

Cogita

MULTIDISCIPLINARY RESEARCH JOURNAL

Vol. IX, no. 1/March, 2017

Bucharest, 2015
ISSN 2068-6706

**Review “Cogito” is published under the aegis of
“Dimitrie Cantemir” Christian University**

Address: 176 Splaiul Unirii, Bucharest
Phone: 021.330.79.00, 021.330.79.11,
021.330.79.14
Fax: 021.330.87.74
E-mail: cogito.ucdc@yahoo.com

Cogito Journal is included in IDB
EBSCO, PROQUEST, CEEOL,
INDEX COPERNICUS,
HEINONLINE, CNCS recognized

CONTENTS

ROMANIAN AND UNIVERSAL PHILOSOPHY

- THE DESIGN OF TRANSCENDENCE IN ROMANIAN PHILOSOPHY .. 7**
Mihai D. Vasile
- THE PHILOSOPHY OF LOVE WITH EMINESCU 19**
Gabriela Pohoată,
Mihaela Mocanu
- THE PRACTICAL CAMIL PETRESCU: A THEORY OF VALUES.
ETHICS AND NOOCRACY 26**
Viorella Manolache
- DAVID HUME AND THE CRITIQUE OF MAINSTREAM
WESTERN RATIONALITY 36**
Adrian-Paul Iliescu
- SOCIAL-PHILOSOPHIC VIEW OF THE INTELLECTUAL
PROPERTY INSTITUTION: CONTEMPORARY FEATURES, MAIN
PROBLEMS & DEVELOPMENT PROSPECTS 49**
Oleksandr Stovpet
- RIFLESSIONE SUI CONCETTI DI *AL-FANĀ'* E DI *AL-BAQĀ'*
NELL'AMBITO DELLA SEMANTICA CORANICA SUFISTA
(REFLECTIONS ABOUT *AL-FANĀ'* AND *AL-BAQĀ'* QUESTION
IN THE SEMANTIC KORANIC SUFI'S DOMAIN) 65**
Gianfranco Longo

ECONOMICS

- A STUDY OF THE COUNTRY OF ORIGIN EFFECT ON GREEK
CONSUMERS' EVALUATION OF WINE 88**
Cristin Cuflic,
Stela Cazacu

FOREIGN LANGUAGES AND LITERATURES

**WOMEN'S ROLES AND SELF-CONSCIOUSNESS AS THEY
APPEAR IN CLASSICAL JAPANESE TEXTS..... 120**

Iulia Waniek

**GRIEF AND DISPLACEMENT IN MAVIS GALLANT'S SHORT
STORIES..... 131**

Cristina Nicolaescu

**“A STINKE IN THE CHAPEL”:READING SACRED SPACES IN
THE MIDDLE ENGLISH *SIR AMADACE* AND *THE ERLE OF
TOLOUS*.....137**

Hülya Taflı Düzgün

**THE IDENTITY CRISIS IN BETWEEN MASTERY AND
SUBALTERNITY: AN ANALYSIS OFSYMBOLS IN *WAITING FOR
THE BARBARIANS*FROM POSTCOLONIAL PERSPECTIVE..... 144**

Özlem Sayar

**OVERCOMING THE MAJOR DIFFICULTIES IN TRANSLATING
FIXED PHRASES FROM TURKISH TO ENGLISH AND VICE-
VERSA153**

Melih Karakuzu

Cristina Nicolaescu

**RIFLESSIONE SUI CONCETTI DI AL-FANĀ' E DI AL-BAQĀ'
NELL'AMBITO DELLA SEMANTICA CORANICA SUFISTA¹
(REFLECTIONS ABOUT AL-FANĀ' AND AL-BAQĀ' QUESTION
IN THE SEMANTIC KORANIC SUFI'S DOMAIN)**

Gianfranco Longo*

gianfranco.longo@uniba.it

Abstract: *The Islamic mysticism's problem begins by a step when we become aware of our life, especially by searching deep into ourselves. The truth of the present is the truth and experience of our lives. It is thus that by faith it discloses the answer to the value of the other.*

Keywords: *God, Jesus, mysticism, sufi, al-Fanā' e al-Baqā', the tree of life, Corano, mujahede, deep, consciousness, faith, universal, love.*

a. Introduzione: la letteratura del Sufismo

Il Sufismo è stato e continua ad essere aspettonodale di una letteratura di largo respiro e variegata dimensione culturale e anche culturale, espressasi principalmente nell'ambito delle letterature araba e persiana, ma ha in seguito recepito espressioni anche in molte altre lingue (turche, indiane, maleo-indonesiane ecc.), trovando, proprio nella stessa diffusione del credo islamico, un suo punto di caratterizzazione specifica tra riti e devozioni, liturgie in senso stretto e meditazione mistica complessa sul mistero della vita dell'uomo e sul suo legame con il divino.

