongono un'estrema attenzione affinché non si perda il filo del dialogo tra *due* esseri di cui *ciascuno* è l'altro. Vi è un'interferenza di piani, senza peraltro che questi si confondano, quando l'*Alter Ego* divino domanda al suo *Io* umano di narrargli il racconto del suo *Itinerarium spirituale*, poiché tale Ricerca non potrebbe condurre l'*Io* umano ad un termine diverso da quello già noto, dalla preeternità, al suo *Alter Ego* divino. Così, in cambio, questi gli rivelerà il racconto della sua intronizzazione preeterna. L'evento nel Cielo e l'evento sulla terra si annodano in un'unica drammaturgia. Il secondo momento è rappresentato dall'invito: "Compi le circumambulazioni seguendo le mie tracce. Contemplami alla luce della mia Luna, in modo che tu colga nella mia natura ciò che scriverai nel tuo libro e lo detterai ai tuoi copisti" [cioè le *Futūhāt*, cfr. *supra*, n. 14]. Il significato della *dualitudine* reale nell'*unità* reale è dato da questo imperativo: "Fammi conoscere quali realtà del mondo sottile l'Essere Divino ti fece vedere nel corso delle tue circumambulazioni, quelle cose che ad un pellegrino qualunque non è concesso di contemplare, affinché io conosca la tua *himma*, e la tua profondità (*ma nā-ka*). Allora io ti avrò presente a me stesso, secondo quanto tu avrai conosciuto di te" (*Futūhāt* cit., vol. I, p. 48). La risposta del visionario costituisce il terzo momento: "Si, io ti farò conoscere, a te che sei il *contemplante-contemplato*, quali realtà segrete mi sono state mostrate, quelle che procedono fiere vestite di luce, quelle che al di sotto del rivestimento dei veli hanno un'unica es-senza". La risposta è il resoconto delle fasi spirituali attraverso le quali Ibn 'Arabī è passato, e attraverso le quali la realizzazione della sua teosofia fa passare il suo discepolo. Incontro frontale, mentale, con l'Essere Divino indifferenziato, che si oppone come un oggetto; passaggio dalla religione dogmatica, del "Dio creato nelle credenze" alla religione dello gnostico, il *'ārif*, l'iniziato, il cui *cuore* si è reso capace di accogliere tutte le teofanie, poiché ne ha penetrato il senso. La "Forma di Dio", per lui, non è più la forma di questa o quella credenza, che affermando se stessa esclude tutte le altre, ma la sua propria Forma eterna, quella che egli incontra al termine delle sue circumambulazioni ("Preghiera di Dio", che è il suo stesso essere), in compagnia della quale egli penetra nel Tempio, Essenza divina invisibile, e di cui quella Forma è la forma visibile, la sola visibile per lui. Bisogna pertanto acconsentire alla grande rinuncia, spogliare delle sue pretese il dogmatismo oggettivo e oggettivante (cfr. *supra*, n. 5). Affinché il mistico raggiunga la compagnia divina, divenga presente al suo *Alter Ego* divino con una compresenza che corrisponde alla capacità della sua *himma*, è necessario superare tre fasi, tre scoperte interiori: in primo luogo, scoprire come la condizione del servitore che discrimina prima ancora di aver sperimentato il *fanā'* impedisca che si stringa il patto fra il Signore e il suo vassallo d'amore, e l'identità

della loro forma. In secondo luogo, visione dell'Angelo-*Anthropos*, l'Adamo di cui è figlio, cioè l'Adamo suo archetipo nel mondo del Mistero, e che ruota con lui intorno alla Ka'ba, e che vede risalire sul suo Trono, cioè intronizzato come *khalifa* (vicario) divino, omologo del Trono fra gli esseri. In terzo luogo, rivelazione del Trono: il Trono è il cuore dell'essere (*qalb al-wujūd*), "il Tempio che mi contiene è il tuo cuore". Il segreto del Tempio è il mistero del cuore. Ora sappiamo *chi* è la colonna che sporge dal Tempio: la Pietra Nera, trasfigurata in una persona ormai in movimento, il Giovincello iniziatore che ingiunge al mistico di circumambulare sulle sue tracce.

²⁰ Cfr. Meier, *Das Mysterium der Ka'ba* cit., p. 207. La settuplice circumambulazione attorno alla Ka'ba (in cui si racchiude la nostra essenza più intima) tipifica l'appropriazione dei sette Attributi divini nel corso di un'ascensione che raggiunge in successione le sfere del Sé. Il mistico perviene, con la circumambulazione, alla sua propria ipseità, alla sua origine, la sua radice preeterna, e diviene l'interlocutore di un dialogo inaudito, spinto fino al limite della transcoscienza, ove la dualizzazione del suo essere gli rivelà il suo mistero e gli diviene visibile nel suo *Alter Ego* divino, sua individualità totale, in tutta la sua ampiezza.

²¹ Qui è il quarto momento del grande preludio iniziatico delle *Futūhāt* (cit., vol. I, p. 51). Il frutto di questa lunga Ricerca, di cui il mistico espone il racconto al suo *Alter Ego* divino, era già stato raccolto da quest'ultimo nella preternità. "Il mio confidente fedele (cioè il Giovincello mistico) mi disse: 'Mio nobile amico, non mi hai detto nulla che io già non sapessi, e che non gravasse e sussistesse nel mio essere'. Io dissi: 'Tu hai suscitato in me il desiderio di istruirmi presso di te, con te e in te, cosicché io possa insegnare quanto tu mi insegni'. 'Certo, mi disse. Esule a cui mi ricongiungo! O vian-dante risoluto, entra con me nella Ka'ba del Hijr, il Tempio che si eleva al di sopra dei veli e dei rivestimenti. È questo l'ingresso degli gnostici, il riposo dei pellegrini in processione'. E, all'improvviso, io entrai insieme a lui nella Ka'ba del Hijr". (Si ritiene che il recinto definito Ka'ba di Hijr contenga la tomba di Ismaele.) Allora il Giovincello, avendogli rivelato *chi* fosse (io sono il settimo...), gli rivelà il mistero della sua esistenziazione e della sua intronizzazione preeterna, la sua, o meglio: la loro: l'Angelo, Calamo supremo, che discende su di lui dalle alte dimore, e insufflando in lui la conoscenza di sé e dell'altro. "Il mio cielo e la mia terra si spaccarono; egli mi fece conoscere la totalità dei miei Nomi." Poi l'Angelo, Calamo supremo, avendolo investito della stessa dignità dell'Angelo (cioè regale, *badrat al-mulk*, cfr. *infra*, n. 22, su *malak-malik*), e avendolo lasciato, si prepara a *descendere*, ad essere inviato in qualità di Messo divino, mentre gli angeli del microcosmo si avvicinano a lui e gli baciano la mano destra. Ma che cos'è la *discesa*? È realtà? Se fosse possibile indicarla con qualcosa che non sia segno e simbolo, il mistero stesso della polarizzazione fra l'*Ego* umano e l'*Alter Ego* divino sarebbe abolito. "Io sono il Giardino dai frutti maturi, io sono il frutto della totalità. Alza ora il velo, e leggi tutto ciò che contengono le righe del mio essere. Ciò che avrai imparato di me e in me, lo metterai nel tuo libro, e lo predicherai a chi ti è amico. Allora sollevai i suoi veli, e considerai tutto ciò che

era in lui. La luce deposta in lui permise ai miei occhi di vedere la Scienza segreta ('ilm maknûn), che egli conserva e contiene. La prima riga che lessi, il primo segreto che appresi da quella scrittura, è quello che scrivo nel capitolo II di questo libro [le *Futûhât*]. La riapparizione e il ruolo del Giovane mistico nel *Kitâb al-Isrâ* ("Libro del viaggio notturno"), Haydarabad 1948, confermano ciò che avevamo provato ad analizzare qui (cfr. Parte seconda, cap. II, n. 44, e *supra*, nn. 14, 17, 19). Si tratta del libro in cui Ibn 'Arabî riporta un'esperienza personale che riproduce l'assunzione notturna (*isrâ*) del Profeta. Cfr. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964, Répertoire général, vol. I, pp. 320-322, n° 313.

²² Si ricorda brevemente che con questo termine si allude all'antropomorfosi divina sul piano dell'universo spirituale, la Forma umana o umanità divina del mondo angelico (l'Âdâm rûhâni dell'Ismailismo), in contrasto con l'idea dell'Incarnazione divina sul piano dell'umanità terrena, storica e fisica. Dalla prima dipende la "funzione teofanica" degli esseri per la quale i termini di angelo e angelofanica sembrano i più appropriati. Di conseguenza, questa idea teofanica dell'ἄγγελος va ben al di là dell'idea di delega che fa di lui un semplice messaggero. Essa corrisponde al termine persiano *izâd* (divinità) che, dopo l'avvento dell'Islam, interferisce frequentemente col termine *fereshta*, equivalente persiano del greco *angelos*. Per restituire al termine arabo *mal'ak* la stessa pregnanza, basta pensare alla nozione di *rabb al-naw'* (angelo signore o archetipo di una specie) presso gli *Ishráqiyûn*. Di fatto, la parola araba (derivata dal siriaco) si colloca sotto la radice *l'k* del verbo *al'aka*, "inviare", da cui *mal'ak*, messaggero, angelo. Nell'uso corrente, tuttavia, la precarietà ortografica del segno *hamza* (') ha determinato la sua sparizione dalla grafia della parola; la parola sembra così derivare dalla radice *mlk*, che ha il senso di possedere, regnare, e la grafia non vocalizzata rende identifico *malak* (angelo) e *malik* (re). In ogni caso, questo fenomeno di induzione non ingenera il rischio del controsenso. I nostri autori, anzi, meditando sull'aspetto ideografico, passano da un senso all'altro: ogni angelo è un re (senza che la proposizione sia convertibile nel reciproco!), come ad esempio nello sciita estremo Shalmaghâni: "L'Angelo (*malak*) è l'essere che possiede se stesso [*alladhi malaka nafsabu*, colui che regna sulla propria anima]". Si ritrova la stessa allusione nelle *Shâthiyât* di Rûzbehân Baqlî. Cfr. la nostra edizione del *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e Shâthiyât*), "Bibliothèque Iranienne 12", Teheran-Parigi 1966, p. 79 del testo persiano.

²³ E. Souriau, *Avoir une âme. Essai sur les existences virtuelles*, Parigi 1938, p. 141.

Indici

Indice analitico

- Abbâs Qommî**, 253, 314.
1bdal (i sette), 253.
Abd al-Karîm Jîlî, *v.* Jîlî, 'Abd al-Karîm.
Abraomo, 111; – (senso mistico della filosseria di), 56, 113-115, 125, 139, 217, 260, 274-276, 313, 315; – (sogno di), 312; Khalîl Allâh, Amico di Dio, 112-114.
ibû'l-Barakât al-Baghîdâdî, 18, 31, 56.
ibû'l-Hakam 'Amr ibn al-Sarrâj, 39.
ibû'l-Hasan al-'Amîrî, 25.
ibû'l-Hasan Kharraqânî, 30, 33, 49.
ibû'l-Hasan al-'Uryânî, 57.
bû Madyan, 310.
bû Ya'qûb Sejestânî, 7.
bû Yazîd Bastâmî, 30, 33, 55, 130, 285, 308.
incidente (concetto di), 177-179.
cqua di immortalità, 51; – di Vita, 55.
damo, 272; – (duplice aspetto attivo e passivo di), 143-144; – (forma visibile e invisibile di), 302; – (intronizzazione di), 325; *rûhânî*, spirituale, celeste, il *Nous*, 148, 300, 326; e l'*Imago Dei*, 214.
damo-Eva (la coppia), 142-143, 145.
adamologia, 302.
'Affîfi, Abû'l-'Alâ' (= A.E. Affifi), 261, 263, 271, 273, 275-276, 288, 310.
Afraate, 267.
agnosticismo, 158.
agostinismo avicennizzante, 13.
ahadîya, l'Unitudine divina, 205, 261, 276.
Abl al-kashf, 103.
Abl al-Kitâb, 71, 74.
Ahmad Ahsâ'i, 22.
Ahmad 'Alavî Ispahânî, 299.
Ahmad al-Sabaî, 253.
'Â'isha, 211, 293, 311.
Akbarâbâdî, Wâli Mohammad, 257, 290-291.
'âlam al-ghayb, mondo del Mistero, 165, 170, 223, 233.
'âlam al-mithâl, *v.* *mundus imaginialis*.
'âlam al-shahâdat, mondo visibile, 165, 170.
Alamut (la Grande Resurrezione di), 24, 36.
'Alâ'oddawlah Semnânî, *v.* Semnânî, 'Alâ'oddawlah.
a-lastu bi-rabbikum?, 111, 261.
albero (l') dell'anima, 267-268.
alchemica (operazione), 213, 312.
Aleppo, 64.

- ‘Alî ibn ‘Abdallâh ibn Jâmî, 57-58.
 ‘Alî ibn Abî Tâlib, I Imâm degli sciiti, VII, 289, 315; – (sermoni attribuiti a), 51-52, 79.
 ‘Alî ibn Muhammad ibn al-Walîd, 254.
 ‘Alî ibn Mutawakkil, 58.
 ‘Alî al-Ridâ’, VIII Imâm degli sciiti, 10.
 ‘Alî Torkah Isfahânî, 22, 251.
 ‘Alî Wafâ, 55.
 Al-Lâh (etimologia del nome), 99-100, 102, 260; (i quattro gradi del nome), 314; – e *ma’lûh* (correlazione fra), 108, 114; – e *Rabb* (differenza tra), 84, 106, 116-117, 222.
 allegoria, 27; *v. anche* simbolo.
 Almeria, 24-25, 44.
 Alphandéry, Paul, 292.
Alter Ego divino, 55, 310, 318, 323-325; – (dialogo tra l’io umano e), 239, 243-245.
 Altro (l’) da Dio, 169.
 Amante (l’) e l’Amato (*unus-ambo* dell’), 131, 134-135, 220, 224, 285-287; (la Preghiera di Dio come dialogo tra), 240, 246; (divino, spirituale, fisico), 138; reale, 129.
 amato (ancora virtuale nell’), 136, 288; – invisibile, 288; – reale, 129, 133, 135.
 ‘Amîrî, *v. Abû'l-Hasan ‘Amîrî*.
 amore (adorazione d’), 127; – (fenomenologia dell’), 284-290; (le tre specie d’), 131-133; – (teofanía proporzionale all’), 135, 290; – cortese, 123; – divino, 128-129, 131-132, 137, 280, 290; – umano, 136, 280; – mistico, 88, 123, 136; – naturale o fisico, 88, 131-133, 285, 288, 290; – spirituale, 88, 131-133, 285; – (congiunzione tra l’amore naturale e l’), 132-135.
amr ilâbî, res divina, 307.
Anâ'l-Haqq, 113, 273, 277, 307; *Anâsirr al-Haqq*, 113, 273, 277, 287.
 anafora (il *ta’wil* come), 258.
 Anatolia, 62, 64.
 Andalusia, 5, 42, 45-47.
 Andreae, Johann Valentin, 16.
Angeli caelestes, *v. Animae caelestes*.
Angeli intellectuales, 12; *v. anche* Intelligenze gerarchiche.
 Angeli “signori delle specie”, 22; *v. anche* *Rabb*; – del microcosmo, 226-227, 325.
 Angelo (concetto, senso, figura teofanica dell’), 31, 56, 85, 117-118, 127, 136, 150-152, 183, 239, 243, 258-259, 291, 323, 325-326; – (come *Alter Ego* divino), 244-245, 310, 324; – compagno intorno alla Ka’ba, 244-246; (dialogo con l’), 323-324; – (esperienza dell’), 268; – (come Forma di Dio), 245-246; – dell’umanità, 11; *v. anche* Intelligenza agente, Spirito Santo, Gabriele.
 angelofanie, 85, 239, 246, 326.
 angelologia, 48, 258; – avicenniana, 11, 13, 292; – di Jacob Boehme, 213; – di Proclo, 94; – zoroastriana, 21.
 anima (struttura dell’), 132.
 Anima (l’) universale, Eva celeste, 148, 294.
Animae caelestes, 12-14, 21, 33, 73, 308.
 Annunciazione (parafrasi mistica dell’), 150-151, 203, 286, 296-297.
Anthropos celeste, 26, 46, 72, 76, 294, 317.
 anti-avicennismo, 12.
antimon pneuma, 304.
 antropomorfismi, 257, 318.
 antropomorfosi divina, 26, 46, 76, 98, 300, 317, 326.
 antropotropismo divino, 98; – e teotropismo, 96.

- apparizione (la Forma di Dio come), 318; – (il mondo delle), 322; – e apparenze, 204, 213; – teofaniche, 204; – come trasposizione, 241.
- ‘aqd, nodo delle credenze dogmatiche, 179-180, 300.
- arabo (il concetto di), 19.
- Arcangelo-Logos, Prima Intelligenza, 260-261.
- ‘arif, lo gnostico, 105, 171, 195, 324.
- Armenia, 64.
- arte diagrammatica, VIII.
- arte ieratica dei Greci, 93-94, 256.
- Asaf ibn Bakhya, 208.
- ascensione continua degli esseri, 179-180, 182; – postuma degli esseri umani, 301.
- ashâb *Aflâtûn*, i Platonici, 20; – *al-nazar*, 191; *al-uqûl*, 201; – *al-qulûb*, 201.
- Ashariti, 177-179, 200, 302-303.
- Asín Palacios, Miguel, 25, 44, 90, 252, 254, 257, 264, 279, 281, 284, 288, 310.
- atomi, 178.
- ‘Attâr, Farîdoddîn, 30-31, 49, 63.
- Atti di Giovanni, 86.
- attributi divini operativi (*sifât al-afâl*), 265.
- Averroë, x, 9-10, 14-15, 21, 23, 56; – (cosmologia di), 12-13; – (incontro con Ibn ‘Arabî di), 38-40.
- averroismo, 10-11, 14, 21, 28; (trionfo dell’), 16; – politico, 17.
- Avicenna, 10-12, 20-21, 112, 280.
- avicenniana (metafisica), 310.
- Avicenniani, 72; – persiani, 268, 298.
- avicennismo, 73; – (rifiuto dell’), 16; – latino, 11, 18, 21; – persiano, 10; – *isbrâqî*, 11, 22.
- Awtâd* (i quattro), 253.
- ‘Azîzoddîn Nasâfi, 29.
- Azraele (l’Angelo), 239, 305, 315.
- ‘Azza e Asmâ, 294.
- Bacone, Ruggero, 20.
- Badr l’Abissino, 279.
- Badroddîn al-Shâhîd, 295.
- Baghdad, 57.
- Bahâoddîn Walad, 63.
- Balâd (al-) al-âmin*, il paese della sicurezza, 279.
- Bâli Effendi, 294, 302-303, 308-309, 311-312.
- Balqis, regina di Saba, 208-209, 279, 282, 302.
- baqâ'*, persistenza, sovraesistenza, 177, 185, 199-200.
- Baruc, 312.
- harzâk*, intermondo, 180, 267.
- basîra*, visione interiore, 203.
- Bastâm, 285.
- Bastâmî, v. Abû Yazîd Bastâmî.
- Bâtin*, il nascosto, l’interiore, l’esoterico, 14, 27, 45, 71, 112, 147, 181, 216, 258, 280, 307; – e *lâbût*, 267-268.
- Beatrice, 47, 89, 122, 283.
- Bellezza (la), 280; – assoluta, 293; – divina, 272-273; – (il Femminile-creatore come epifanìa della), 146; – e Compassione, 128; – redentrice, 128, 146; – come teofanìa, 88, 144-145, 240, 283; – Amore, Nostalgia (la triade), 285.
- Bidez, Jean, 255.
- Bilancia (scienza della), 27, 78-79, 84.
- Bîrûnî, Abû Rayhân, 251.
- Bisanzio, 124.
- bi-sharti lá*, il negativamente condizionato, l’universo logico, 309, 317.
- Bistâm, v. Bastâm.
- Boehme, Jacob, 22, 82, 157, 159, 292.
- buddhismo, mahayana, 299, 301.
- Bugia, 42.
- Bulgakov, Sergeij, 275.
- Bousset, W., 318.