Infatti tra i generi coltivati si annoverano: i testi cosiddetti devozionali (orazioni, meditazioni, esercizi spirituali ecc.); i testi celebrativi, contenenti le biografie e le sentenze dei Sufi più noti; i testi che illustrano le dimore o stazioni della vita spirituale; infine, i trattati teorici di molteplice argomento, spesso di natura, anche in questo caso, elogiativa. Un'altra tipica espressione del Sufismo è stata nella letteratura in versi che annovera poeti di straordinaria grandezza sia di espressione araba (per esempio Ibn al-Farid e Ibn 'Arabi) che persiana (Farid al-Din al-Attar, Jalāl al-Dīn Rūmī, Hafez, Gohar Shahi)².

***Lecturer Ph.D., Department of Political Science, Università degli Studi di Bari Aldo Moro.**

¹ Questo saggio è dedicato a tutte le vittime, danzatori Sufi e bambini, indù, islamici e gente comune, martiri dell'attentato avvenuto il 16 febbraio 2017 nel tempio di Lal Shahbaz Qalandar nella città di Sehwan, provincia di Sindh, a circa 200 chilometri a nord-est di Karachi.

² Su questi profili iniziali si rinvia a Arthur John Arberry, *Introduzione alla mistica mussulmana*, Marietti, Genova, 1986; si veda anche di Reynold A. Nicholson, *Sufismo e mistica islamica*, Fratelli Melita, Genova, 1988.

Pertanto grazie anche ad una caratteristica rielaborazione poetica il Sufismo ha raggiunto vette di particolarissima comprensione del trascendente, osservando come nella realtà il circuito mistico e l'elevazione meditativa a Dio potessero scoprirsi all'interno stesso dell'uomo, nel suo più intimo ed esclusivo mistero. In questo il Sufismo rivela evidenti punti di contatto con la mistica sia cristiana che ebraica, entrambe infatti considerano la realtà un cammino di raggiungimento dell'esperienza diretta con Dio, poiché per mezzo dell'istante immanente si meditano le stesse fenomenologie del divino, in questo contributo individuate mediante alcune semantiche coraniche principali: quelle di *al-Fanā* (cessazione di sé in Dio) e di *al-Baqā* (mantenimento di tale stato); alcuni cenni saranno inoltre dedicati anche alle semantiche di *al-Tawbah* (contrizione) e di *al-Ma'rifa* (conoscenza interiore).

b. Aspetti comparati delle dimensioni ontologiche di cessazione ed estinzione tra teologia cristiana e semantica coranica.

I concetti di *al-Fanā* e di *al-Baqā*, rispettivamente indicanti *cessazione, estinzione* di sé in Dio, e *mantenimento* di tale stato mistico (*al-Baqā*), secondo Abū l-Qāsim al-Junayd³, seguono tre distinti stadi o fasi: innanzitutto l'oblio degli attributi del sé, in particolare quelli riguardanti l'antinomia dei desideri e l'entelechia (un divenire che è materiale, formale, efficiente e finale) del proprio sé mediante l'esperienza trascendente, non esterna ma interiore; in secondo luogo l'oblio del piacere nell'obbedienza, per completarsi tale esperienza (terzo stadio) totalmente, assolutamente ed esclusivamente in Dio.

Infatti l'oblio dell'autocoscienza, la dimenticanza di sé nel proprio aspetto fisico, agisce e, si direbbe, *permane proseguendo*, cioè non estinguendosi, perché la persona non ha più un'individualità ciclica, imperfetta e dolorosa, ma coniugata al presente del suo proprio essere-nel-mondo-indeterminabile. In questo modo la transizione dall'esistenza alla non-esistenza o da definirsi "esistenza primordiale", non convergerebbe in un totale disfacimento, dal momento che il Sufi non si riduce a un puro nulla estatico: il nulla mistico osservato piuttosto una risoluzione radicale rispetto al contenuto immanente del mondo, presentandosi il Sufi nel mondo stesso nella misura in cui si dissolve come materia, ben riconoscendo quel potersi-spegnere-in-Dio, bagnandosi e profumandosi di Lui, quale vertice di meditazione e approdo finale. Su questo dice chiaramente Rumi: "La Luce di Dio non ha, in tutto ciò che esiste, un opposto con il quale, tramite quell'opposto, la si possa rendere manifesta (...). Sappi che la forma esce dallo spirito come il leone dalla giungla, o come la voce e il discorso dal pensiero"⁴.

³ Su questo e sui profili riguardanti la mistica islamica si rinvia a Ibn 'ARABĪ, *Il nodo del saggio*, a cura di C. Crescenti, Mimesis, Milano 2000, pp. 34 e ss.; si veda anche Abu Hamid Al-Ghazali, *Scritti scelti*, a cura di Laura Vecchia Vaglieri e Roberto Rubinacci, UTET, Torino, 1970, pp. 411-416.