- Cairo (il), 61-62.
 Calamo supremo, 325.
 calendario liturgico, 314.
 Cantico dei Cantici, 32, 152, 220, 257, 291.
 Catari, 313.
 catena eliaca, 256.
 catene e serie mistiche, 256.
 catoptrica, scienza degli specchi, 191.
 causa immateriale (necessità della), 267.
 causalità, 176-177; – storica, 241.
 Centro del mondo, 48, 62, 66, 254; – (la Ka'ba come), 34.
 Cerulli, Enrico, 257.
chakra, 205.
 Cherubini, Karûbîyûn, Kerubîm, 12, 272-273, 292.
 Chiesa (il fenomeno), 16, 18, 79.
Christos Angelos, 242.
Christus juvenis (iconografia del), 240-241, 320.
 ciclo della profezia, vi, 71; – della *walâya*, vi.
 Cielo interiore, 41, 55, 68.
 circumambulazione, x.
Cogitor (l'*Ego* del), 110, 282.
coincidentia oppositorum, 165, 182, 184-185, 187, 212, 238-239, 318, 321.
 colori: nero luminoso, luce nera, 51; – rosso cupo (senso mistico del), 281-282; – verde, 51.
 compassione, 103, 111, 130.
 Compassione, Compattimento divino, 102-105, 140; *v. anche Nafas Rahmâni, sympathia*.
 compresenza, 315, 324.
 connessioni senza causa, 176, 208.
 conoscenza (il soggetto attivo della), 313; – di sé e di Dio, 85, 89, 112, 116-117, 141-143, 145, 181, 282, 308; – dell'*Imâm* e di Dio, 315.
 Contemplante-contemplato (il), 203, 324.
 Contemplate supreme (le), 124-126, 281-282.
 contemplazione, *moshâhada*, 229, 276-277; – paradisiache (scienze delle), 191; – del contemplativo, 307; – immaginativa, 138.
 controparte (la) celeste di un essere, 138, 152, 268.
 Corano (essere in se stessi un), 199, 202, 302, 309, 311; – e *furqân* (senso del), 184-185.
 Cordova, (funerali di Averroè a), 21, 23, 28, 39-40, 44, 60.
 corpo d'apparizione, 166, 192, 197, 205, 286-288, 296; – magico, sottile, mentale, 157, 160; – universale, 263.
Corpus hermeticum, 263.
 coscienza dogmatica, 76; – storica, 76, 82.
 cosmogonia eterna, 101; – (la luce come agente della), 167.
 cosmologia (la scienza dell'Immagine come), 190; – avicenniana, 292.
 creatività del cuore (la *himma* come), 193-196, 198-200.
 creatore (l'atto), 158, 259; – (l'amore), 288.
 Creatore-Creatura, 163-164, 173, 181-184, 197, 200-201, 245, 307; – (la Nube primordiale come), 298; – (la realtà adamitica totale come), 302.
 Creazione (la) come teofania, 162-163, 200-201; – (rituale della Preghiera come), 224-226, 228-229; – (Immaginazione e), 160; – nuova, ricorrente, *tajdîd al-khalq*, 175-177, 179, 181-182, 207-208, 234.
 credere (e sapere), 20.
 cristologia (docetista), 26, 241-242; – angelologica, 124, 282; – ebioni-

- ta, 76; – islamica, 86, 135; – paolina, 76; – primitiva, 294.
- Croce di Luce (mistero della), 86.
- cuore, *qalb*, 193-194, 196, 324-325; – (creatività del), 160, 189; – (scienza del), 207; – come centro della conoscenza, 305; – sede dell’energia spirituale, 43, 88; – dello gnostico (duplice rivelazione del), 171-172.
- Daênâ, 32, 239, 259, 295, 323.
- Dahya al-Kalbi, 73, 190, 196.
- Damasco, 28, 47, 63-64, 68.
- Dante, 47, 89, 281, 283.
- Datore (il) dei dati, 112.
- Dâwûd Qaysârî, 263, 265, 269, 271, 294.
- Desdemona, 247.
- desiderio reciproco di Dio e della creatura, 129-130.
- Deus absconditus, Theos agnoscens, 229; – revelatus, 98-100, 260, 276.*
- devotio sympathetica, 111, 115, 118, 120, 128, 131, 138-139, 288; – verso i Nomi divini, 267; – (Abramo come tipificazione della), 275.*
- Dharmadhâtu, 299.
- dbawq, gusto intimo, percezione mistica, 165, 193, 195, 201.*
- dbikr, 219-220; – (sedute di), 313.*
- dialettica d’amore, 29, 46-47, 88, 93, 127-128, 131, 135, 140, 144, 256, 259, 286; – e arte ieratica, 94.
- dialogica (situazione), 96-97, 152, 217, 257, 262, 277.
- dimensione (duplice) degli esseri, 181-184, 264, 267, 278.
- Dio (il) creato dalle credenze, 104, 109, 163-164, 170, 172, 178, 183, 190, 193, 203, 232-236, 266, 271, 297, 324; – (l’Immaginazione divina che crea il), 173.
- Dio (il) creatore e sostanza della Creazione, 142, 163, 287, 297.
- Diotima, 283.
- discepolo di Khezr-Elia (essere il), 49, 53-54, 60-61; – (Ibn ‘Arabi come), 30, 32, 40, 48; – (i), 8, 75, 82-83.
- discriminazione (la prima e la seconda), 302.
- dissacrazione (fenomeno della), 17.
- Divinità (duplice aspetto attivo e passivo della), 143.
- Diyârbakr, 64.
- docetismo, 76-77, 124, 135, 183, 204, 213, 271, 282; – come critica teologica della conoscenza, 86, 286, 320; – (epifania e), 273.
- dogmatici, dogmatismi, 309.
- dogmatico (magistero), 75, 82.
- dominazione d’amore, 264.
- dualità, 277.
- dualitudine, 275, 277, 324.
- Duns Scoto, 298.
- Ebioniti, 294.
- eccezione eterne, ‘ayn *thâbita*, pl. *a’yan thâbita*, individualità-archetipo, 13, 55, 101, 103, 162, 167, 170, 175-176, 183, 223, 225, 236, 261, 269, 298; – (conoscere la propria), 266; – controparte celeste, 105; – (la teofanìa corrispondente a ciascuna), 236-237, 239, 245.
- Eckhart, Johannes, detto Meister E., 297.
- ecumenica (simpatia religiosa), 283.
- elementi (i quattro), 315.
- Elia, profeta, 30, 50-51; – e l’Imâm, 50-52; v. anche Khezr-Elia.
- Eliade, Mircea, 194, 300-301, 305, 310, 313.
- eliopatia, 94-95, 97, 105, 316.
- eliotropismo, 94, 97.
- eliotropo (preghiera dell’), 88, 93, 103, 111, 128, 152, 225; – (tropismo dell’), 98.
- Eliseo, 51.

- El-îya e ilâhîya*, 269.
 ellisse (simbolismo dell'), 194, 237.
 emanazione, emanatismo, 189, 262, 292.
 Empedocle, 25, 252; – (pseudo-), 264.
 empedoclismo (neo-), 253.
 energia spirituale, 34; *v. anche himma*.
 Enoch, 241; – (libri di), 294; *III Enoch* ebraico, 261, 269.
Ens in creatum, ens creatum, 161-162, 175, 217; – *necessarium*, 273.
enthymesis, 207, 229, 308; – *e himma*, 194, 196.
 Eranos, 6.
 ermeneutica profetica, spirituale, esoterica, *ta'wil*, 27, 71-75, 81.
 ermetismo, 150.
 Eros cosmogonico (duplice aspetto dell'), 264; – trasfigurato, 90.
 escatologia, 180.
 esicismo, 305.
 esistenze virtuali (senso delle), 98, 258.
 esoterismo (concetto di), 15-17, 70-72; – (postulato dell'), 77-79; – cristiano, 74; – comparato, 80; – nell'Islam, 70, 75-76; – nell'Islam e nel Cristianesimo, 77, 80-82, 159.
 essenza (comunità, condivisione d'), 94, 97; – divina, 148, 178, 293; – muhammadica, 148; *v. anche Haqîqa, Haqîqa muhammadîya*.
 essere (struttura teofanica dell'), 216.
 Eva, 142; – celeste, 148; – (duplice aspetto creato e creatore), 143-145; – (la luce di), 245.
 eventi dell'anima, 60, 146; – visionari, 6.
fâ'ilîya, l'azione demiurgica, 148.
fâ'il mutlaq, l'Agente assoluto, 147.
 Fakhr al-Nisâ' bint Rostam, 120.
fatâsifa, 67.
fând' (stato del), 176-177, 184-185, 199-200, 302, 324.
Fâtîha (commento mistico dei tre momenti della sura), 218-220; – sotto la forma di una persona, 37.
 Fâtima di Cordova, 37.
 Fâtima al-Zahra, figlia del Profeta, 25, 38, 284, 295-296; – *fâtir*, "Fâtima-Creatore", 141, 291.
 Fatimidi, 17.
 fatti spirituali (realtà dei), 204.
fayd aqdas, l'Effusione sacrosanta, 170; – *muqaddas*, santa, ierofanica, 171.
 Fechner, G.T., 258.
 fede profetica, IX.
 Fedeli d'amore, 18, 31, 47, 89-90, 97, 111, 122, 127, 257, 268, 282, 285, 292; – (differenze fra sufi e), 89-90.
 femminile (duplice aspetto creato e creatore, passivo e attivo del), 140-141, 149-150, 291-292; – (funzione teofanica del), 145; – (preminenza teofanica del), 291-293; – (sacerdozio), 283.
 Femminile-creatore (il), 128, 139-144, 265, 291, 293; – (la Bellezza come manifestazione del), 146; – (sofiologia del), 259.
 femminili (il maschile, il *Nous*, fra i due), 148.
 fenomeno del Libro santo, VII.
 fenomenologia, 5, 52-53, 70, 77; – della mistica, 204, 305; – della preghiera, 105.
 Fes, 42, 46.
 Festugière, Jean-Philippe, 315.
 Fichte, Johann G., 157.
 Ficino, Marsilio, 20, 40, 255.
 figure d'apparizione, 123, 135, 153; – (*mundus imaginalis* come mondo delle), 166.

- filosofi (antichi), 181.
 filosofia: araba, 9, 20, 34; – islamica, 9; – ed esperienza mistica, 20, 63; – profetica, 12, 73; – e spiritualità, 26.
 filosofo (differenza tra il fedele d'amore e il), 126.
 fisica (teofanìa sotto una forma), 133.
 fisiologia sottile, 51, 88, 193-194.
 Fonte di Vita (la), 50, 59-61.
 Forme di Dio, 89, 171, 173, 194, 196, 203-206, 214-215, 218-219, 224, 237, 239, 241-243, 317, 324.
 fotismo, 61.
 Fratelli della Purezza, *Ikhwân al-Safâ'*, 61.
 Fravarti, 32, 149, 152-153, 239, 259, 294, 323.
 Fröbe-Kapteyn, O., 301.
 funzione angelica degli esseri, 137, 259; – teofanica, 207, 210, 225, 304, 326.
 Fuoco (il) come simbolo, 271; – senza chiarore, 292.
fuqahâ', 78-79.
furqân, discriminazione, 184-185; – e Corano, 302.
Futûhât (senso del termine), 303-305.
futurum amoris, 136.
futuwwâ, cavalleria spirituale, 111, 273.
 Gabriele (Arcangelo), Spirito Santo, Intelligenza agente, Ravânbaksh, 11, 46, 55-56, 73, 190, 192, 196, 203, 253, 267-268, 275-276, 281-282, 286, 290-292, 296, 314-315, 317, 321-322; – angelo dell'Annunciazione mistica, 150-151; – della specie umana, 276; – Spirito Santo di ciascun essere, 32; – (duplici aspetto attivo e passivo di), 148.
 Gabriele-Christos, 268.
 Gemisto Pletone, 20, 40.
 geografia mistica, 191.
 gerarchia mistica invisibile, 17, 22, 41; – g. celeste e terrestre, 72.
 Gerusalemme, 35.
 Gesù, 273, 288; – ed Eva, 144; – e Maryam, 292; – e il Maligno, 87.
 Ghaleb, Mustafa, 254.
ghayba, occultamento dell'Imâm, 17, 27.
 Ghazâlî, Abû Hâmid Muhammad, 9-10, 63, 78, 112, 238, 317.
 Ghazâlî, Ahmad, 257, 289.
 Ghazzâl, Abû 'Abdallâh al-, 44.
 Gichtel, J.-G., 82.
 Gilson, Etienne, 13.
 Giorgio (san), 30.
 Giovincello (il) mistico della Ka'ba, 244-246, 281, 310, 313, 317, 319; – (la Pietra Nera come segreto del), 66, 325; – (i quattro momenti del dialogo con il), 322-326; – del *hadîth* della visione, 238, 281, 318; – della visione di Dante, 281.
 Giuseppe, interprete di visioni, 166; – (il sogno di), 210-211, 311; – muhammadico, 210.
 Glorificato-Glorificante (il), 236.
 gnosi, 99, 282; (teofanìa proporzionale alla), 290; – cristiana, 74; – nell'Islam e nel Cristianesimo, 16; – ismailita, 16; – di salvezza, 164; – valentiniana, 194.
 gnostico (l'ecceità eterna dello), 173; – (la preghiera, l'apprendistato dello), 103-104; – e agnosticismo, 308-309.
 Greci (Nezâm come figlia dei), 124, 283.
 Guglielmo d'Alvernia, 21.
 Hâdî Sabzavârî, 257.
hadîth della visione del Profeta, 203,

- 214, 238, 240, 246, 281, 304, 316-317; *v. anche* Forma di Dio.
- Hadra*, Presenza, "Dignità"; pl. *Hadārāt*, universi o piani gerarchizzati dell'essere; – *al-Asmā'* (H. dei Nomi), 171; – *jāmi'a* (H. integrale, Immaginazione assoluta), 193; – *al-khayāl, khayālīya* (H. dell'Immaginazione attiva), 135, 165, 189, 211, 214, 218, 241, 288, 304; – (visione del Tempio nella), 206, 243; – *al-malak* (H. dell'Angelo), 325; – (azione della *himma* sulle cinque), 197, 206-207, 305-307, 309-311, 318; – (la creatività del cuore spiegata con le), 200-201; – (modi di esistenza delle cose nelle), 198-199; – (i Nomi divini come), 101, 261; – superiori (passeggio alle), 210.
- Háfez di Shiraz, 29, 90.
- Hallāj, Husayn ibn Mansūr, 30, 149, 295.
- Hamadan, 62.
- ham-damī*, 293; *v. anche* *sympnoia*.
- Hammād ibn Salama, 317.
- haqīqa*, la verità metafisica, esoterica, mistica, 60; – (attiva e passiva), 147; – *al-Haqā'iq*, 277.
- haqīqa muhammadīya*, l'Essenza muhammadica eterna, 268, 271, 276; – *muṣlaqa*, la Realtà assoluta (le due facce della), 270.
- Haqq* e *Khalq*, Creatore-Creatura (bipolarità di), 114, 130, 273, 287; – (identità e differenza tra), 303; – (servizio reciproco tra), 269-270; – (*unio sympathetica* tra), 278.
- haraka shawqīya*, movimento di ardente desiderio, 161.
- Hasan 'alā dhikrībī *as-salām*, Imām di Alamut, 36.
- Haydar 'Amolī, VII-VIII, 22, 25.
- Hermes, 20, 31, 33, 267; (inno di), 227.
- Heschel, Abraham, 256-257.
- Hikma*, sapienza, Sophia, soprannome di Nezām, 122.
- hikma*, sapienza eterna, 125; – *'isawīya*, s. cristica, 124, 128, 145, 282; – *mubayyamīya*, s. d'estasi, 111.
- himma*, concentrazione e creatività del cuore, energia spirituale creatrice, 37, 173, 194-196, 198-199, 231, 281, 287, 294, 305, 324; – (azione della) sulle cinque *Hadārāt*, 307; – sui corpi materiali, 308-309; – (comi-presenza e), 324; – differenza tra *wahm* e h.), 195, 305; – (duplice aspetto della), 195; – (funzione generalizzata della), 199; – (funzione poetica della), 201; – (funzione teofanica della), 207; – (l'Immaginazione attiva al servizio della), 195-196; – e occasionalismo, 200; – (messia in opera della), 311.
- Hind, 294.
- Homayra, 292-293.
- 'ibdā' e 'ibāda (omologazione di), 228.
- Ibn Abī Jumhūr, 22.
- Ibn al-'Adīm, 280.
- Ibn Aflatūn, il "figlio di Platone", il platonico, soprannome di Ibn 'Arabī, 20, 36, 38, 40, 257.
- Ibn 'Arabī, *passim*; composizione dei *Fusūs al-hikam*, 65; – composizione delle *Futūhāt*, 66-67.
- Ibn al-'Arīf, 44.
- Ibn Barrajān, 45.
- Ibn al-Daybā', 317.
- Ibn Gabirol, 264.
- Ibn al-'Imād, 305.
- Ibn Jubayr (Abū l-Husayn Muhammad), 39.
- Ibn Masarra, 25, 44, 253, 276, 310-311.

- Ibn Qasîy al-Andalusî, 24, 44-45, 253, 266.
 Ibn Sâlim di Bassora, 315.
 Ibn Sawdakîn, 279.
 Ibn Taymiyya, 78.
 iconoclasmo, 80.
 iconografia, 80, 196, 240-242; cri-
 stologica, 320; – della Ka'ba, 254;
 – mentale (canone della), 231; –
 dello sciismo, 241-242, 320-321; –
 della tradizione bizantina, 275,
 313.
 Idee (teoria platonica delle), 21; *v.*
 anche muthul.
 identità d'essenza (differenza tra
 identità esistenziale e), 216.
 idolatria (metafisica), 104, 117-118,
 178, 235, 283.
 Idrîs = Enoch = Hermes, il “profeta
 dei filosofi”, 33.
 ieratica (scienza), 93-94, 255; – (ani-
 me), 255.
 ierofanìa (la Bellezza come i.), 280.
 ierofanìca (dimensione), 95.
 ierostoria, 166.
Ilâh e ma'lûh (correlazione tra), 270,
 287.
ilâhîya, 260-261, 287.
Ilâhîyûn, i teosofi mistici, 112.
 'ilm al-bâtin, scienze dell'esoterico,
 193; – *i'tiqâdi* (dogmatica), 179; –
 al-khayâl, scienza dell'Immagina-
 zione, 189-191, 286; – *shuhûdî*,
 scienza della visione, 179.
imaginatio vera (differenza tra la
 fantasia e), 157-158.
Imago-magia, 157.
 Imâm (senso sciita del termine),
 225-227, 242; – (funzione iniziativa
 dell'), 74-75; – (ministero spiri-
 tuale dell'), 71-72; – (il territorio
 dell'), 279; eterno come teofanìa
 primordiale, 79-80; – (il I) s'iden-
 tifica con Elia, con il Cristo, 51-
 52; – del microcosmo, 225-227; –
 (il XII) occultato, VII, 27, 51-52,
 74, 79; (i santi I.), 22, 80, 141; –
 dei Nomi divini (i sette I.), 270.
 imamato sciita, VI-VII, 71.
 imamismo, 22, 24, 62, *v. anche sciî-
 smo.*
 imamologia sciita, VI, 17, 22, 26, 46,
 76, 80, 242, 259; – (teosofia di Ibn
 'Arabî e), 310, 314.
 immaginale (l'), *mundus imaginalis*,
 VIII, 118, 159-160, 207, 317.
 immaginario (l'), 5-6, 159, 170, 204,
 207, 231.
 immaginativa (superiorità dell'unio-
 ne), 289.
 Immaginatrice (l'), 8, 135, 163, 165,
 304.
 immaginazione (funzione cosmogo-
 nica e f. psicologica dell'), 189-
 190; – (funzione fondamentale
 dell'), 5; – (metafisica dell'), VIII;
 – (valore noetico dell'), 158; – as-
 soluta (la Nube primordiale), 165,
 192-193, 298; – (la Creazione co-
 me), 162, 166-167, 169-170; –
 (l'immaginazione umana avvolta
 nell'), 195; – attiva, 43, 72-73, 80,
 88, 123, 133, 135, 163, 321; –
 (creatore e creatura nell'atto
 dell'), 187; – (duplice operazione
 simmetrica dell'), 137; – (funzio-
 ne mediatrice dell'), 165-166, 189,
 267; – (modo d'operazione dell'),
 289; – (il piano della realtà dell'),
 146; – (validità noetica delle visio-
 ni dell'), 206; – non è illusione,
 164; – creatrice, VIII, 88, 157; – (la
 himma come), 287; – (l'immagi-
 nazione creaturale che immagina
 nell'), 164, 167, 169; – (l'immagi-
 nazione teofanica come), 187-
 188; – (la Preghiera creatrice co-
 me), 268, 288; – congiunta al sog-
 getto, 192-193, 195, 304; – sepa-
 rata, autonoma, 192, 196, 207,

- 304, 312; – teofanica, 8, 33, 73, 88, 181, 241; – assoluta, 160, 168; – (il Dio manifestato dall’), 164, 166, 170, 297; – (immaginazione creatrice e immaginazione creaturale come), 169; – (il mondo come), 181-182, 304; – creatrice dell’essere umano, 214-215.
- Immagine (esperienza visionaria della), 238; – della divinità creatrice (il femminile come), 140-141; – primordiale, 176; – e spiritualità, 204, 238, 240, 317-318; – del Tempio, 243; – teofanica, 137-138, 143; – (la Forma di Dio come), 317.
- immagini, VIII; – (spiritualità e), 8; – metafisiche, VIII; – reali, 166.
- imperativo (l’), *kun, Esto!*, 134, 287, 295; – al femminile, *kūnī*, 148, 295.
- impossibile, far essere l’, 190; – (immaginazione che fa essere l’), 304.
- Incarnazione, 97, 114; – dogma cristiano dell’, 26, 76-77, 79-80, 134; – e teofanìa (differenza tra), 146, 186, 240-242, 259, 273, 287, 300, 318; – sociale, 152, 241-242.
- India, mistici dell’, 193.
- intellectus materialis*, 13; – *sanctus*, 13, 72.
- intelletto contemplativo, 12; – pratico, 12.
- intelligentia spiritualis*, 72, 83; – v. anche *ta’wil*.
- Intelligenza (la Prima), il *Nous*, 148, 165, 260-261, 276, 313; – (introduzione della Prima), 294; – angelica, 292.
- Intelligenza (l’) agente, Spirito Santo, Gabriele, 11-13, 18, 74, 268; – (congiunzione con l’), 75; – (dialogo tra l’anima e l’), 152, 291, 296; – (relazione degli intelletti con l’), 30-31, 49; – in Averroè, 13.
- Intelligenze agenti (pluralità delle), 31; – arcangeliche, cherubiniche, gerarchiche, *Angeli intellectualis*, 6, 12, 15, 121, 261, 291-292.
- intenzione, *enthymesis* (la *bimma* come), 194, 196.
- Io celeste e Io terrestre, 295.
- Isaia (la visione di), 252.
- Isfahan, 120, 152, 284, 296.
- Ishraq*, illuminazione dell’astro all’alba, il suo “oriente”, 10, 16, 44, 264; – v. anche teosofia orientale.
- Ishraqiyūn, ashâb Aflatûn*, i Platonicci di Persia, 20, 40, 97, 264, 276, 298, 326; – (albero genealogico degli), 33.
- Islam e Cristianesimo (dialogo tra), 24; spirituale, 61.
- Ismaele, 313.
- Ismâ’îl d’Ankara*, 296.
- Ismailismo, 17, 24-25, 41, 44, 279, 295; – (gerarchia esoterica dell’), 264; – (persiano), 36.
- ismailita (l’esoterismo), 52, 78, 86; – (cosmogonia), 44; – (gnosi), 72, 74, 100; – (teosofia), 235, 260; – (sciismo), 11, 44, 289.
- Ismailiti, 141; – (*tawhid* degli), 318.
- Isola Verde, 51.
- isomorfismo, 83.
- istî’âdâ*, attitudine, capacità del cuore, 171-172, 180-181; – (la Preghiera come espressione dell’), 225.
- Ivanow, Wladimir, 279.
- Jabarût, 306.
- Ja’far al-Sâdiq, VI Imâm sciita, 10, 148, 321.
- Ja’far ibn Mansûr al-Yaman, 254.
- Jâhîz, 240, 319.
- Jalâl e Jamâl, 284.
- Jalâloddîn Rûmî, v. Rûmî.

- Jâmî, 30, 66, 114, 149, 303.
 Jawâliqî, Hishâm ibn Sâlim, 321.
 Jîlî, 'Abd al-Karîm, 55, 148, 187, 214-215, 239, 294-295, 303, 305, 312, 318.
 Jonayd, 114, 232.
 Joseph ben Juda, 32.
 Jung, Carl Gustav, 266, 292, 317.
- Ka'ba, 119; – mistica, centro del mondo, 34, 46-48; – (circumambulazioni intorno alla), 40, 62, 86, 123, 243-244, 253; – (senso mistico delle circumambulazioni), 323; – (settiplice circumambulazione intorno alla), 325; – (incontro con Nezâm-Sophia all'ombra della), 124, 153, 243; – (tempio della), 127, 206; – (trasfigurazione del Tempio della), x, 66, 322-323; – del Hîjîr (penetrazione nella), 325; *v. anche* Giovincello mistico.
- Kâshânî, 'Abd al-Razzâq, 147, 261-262, 269, 271-274, 292-294, 298-303, 305-309.
- Kâshânî, 'Izzoddîn, 252.
- kateneoteismo mistico, 107, 117, 171, 205, 266, 277, 310.
- Kay Kaûs, sovrano selgiuchide, 62.
- Kay Khusraw, 20.
- Kâzem Reshtî (Sayyed), 313.
- Kerényi, Karoly, 317.
- Khadîr, *v. Khezr.*
- Khalil Allâh, soprannome di Abramo (senso mistico del), 274-275.
- khalq*, creazione (due modi di conoscere la), 278; – *al-afâl*, creazione degli atti umani, 302.
- Kharraqânî, *v. Abû'l-Hasan Kharraqânî.*
- Kharrâz, Abû Sa'îd, 165, 182.
- Khezr, Khezr-Elia, 30, 77, 82; – (apparizioni di), 57-58; – (persona e funzione di), 49-50; *v. anche* Elia, discepolo di Khezr.
- Khû'î, Mîrzâ Ibrâhîm, 314.
- Khwarezm, 28.
- Koîré, Alexandre, 297, 312.
- Lâ bi-shart*, l'assolutamente incondizionato, 309-310, 317.
- lâhût*, natura e condizione divina, 105-106, 217; – (manifestazione del), 145-146; – di un essere (l'Angelo Gabriele come), 267-268; – e nâsût, 182-183, 185.
- lâhûtîya e nâsûtiya*, 311.
- laicizzazione, 16-17.
- lan tarâni*, "Tu non mi vedrai", 236, 238-239, 246, 304.
- latîfa*, pl. *latâ'if*, i sette organi sottili, 194; – e il settiplice senso del Corano, 323, 325.
- latitudinale (ordine, senso), 59, 73, 76, 82.
- latte (simbolismo del), 212-213, 311.
- Laylâ, 289.
- Leibniz, Gottfried W. von, 104, 258, 266.
- lettere dell'alfabeto arabo (visualizzazione delle), 205.
- Libro rivelato, 26-27.
- linguaggio conchiuso, 123-124.
- liturgie private, 226.
- Logos (arcangelo), sostegno del Nome divino, 100; *v. anche* Intelligenza Prima.
- longitudinale (ordine, senso), 59, 70, 82.
- Loto del Limite (l'Angelo Gabriele dal), 268, 276.
- lotta di Giacobbe con l'Angelo (senso mistico della), 32.
- Luce, al-Nûr (il Nome divino), 167; – dominatrice, *nûr qâbir*, 264, 298; – nera, 321; – e Tenebre, 22; – e il vetro, 168; – (funzione della), 167; – (filosofia della), 27; (fisica della), 22; – (teosofia della),

- 11, 21, *v. anche Isbrâq*; versetto della, 282-283.
- Lullo, Raimondo, 306.
- Lutero, Martin, 264.
- macrocosmo (il *mundus imaginalis* nel), 298-299.
- Madonna Intelligenza, 18, 89, 152, 268, 292.
- Madre dei credenti, 293; – dei viventi, 293.
- maestri (i) di Ibn 'Arabî, 42.
- maestro (il) invisibile, interiore, 32, 53-54.
- magia simpatica, 293.
- mâhbûb*, oggetto d'amore (stato viruale del), 284.
- Majlisî, 'Allâma, 253.
- Majnûn, 138, 289.
- Malik al-Ashraf, figlio di Saladino, 65.
- Malik al-Zahîr, figlio di Saladino, 64.
- ma'lûb* (senso del termine), 108, 112, 114, 286-287; – e *marbûb*, 270.
- ma'lûhîya*, 108, 110-111, 222, 232, 270, 287.
- mandala*, 255.
- Mani, 34.
- manicheismo, 291, 293.
- Manifestato (il), e il Nascosto (i Nomi divini), 186.
- mantello, *khîrqa*, (investitura del), 54, 57-60.
- maqâma*, pl. *maqâmât*, stazione mistica, 125.
- marbûbiya*, 110; *v. anche rabb*.
- Marcel, Gabriel, 260.
- marbûm*, oggetto della compassione divina, 262-264; *v. anche Nafas Rahmâni, Rahma*; – (essere *rahîm* e), 263-265; *v. anche significatio passiva*.
- ma'rifa*, conoscenza spirituale, gnosi mistica, 117, 126, 191, 193, 278.
- Marrakesh, 39.
- Marsilio da Padova, 17.
- ma'rûf*, l'oggetto conosciuto, 126.
- Maryam, 284, 286, 310; prototipo del mistico, 128, 134, 150-151, 296-297; – e Adamo, 144; – Gesù, Sophia-Christos (la coppia), 143.
- Massignon, Louis, VIII, 51, 253, 295, 315.
- materia (i cinque significati discendenti del termine), 264, 298; – allo stato sottile, 6; – immateriale, 191; – spirituale, 264; – universale, 287.
- mazhar*, forma epifanica, teofanica, 147, 169, 181, 202, 259, 262; – di un Nome divino (ciascun essere è il), 106; – dell'Amato unico, 129; – integrale (la *Haqîqa muhammadiya* come), 271-272; – specchio (il Femminile), 142; – pl. *mazâbir*, 26, 165, 172 (= *majallî*), 217, 222, 262.
- Mecca, 47-49, 62, 64, 89, 118, 120, 279.
- Meier, Fritz, 322-323, 325.
- Melchisedec, 52.
- Messaggero celeste (visione del), 61; *v. anche Giovincello mistico*.
- metafisica d'amore, 102; – dell'Imaginazione, 166.
- metastoria, 300.
- Metatrone (intronizzazione di), 294.
- metodo d'orazione teofanica, X, 37, 88, 216-217, 220-223, 231; – (i tre gradi del), 229-230.
- Michele (Arcangelo), 275, 305, 315; – (Abramo associato a), 115, 276.
- microcosmo, 226-227.
- Mîr Dâmâd, 22, 152, 296, 299.
- miraggio, 290.
- mi'râj*, assunzione celeste del Profeta, 87, 212, 256, 290.

- mistica d'amore, 132; – nuziale, 257.
- Mohsen Fayz, 298, 321.
- Molé, Marijan, 252.
- molteplice (il), 169, 181.
- monachesimo cristiano, 16.
- mondi (i tre), 6; *v. anche hadarât*.
- mondo (senso dell'altro), 177, 180.
- Mongoli, 28.
- monismo esistenziale (pseudo-), VIII, 107, 134, 183, 217, 277, 303; – panteista (pseudo-), 204.
- monofisismo, 76.
- monoteismo astratto, 26, 79-80, 89, 168, 177-178; – essoterico, 239; – unilaterale, 174, 178, 183, 235, 239.
- montanismo, 75, 81.
- Mosè, 44, 50, 52, 73, 77, 236, 238, 271, 296; – e i maghi, 304.
- Mosul, 57-59.
- Mu'ayyad fî'd-Dîn Shîrâzî, 260.
- Muhammad il Profeta, 20, 27, 30, 146-147, 268, 285, 293, 310; – (visioni di), 211-212.
- Muhammad Bâqir, V Imâm sciita, 51.
- mubayyamîya* (*bikma*), saggezza estatica, 111; (Abramo e la), 274, 282.
- muhayyamûn*, gli Spiriti estasiati d'amore, 163, 272, 282.
- muhdath*, innovato, avente un inizio (il mondo come), 178.
- mulk e mamlûk* (senso mistico di), 126.
- munâjât*, rituale privato, salmo confidenziale, 219-220, 223, 226, 234, 236, 313.
- munâzala* (l'Immaginazione come luogo della), 137.
- mundus imaginalis*, 'âlam al-mithâl, intermondo dell'immaginale, dell'Immaginazione, VIII, 6, 13, 21, 33, 37, 40, 43, 48-50, 60, 73-74, 88, 159-160, 165-166, 190-192, 205, 306, 312, 317, 322; – (racconto della penetrazione nel), 298.
- munfa' il-fâ'il*, passivo-attivo, patetico-poietico (reversibilità del), 140, 143, 265, 291-292.
- Munk, S., 252.
- Murcia, 44.
- Murîdûn (i), seguaci di Ibn Qasyî, 24, 44.
- musallî*, l'orante, 315-316; – (Dio e il fedele condividono il ruolo del), 232-233; *v. anche* Orazione, Preghiera.
- mushtâq* (*al-mushtâq ilayhî*), 130.
- musicale (audizione), 134.
- mutajallîya* (*hikma*), saggezza teofanica, 283.
- Mutakallimûn*, 181, 201, 278, 305.
- Mutaziliti, 174, 240, 257, 262.
- mysterium conjunctionis*, 182.
- Nabi*, profeta (vocazione del), 75-76.
- Nafas Rahmânî*, il Sospiro di Compassione divina esistenziatore; *Nafas al-Rahmân*, il Respiro del Misericordioso, 102, 109, 113, 118, 140, 145, 151, 162, 175-176, 190, 194, 209, 259-262, 276, 286; – (la Bellezza come immagine del), 144; – (duplice aspetto creatore e creato del), 144; – (la Natura come), 263; – (relazione tra la Luce dominatrice e), 298; – come aspetto femminile della divinità, 264; – sostanza degli esseri materiali e spirituali, 262-264.
- nafs e nafas*, 263.
- Najîb* (gli otto), 253.
- Najmuddîn Dâyah Râzî, 28, 290.
- Najmuddîn Kobrâ, 28-29.
- Naqîb (i dodici), 253.
- nascita spirituale, seconda, 27, 149, 295.

- Nascosto (il) e il Rivelato (Nomi divini), 171.
- Nasreddin Tûsî, 62.
- nâsût*, natura o condizione umana, 105, 217; – (epifania del *lâbût* nel), 145.
- Natura (la) Perfetta, (l’“Angelo del filosofo”), 31, 56, 150, 237, 240, 243, 267; – (invocazione alla), 296, 316.
- Natura (la) universale, 263.
- neo-empedoclismo, 25; *v. Empedocle*.
- neoplatonici, 276, 292, 294; dell’Islam, 97, 291.
- neoplatonismo zoroastriano, 20-21.
- neo-tradizionalismo, 24.
- Nezâm bint Rostam, 47, 62, 120, 281, 284.
- Nicholson, Reynold A., 279, 290, 294-295, 305, 312.
- nikâh*, unione nuziale tra le *hadarât*, 197.
- Nîmatollâh Wâlî Kermânî, 314.
- Nishapur, 63.
- Noè, 269.
- Nome divino (duplice componente della totalità di un), 110, 139, 183, 222; – (la forma di ciascun), 138; – (forma teofanica di un), 122; – (l’immagine interiore come forma di un), 138; – (individualizzazione teofanica di ciascun), 168-169; – come Signore personale di ciascun essere, 106-108, 222; *v. anche Rabb Khâss*; – (il mistico come forma epifanica di un), 103.
- Nomi divini (dottrina dei), 44; – (duplice aspetto attivo e passivo dei), 102-103, 140, 264; (scambio dei), 224; – (essenza distinta e referente unico di ciascuno dei), 266; – (le ecceità eterne, *correlata* dei), 162, 261; – (*mazâbir* dei), 101, 278; – (molteplicità dei), 233; – (*Nafas Rahmânî* nelle forme dei), 265; – (nostalgia, tristezza dei), 101-102, 106, 109, 134, 161, 259, 263, 283; (rivelazione dei), 141-142; – (ruolo cosmogonico dei), 270; – (teofanie nei), 261, 271, 291; – nelle credenze (teofanie dei), 104; – di divinità (*ulûhiyya*), 107; – di sovranità (*rubûbiyya*), 107, 108; – sconosciuti, 104; – come Signori personali, 101, 106-107; *v. anche Rabb*; – e Attributi divini (teoria dei), 257; (l’universo come teofania dei), 114.
- Nordström, Carl Otto, 275.
- Nous*, la Prima Intelligenza, 276; – *poiétikos* e *N. pathétikos* (relazione tra), 291-292.
- Novalis, 157.
- Nube (la) Primordiale, ‘*amâ*’, 190, 192, 287; – (duplice aspetto attivo e passivo della), 162-163; – (*Nafas Rahmânî* come), 298.
- numinoso (la bellezza come fenomeno), 240, 283-284.
- Nur-Ich-Sein*, 158.
- Nusayri, 141.
- Nyberg, H.S., 271, 295, 307.
- obbedienza d’amore, 264, 271.
- ombra luminosa, – tenebrosa, 167-169, 299.
- Oracula caldaica*, 255.
- Orazione (l’), 315-316; – (condivisione dei ruoli dell’), 231-232; – (la Preghiera come), 219-220, 224; – (struttura dialogica dell’), 230-231; – (vita d’), 234; – (visualizzazione della Forma di Dio nell’), 224; – personale, 313; *v. anche* metodo d’orazione teofanica, *munâjât*.
- Oriente (senso della partenza di Ibn

- 'Arabî per l'), 10-11, 24, 28, 42-43.
- ottica (interpretazione esoterica delle leggi dell'), 84.
- Otto, Rudolf, 294.
- Pantokrator (Pantocratore), 86, 242.
- paolinismo, 26.
- Paracelso, 157, 297.
- Paracleto, 79.
- paradiso, 116-117, 254, 304.
- parapsicologia, 43, 195.
- Parlante-Silenzioso (il), 244.
- parusia del XII Imâm, 27.
- passione attiva (la Preghiera come attualizzazione della), 105.
- patetico (il Dio), 84, 95-98, 108, 111, 114, 258, 261, 286-287.
- pathos* (senso del termine), 287; – divino, passione transitiva, antropopatia divina, 94-96, 98, 108.
- pellegrinaggi spirituali, 314.
- percezione spirituale, 71; – teofanica, 73.
- Peripatetici greci, 291.
- peripatetismo, 13.
- persona (la seconda), Tu, 74, 84-85.
- Peshôtan, eroe escatologico, 311.
- phantasy*, fantasia, 157, 163, 187.
- Pietra (la) Nera, 66, 244, 279; – (funzione mistica della), 206, 310; – (il polo simbolizzato dalla), 243, 310; – (simbolismo della), 322-323, 325; nel Tempio dalle cinque colonne, 243.
- più-che-reale (il), 289.
- Platone, 20, 255, 319.
- Plotino, 267, 291.
- pluralità, 168, 178; – necessaria, 179; – e unità, 209.
- poesia cortese araba, 279, 319.
- poli (i), 25; – spirituali, 43.
- polo (*qutb*), 22, 253, 310; – celeste di un essere, 233, 239, 243; – mistico (la Pietra Nera come simbolo del), 243.
- Preghiera di Dio, 37, 85, 88, 218; – (Forma di Dio e), 229; – (senso teofanico della), 223, 230-231, 245, 316; – e Preghiera degli Angeli, 231; – e preghiera dell'uomo (sinergia, compresenza della), 218-219, 223-224, 228-229, 231-232; – dell'uomo (senso teofanico della), 37, 85, 88, 217-218, 316; – (la *bimma* come organo della), 218-219; – (ruolo condiviso da Dio e dall'uomo), 217-219, 221-222; – (pratica teosofica della), 171; – (senso teofanico del rituale della), 228-229; – consistente nel modo d'essere di ciascun essere, 103, 266; – creatrice (senso teofanico della), 160, 187, 204, 215-216, 222, 225-226; – (l'Immaginazione creatrice al servizio della), 226, 229-230; – dello gnostico (senso della), 103; ontologica secondo Proclo, 256.
- presenza del cuore, 202-203, 205.
- Primo (il) e l'Ultimo (i Nomi divini), 186, 224, 232-233, 236.
- Priscilliano, 25, 253.
- Proclo, 88, 93-95, 98, 111, 128, 225, 255-256.
- profeti (i ventisette) dei *Fusûs al-hikam*, 65, 125.
- profetico (stato) ed estasi del mistico, 96.
- profetismo contemplativo, 75-76.
- prospettiva (leggi della), 82.
- psico-cosmologia, 188, 213, 227.
- psicologia profetica, 72.
- psicologismo, 110, 158, 191-192.
- puer aeternus*, 238, 241-242.
- Qadîb Albân, Abû 'Abdallâh, 58.
- Qâf (la montagna di), 54, 59, 298.
- Qâzî Sa'îd Qommî, 22, 320, 323.

- qibla*, 218, 220, 229.
 Qonya, 62.
 Qotboddîn Shîrâzî, 62.
 quaternità, 143-145, 292.
 Quattordici (i) immacolati, 25, 314.
qurrat al-ayn (*Consolatrix*), 282, 316.
- Rabb khâss*, il Signore personale di un essere, 84-85, 106, 125, 132-133, 223-224; – (ciascun Nome divino come), 141-142, 267; – (l’Immagine del Nome divino nel), 268; – (la Preghiera rivolta al), 106, 218, 221-222; – (ritorno dell’anima al suo), 116-117, 183, 222, 307; – (visione del), 139; – (differenza tra Dio in sé e il), 183; – *li-rabbi-hi*, signore del suo signore, 278; – e *marbûb* (bi-unità, interdipendenza tra), 55, 110, 130, 132, 139, 164, 173-174, 182, 184, 204, 269-270, 272, 310, 315, 318-319, 324; – *al-naw'*, Angeli signori delle specie, 306, 326; – *pl. arbâb* (*rabb al-*), il Signore dei Signori, 117, 269, 271.
- racconti d’iniziazione, 12.
- Râbîm* e *marhbûm*, 264.
- Râbma*, Misericordia, Compassione esistenziatrice, 161-162, 171; – (duplice aspetto della), 185, 262, 302.
- Râbmân* (*al-*), il Misericordioso, 102, 148; – e *Râbîm* (i Nomi divini), 262; *v. anche Nafas Rahmânî*.
- Rahmâniel*, 148.
- rahmânîja* (*bikma*), sapienza compassionevole, 282.
- Ramiele, 312.
- Ravenna (mosaici di), 241, 275, 320.
- razionalismo dogmatico, 170.
- religione dell’amore, 119; – essoterica, 61; – dei Fedeli d’amore, 127; – legalista, 9; – profetica e r. mi-
- stica, 71-72, 87, 95, 97, 256; e *synthesis*, 96.
- Renan, Ernest, 14.
- resurrezione, *qiyâma* (senso iniziativo del giorno della), 173-174, 179-180, 247, 266, 286.
- Rilke, Rainer M., 291.
- Rinascimento (teosofia del), 157, 159.
- Ringbom, L.I., 254.
- Ritter, Hellmut, 257, 316-317, 319-320.
- Rivelato e Nascosto (permutazione dei Nomi divini), 232-233.
- rivelazione profetica (senso interiore della), 71-72.
- Ronda, 44.
- Rosa-Croce, 16.
- Roveto ardente, 44, 73, 271, 296.
- rubino (simbolismo del), 292-293.
- Rublëv, Andreij, 115, 275.
- rubûbiya*, la condizione signoriale, sovrana, 108, 130, 202, 319; – (differenza tra *ulûhîya* e), 269; *v. anche sirr*.
- rûb*, spirito, 263, 293, 295; – *ilâhi*, lo Spirito divino, 214-215; – *makhlûq*, creato, 214; – *muhammadî*, 243, 268, 310, 322; – (duplice aspetto attivo e passivo del), 148; – (intronizzazione del), 294; *v. anche Angelo, Gabriele, Spirito*.
- Rûmî, Jalâloddîn, 28, 63, 97, 118, 143, 146, 151, 257, 260, 280, 286, 290, 293, 296.
- Rupe di smeraldo*, 54.
- Rûzbehân Baqlî, 29, 90, 118, 257, 280, 317, 319, 321, 326.
- sacro (il), 17.
- Sâ'dî, 247.
- Sâ'doddîn Hammû'i, 29, 62.
- Sadrâ Mollâ, 7, 22, 74, 81, 83.

- Sadroddîn Qonyavî, 62-64, 90, 196, 257.
 Safavidi, 81.
 Sahl Tostarî, 107, 139, 269, 314.
 Salâhaddîn (Saladino), 19.
 Sâlimiya, 315.
 Salma, 294; – e Salomone, 279.
 Salmân Pârsî, Salmân Pâk, 25, 75.
 Salomone, 208-209, 262, 279, 282, 302; – (la preghiera di), 311.
 Saoshyan, 311.
 Sarraf, Morteza, 273.
 Scheler, Max, 98, 258.
 Schelling, Friedrich W. J., 174, 315.
 Scholem, Gershom, 253.
 scienza del Calamo supremo, 313; – del cuore, 201, 207, 215, 234, 308-309; – delle religioni secondo lo gnostico, 173.
 sciismo, 141; – duodecimano, vi, 10-11, 19, 41, 45, 51-62, 79, 81; – e sufismo, 71.
 Scuola: di Almeria, 24-25, 44; – di Isfahan, 11, 22, 26; – di Padova, 17.
 Sé (il), 85; – (il simbolo del), 233.
 secolarizzazione, 16-17.
 Sejestâni, v. Abû Ya'qûb Sejestâni.
 selenotropo (preghiera del), 93.
 Selim II, 68.
 Semnâni, 'Alâ'oddawlah, 32, 43, 51, 55, 83, 87, 89, 194, 251, 299, 320, 323.
 Serafiele (Arcangelo), 275-276, 314-315.
 servizio divino condiviso, 224; v. anche Preghiera.
 sette (le) profondità esoteriche, 32, 83; (i) profeti del tuo essere, 32, 51, 83.
 Settimo (il) in grado, 245, 325.
 shâhid, testimone oculare (differenza tra il teologo e lo), 202-203.
 Shahrud, 285.
 Shalmaghâni, 326.
 shari'a, 45, 78; e *haqîqa*, 50.
 shaykhismo (scuola), 17, 313.
 Shiraz, 29.
 shubûd, visione intuitiva, 201, 220, 309; – *khayâlî*, visione immaginativa testimoniale, 203; *bi'l-qalb*, visione del cuore, 203.
 sigillo dell'imamato, 27; – della profetia, 27, 71; della *walâya*, VII.
 significatio passiva, 103, 108-110, 183, 264-265, 286-287.
 signore, v. *rabb*.
 Silesius, Angelus, 56, 81, 114, 217, 274, 277.
 simboli, 164-166, 169, 178, 244; – (discorso per), 322; – privilegiati nell'opera di Ibn 'Arabî, 280-281.
 simbolismo, 182; – dei mondi, 27.
 simbolo (nozione di), 190; – (differenza tra allegoria e), 14, 72, 82; – (il dogma trasmutato in), 170, 174, 202, 233, 235.
 simpatetico (stato, passione), 98, 125; – (religione mistica come religione), 96.
 simpatetismo, 108, 110, 268; – (patto preterno di), 102; – umano-di vino, 98, 100, 260.
 simpatia, 88, 256; – (funzione cognitiva della), 94, 98; (fenomenologia della), 95; – (la vita in), 118; – tra l'invisibile e il visibile, 93, 100, 127, 132; – religiosa totale, 104, 288; come *sympnoia*, 146.
 Sinai mistico, 54-55, 60.
 sincretismo (abuso del termine), 7, 41, 83.
 sincronismo, 50, 59-60, 80.
 sirât mustaqîm, la retta via (senso del), 225.
 sirr al-rubûbiya, il segreto della condizione signoriale, dell'interdipendenza fra *Rabb e marbûb*, 107, 109-110, 125, 128, 138-139, 152, 222-223, 245, 258, 269, 273, 278,

- 285, 314, 319; – (*sirr*) il segreto del segreto della *rubûbiyya* di un Nome divino, 110.
- Siviglia, 36, 43, 48-49, 57.
- sizigiale (unità), 85.
- sizigie, *izdiwâj*, 307.
- Söderberg, H., 313.
- sofianica (l'idea), 127; – (il poema) di Ibn 'Arabî, 120, 317.
- sofianità, 149-150.
- sofiologia, 18, 88, 120, 124, 127, 140, 279, 291, 295; – (la "cifra" della), 144.
- sogni (i) veridici, 211.
- sogno (il mondo del), 181-182, 190, 210-211.
- Sohravardî, Shihâboddîn 'Omar, 64.
- Sohravardî, Shihâboddîn Yahyâ, Shaykh al-Ishrâq, VIII, X, 7, 10, 12, 18-21, 23-24, 56, 63-64, 89, 150, 166, 237, 240, 243, 246, 257, 264, 267, 285, 291, 306, 316; (i racconti visionari di), 281: *Racconto dell'Arcangelo color porpora*, 21, 53, 276, 280; *Racconto dell'Esilio occidentale*, 24, 46, 54, 60, 281; il *Vademecum dei Fedeli d'amore*, 21; *v. anche* teosofia orientale.
- sole (lode del loto al), 256.
- Solov'ev, Vladimir, 152.
- Sophia*, 47-48, 64, 66, 86, 148, 291; – (l'Immagine di), 282-283; – la giovane Nezâm come tipificazione di), 122, 126, 136, 243, 279, 281; *aeterna*, 40, 47, 62, 88-89, 123-124, 140-141, 243; – celeste, 292; (Maryam e la), 145; – divina, la Saggezza, 118, 128, 153; – salomonica, 279; – trentesimo eone, 194.
- sostanza (concetto di), 177-179.
- Souriau, Etienne, 258-260, 326.
- sovraesistenza, 272.
- sovraessenza, 96-97.
- sovraessenziale (l'Abisso e il Silenzio), 99.
- specchio (fenomeno dello), 64, 190-191, 196, 200, 206, 229, 236-237, 241, 285, 303, 316; – (il mondo come), 131.
- speculativa (teosofia), *speculum*, specchio, 191, 303.
- Spiriti cherubinici, 125, 263, 294.
- Spirito (l'Angelo chiamato), 148, 214, 227, 295, 312-313.
- Spirito Santo, Intelligenza agente, Gabriele, 49, 54-56, 243, 276; – (relazione tra l'Angelo chiamato Spirito e), 312-313, 322; – (ogni Spirito creato ha uno), 214-215, 239; – personale, 46, 48-49, 55-56.
- spiritualità (concetto di), 7-8.
- Spiritus principalis* (relazione tra ciascuno *Spiritus sanctus* e), 313; *v. anche* Spirito.
- Stoici (il concetto di corpo secondo gli), 179, 241, 321.
- storia, (teofanie e s.), 241-242; – sacra, VIII.
- storicità, 77, 86; – teofanica, 73.
- storie simboliche, 6, 73, 166.
- Strothmann, Rudolf, 260.
- subjectum Incarnationis*, 135.
- sufismo, 9, 16, 19, 67, 70, 87, 97, 217, 252, 257; e sciismo, 10, 25.
- Summum Ens*, 162, 170.
- Suzuki, D.T., 299, 301-302.
- Swedenborg, Emmanuel, 22, 41, 69, 299, 301, 314.
- sympathea*, 105, 152; – (la Preghiera agisce come), 94, 266.
- sympatensis*, 96, 139, 271; – divina, emancipatrice degli esseri, 98, 104; – preeterna, 111; *v. anche* Compassione, *Nafas Rahmânî*.
- sympnoia*, *ham-damî*, "cospirazione" tra lo spirituale e il sensibile, 63, 88, 127-129, 146, 205, 240, 280.

- Ta'ayyun*, determinazione concreta, 130; – (la prima), 269.
- ta'bîr*, interpretazione dei sogni, 212.
- Tabor (il monte), 52, 60.
- tajdid al-khalq*, ricorrenza dell'atto creatore, creazione ricorrente, 26, 82, 163, 175-176, 179-180, 187, 200, 212-214, 234, 297; – (la Preghiera, l'orazione come), 218, 225-226.
- tanazzulât*, le “discese” dell'Essenza unica, 294; – (le cinque), 306; – *rûhâniya*, visite spirituali, 121.
- tanzîb*, teologia negativa, 96, 205-206, 235; – e *tashbîh*, 271.
- tanzîl* (nascita corporea e), 295.
- Taqî ibn Mukhallad, 213, 312.
- Taqîoddîn ibn 'Abdirrahmân, 58.
- tashbîh*, teologia simbolica, 235.
- ta'wîl*, ermeneutica mistica, spirituale, simbolica, 13-14, 26-27, 71-72, 77, 165-166, 169-170, 212; – (la comunità del), 81-83; – (i differenti concetti di), 14-15; – (esempi di falso), 210-211; – (l'Immaginazione come motrice del), 182; secondo Averroè e Ibn 'Arabî, 27-28; – e scienza della Bilancia, 84; – comparato, 81-82; – tappa sulla via mistica, 45; – innalzamento ad un piano superiore, 182, 210, 258; – delle forme manifeste, 181-182; – e nascita spirituale, 79, 295; – e prospettiva, 255; – sciita, 28; – e *tafhîm*, 318.
- telepatia, 61.
- temenos*, *templum*, 323.
- Tempio (il mistero del cuore come segreto del), 325; – del cuore, 246; – (circumambulazione intorno al), 243-245; di luce dell'imamato, 75; – mistico (visione del), 206, 242; – come luogo della teofania, 245-246; – dalle cinque colonne, 210, 310, 325; – mistico della Ka'ba (all'ombra del), 239; – (il segreto del), x, 243-245; (trasfigurazione del), 243-246, 322-323; – (il Giovincello mistico della Ka'ba come segreto del), 322-323; – (la penetrazione nel), 245-246, 324-325.
- tempo, 7; – storico, 77, 80, 242; – fisico, 60, 82, 320; – della Preghiera, 230; psichico, 33, 60, 73, 241, 320; – qualitativo, 242, 255; quantitativo, 242.
- temporalità, 80.
- tempus discretum*, 48, 60.
- teofanìa, *zubûr*, *tajallî ilâbi*, VIII, 73, 82, 124, 172-173, 273; – (la Creazione come), 88, 160-162, 175, 188, 217, 262; (il Femminile come), 128, 143-144, 283-284; – (forma della), 56; – l'Immaginazione creatrice come), 187-188; – (la Preghiera come), 160; – (conoscere se stessi come una), 117; – *v. anche* conoscenza di sé; – esistenziatrice (la Preghiera di Dio come), 228-229; – e Incarnazione (differenza tra), 152, 240-242, 299-300; – sotto forma umana, 26; – mentale, 284; – perfetta (l'Uomo Perfetto come), 275-276.
- teofanìe, 23, 48-49, 76, 256; – (la Bellezza come segreto delle), 88; – (la Creazione come concatenazione di), 177; (differenza tra emanazioni e), 294; – (gli esseri come), 111; – (l'Immaginazione attiva come organo delle), 166-167; – (metamorfosi delle), 173-174, 201, 208, 308, 312; – (percezione delle), 287; – (rinnovamento delle), 179; – (senso e funzione delle), 204, 287, 318; (la scienza delle), 190; – (scienza del cuore e), 309; – (il Si-

- gnore, *Rabb*, corrispondente a ciascuna delle), 271; – (successione delle) all'interno del Divino, 101; (i tre gradi delle), 261; – e Storia, 77; – salomoniche, 283.
- teofanismo, VIII, 47, 56, 68, 76, 87, 89, 97, 204, 238, 292.
- teogonia, 189-190.
- teologia negativa, *v. tanzīb*; – detta di Aristotele, 323; – e filosofia, 23; – profetica, 309.
- teomorfosi (teopatia e), 270, 273.
- teonomia, 96.
- teopatia, 84, 88, 98, 105, 108, 110-114, 132, 149, 222-223, 232, 285, 287; – (la simpatia come), 133.
- teopatica (la locuzione, *shabt*), 108, 270.
- teopsis, 256.
- teosofia orientale (*Hikmat al-Isbrāq*) di Sohravardī, 10, 19-23, 166; – scuola, 44.
- teotropismo, 98.
- Tesoro nascosto (*hadīth* del), 100, 134, 161, 170, 232-233, 277.
- Tetralogia di Platone, 312.
- Theos agnoston*, 98-100; – (l'Angelo del), 118.
- thymos*, forza vitale, anima, 194.
- tipificazione, *tamthīl*, *tamaththul*, 72, 135, 198, 202-203, 212-213, 279, 309, 318.
- tipologia religiosa, 78, 80-81.
- Tlemcen, 42.
- tomismo, 28.
- Tommaso d'Aquino (san), 17, 22.
- topografia spirituale, 5, 62.
- Torah, 119.
- tradizione abramitica, X.
- transcoscienza, 5.
- Transoxiana, 63.
- transustanziazione, 213.
- triade arcangelica suprema, 291.
- Tristezza (la) divina, 99-100, 162, 170, 178, 263, 286.
- Trono divino (motivo, visione del), 46, 276, 315, 325; – della regina di Saba, 175, 208.
- tropismo, 94.
- tropos*, 94-96.
- Trouillard, J., 256.
- Tunisi, 42-44, 57.
- Uehli, Ernst, 320.
- unificazione (discriminazione dopo l'), 185.
- ulhāniyya*, la divinità, 99; – (etimologia di), 260.
- ulūhiyya*, 99, 108; – e *rubūbiyya* (differenza tra), 107.
- umm*, madre (concetto mistico di), 147.
- umm abi-bâ*, madre di suo padre (senso mistico di), 38, 149-150, 237, 295-296.
- unio mystica*, 96-97, 268; – come *unio sympathetica*, 87, 98, 130, 139, 264, 277, 287.
- unio sympathetica*, 96, 109, 111, 113, 118, 125, 132, 139, 152, 182, 269, 272-273.
- unione ipostatica, 183, 241, 273; – (differenza tra *unio sympathetica* e), 114; – immaginativa e unione materiale, 289; – immaginatrice, 137; – nuziale, *nikâh*, 293-294, 306-307; – teofanica, 182, 223; – teopatica, 183.
- unità nella pluralità, 168.
- univocità dell'essere, 303.
- unus-ambus* (struttura dell'), 113, 264, 287.
- Uomo (l') Perfetto, *Anthropos teleios*, *al-Insân al-Kâmil*, 22, 113, 115-117, 194, 204, 246, 308; – come microcosmo, 277; – (Abramo come tipificazione dell'), 274-275; – (gli uomini della categoria dell'), 277.
- Uomo Primordiale, 227.

- ‘urafâ’, *v.* teosofi mistici.
- Uways al-Qarâñî, 30.
- Uwaysî (gli), 30, 33, 46, 49, 55.
- Vajda, Georges, 252, 291.
- Valli, Luigi, 89, 257.
- Vangelo arabo dell’Infanzia, 308; – secondo gli Ebrei, 295; – di Giovanni, 79, 149, 295; – di Tommaso, 308.
- veglia (mondo della), 181-182, 190, 197, 210, 304.
- Verbo, *Kalima*, 262, 287.
- Vergine di Luce, 291.
- Vero (il) Profeta, 25.
- via negationis*, VIII; *v.* *tanzîb*.
- visio smaragdina*, 55, 318.
- visionarie (esperienze), 312, 321.
- visioni (in sogno), 211-212.
- visualizzazione, 229; – dell’Amato mistico, 321.
- volto divino, 178, 198; – di un essere, 214, 239, 313, 318.
- wahdat al-wujûd*, 177, 216, 277.
- walad rûhâni*, il figlio spirituale, 149-151, 237, 259, 291, 296-297.
- walâya*, VI-VII, 285.
- Walther, Gerda, 305, 310, 313.
- wâridât ilâhiyyâ*, 121.
- Warrâq, Abû ‘Isâ al-, 321.
- Weigel, Valentin, 82.
- wilâh, ilâh* (etimologia del termine), 99, 260.
- wiqâya*, salvaguardia reciproca, 184, 186-187, 272, 302; *v.* *Rabb* e *marbûb*.
- Wolf, Christian, 258.
- Xvarnah, Luce di Gloria, 264, 298.
- Yahya, Osman, VI, IX, 64, 297, 303, 326.
- Ya’qûb al-Mansûr, sultano almohade, 45.
- Yasmîn di Marchena, 37.
- Yemen, 30.
- Yoga, 85, 96, 219.
- Yûh (il paese di), 298.
- Yûsuf al-Kûmî, 196.
- Zâhir, l’apparente, il manifesto, l’essere sotteraneo, 14, 27, 45, 71, 112, 130, 147, 181, 216, 307; – e *nâsût*, 267-268.
- Zâhir ibn Rostam (lo shaykh), 120.
- zamân hâdir*, 176; *v.* tempo.
- Zartusht Bahrâm ibn Pajdû, 312.
- Zen, 302.
- zoroastriana (antropologia), 323.
- Zoroastro/Zarathustra, 20, 34, 90, 311-312.

Indice del volume

Prefazione alla seconda edizione francese

v

Introduzione

*Capitolo I. Tra Andalusia e Iran: lineamenti
di una topografia spirituale* 5

*Capitolo II. La curva biografica di Ibn ‘Arabî
e i suoi simboli* 36
1. *Ai funerali di Averroè*, p. 36 • 2. *Il pellegrino d’Oriente*, p. 42 •
3. *Il discepolo di Khezr*, p. 48 • 4. *La maturità e il compimento
dell’opera*, p. 61

Capitolo III. Situazione dell’esoterismo 70

Parte prima

Simpatia e teopatia

Capitolo I. Passione e compassione divine 93
1. *La preghiera dell’eliotropo*, p. 93 • 2. *Il “Dio patetico”*, p. 99 •
3. *Dell’“unio mystica” come “unio sympathetica”*, p. 106

Capitolo II. Sofiologia e “devotio sympathetica” 120
1. *Il poema sofiatico di un “Fedele d’amore”*, p. 120 • 2. *La dialetti-
ca d’amore*, p. 128 • 3. *Il Femminile-creatore*, p. 139

Parte seconda

Immaginazione creatrice e preghiera creatrice

<i>Prologo</i>	157
<i>Capitolo I. Della Creazione come teofania</i>	161
1. <i>L'immaginazione creatrice come teofania, o il “Dio da cui è creato ogni essere”,</i> p. 161 • 2. <i>Il Dio manifestato dall'Immaginazione teofanica,</i> p. 166 • 3. <i>Il “Dio creato nelle credenze”,</i> p. 170 • 4. <i>La ricchezza della Creazione,</i> p. 175 • 5. <i>La duplice dimensione degli esseri,</i> p. 181	
<i>Capitolo II. Immaginazione teofanica e creatività del cuore</i>	189
1. <i>Il “campo” dell'Immaginazione,</i> p. 189 • 2. <i>Il cuore come organo sottile,</i> p. 193 • 3. <i>La scienza del cuore,</i> p. 207	
<i>Capitolo III. Preghiera dell'uomo e preghiera di Dio</i>	216
1. <i>Il metodo dell'orazione teofanica,</i> p. 216 • 2. <i>Le omologazioni,</i> p. 225 • 3. <i>Il segreto dei “risposti” divini,</i> p. 230	
<i>Capitolo IV. La “Forma di Dio”</i>	238
1. <i>Il hadîth della visione,</i> p. 238 • 2. <i>Attorno alla Ka'ba mistica,</i> p. 242 • 3. <i>Epilogo,</i> p. 246	
<i>Note</i>	249
<i>Indice analitico</i>	329

Henry Corbin (1903-1978) è stato tra i più originali interpreti del pensiero filosofico e mistico dell'Islam.

Succeduto a Louis Massignon nella cattedra di Islamistica alla Sorbonne, l'influenza di Corbin ha varcato i ristretti confini disciplinari.

Tra le sue opere pubblicate in Italia e più volte ristampate: *Il paradosso del monoteismo; Storia della filosofia islamica; L'alchimia come arte ieratica; Corpo spirituale e terra celeste.*

€ 19,00 (i.i.)

«L'immaginazione attiva
è essenzialmente l'organo delle
teofanie, poiché essa è l'organo
della Creazione, e quest'ultima
è essenzialmente teofania. Nella
misura stessa in cui l'Essere Divino

è creatore poiché ha voluto
conoscersi negli esseri
che lo conoscono, è impossibile
dire che l'immaginazione
sia 'illusoria'. Il nostro essere
manifestato è l'immaginazione
divina; la nostra immaginazione
è immaginazione dentro la sua
immaginazione.»

Henry Corbin



ISBN 88-420-7118-8