⁴ Cfr. Jalal al-Din Rumi, *Mathnawi. Il più grande poema mistico dell'umanità*, trad. italiana a cura di Gabriele Mandel Khàn, Sufi Jerrahi Halveti, Bompiani, Milano, 2006/2010, vv. 1142-1144, p. 154.

Siamo dunque di fronte ad una purificazione dell'essenza del Sufi, portata agli stati supremi dell'essere e poi assorbita in Dio. Il momentocritico di questo passaggio è raggiunto quando il Sufi si spoglia del suo stesso essere, come un serpente quando muta la pelle, vidimando la stessa coscienza di sé. Quindi mutando l'ordinaria percezione di sé – quel sé identificabile in un corpo di una persona – il mistico raggiunge il vero sé, quello che diviene l'essere-uno-con-Dio in maniera del tutto profonda e definitiva. Ed allora per approfondire tale prospettiva è opportuno considerare cosa sia immanenza mediante ciò che si considera in questa sede quale *istante mistico e intuizioneriflessa* di Dio in sé.

Non essendo l'istante divisibile, l'istante non sarebbe che sempre identico a se stesso, come sosteneva Aristotele⁵, non potendovi in esso immaginare né quiete né moto. Ragion per cui un qualsiasi tempo che dividesse lo stesso moto per un oggetto, non potrebbe che rendere tale oggetto sempre diverso e non identico a sé, come Dio, invece, sempre-è, essendosi Dio rivelato in Cristo che è uomo, cioè solo e unico uomo identico a Dio, e che tuttavia vive il tempo, attraverso la sua nascita e la sua morte.

Ciononostante, nell'ambito della teologia cristiana, Gesù si avvera accadendo come attimo, proprio perché il Figlio può ugualmente causare e distaccare assente da sé il tempo, essendo indipendente dal tempo, pur tuttavia permanendo il tempo dipendente dall'istante della Creazione, cioè proprio da Dio, affinché in Cristo avvenisse il vertice dell'istante mistico, il ricongiungimento al Padre, quando *risorse* storicamente e quando nel rito eucaristico *risorge indeterminabile presente*, intatto e perfetto corpo di uomo nel mondo a immagine fisica e viva di Dio Padre. Nell'istante, allora, si completa l'assenza del tempo, esattamente come in quel *bardo* che ci proviene quale esperienza trascendente dall'elaborazione filosofica e dalla tradizione buddhista tibetana.

Analogicamente l'esperienza, poiché di tale concreta evidenza si tratta, dell'*al-Fanā* si traduce in una sospensione del tempo nell'istante in cui s'intravede perfettamente la natura divina dell'uomo, creatura, che si riunisce metafisicamente ad un concreto vissuto e ad un passaggio divino.

Nel passaggio cristiano di trascendenza ed esperienza in Cristo emerge la consapevolezza di un avvenimento che si radica interiormente perché rivelazione della vita, offerta in sacrificio per una salvezza comune: “Dio, che ti ha creato senza di te, *non può* salvarti senza di te”⁶. In quel “non può” agostiniano si concentra in effetti ogni percezione di una trascendenza di grazia, di un riscatto ottenuto, ma non in quanto tale “reclamato” a non poter essere rifiutato, addirittura protestato perché debba essere accolto ad ogni costo: se così fosse proprio la libertà dell'uomo di fronte a Dio, al suo Creatore, non avrebbe più

⁵ “Ancora, chiamiamo *quiete* ciò che mantiene in modo uguale se stesso e le sue parti, sia ora che prima; ma nell'istante non vi è un prima; pertanto, in esso non vi è neppure quiete. È dunque necessario che ciò che è in movimento, sia mosso nel tempo, e anche ciò che è in quiete, lo sia nel tempo”, così Aristotele, *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis Edizioni, Milano, 2007, pp. 237-249.

⁶ Sant'Agostino, *Sermo* CLXIX, 13.

senso nella storia del mondo e nella custodia che l'uomo stesso previene del creato, suo in maniera esclusiva.

Da ciò si può dedurre che in quanto concepimento immacolato, eppure momento vissuto di morte come uomo, il corpo di Cristo ritorna alla terra come dalla terra sorse Adamo, l'uomo-creato da Dio; e la luce stessa del *fiat* della Creazione trasforma e trasfigura la morte dell'uomo nella dimensione di quella Vita perennemente illimitata, e non più condizionata dalla dimensione di fine mondana. È dunque in quello specialissimo, impercettibile battito del divenire e dell'accadere, coniugati in un vissuto ontologico indeterminabile eppure presente, che si forgia e si fenomenizza la straordinarietà ineffabile della vita dell'uomo-creato da Dio, e che Cristo, in quanto egli stesso Dio, rivela nella sua pienezza.

Nell'acquisizione del *Baqā'*, sovente considerato maggiormente compiuto rispetto al *Fanā'*, il ritorno all'esperienza del mondo come questo è, ritorno successivo alla transizione mistica perfetta, tratteggia non una semplice condizione a uno stato precedente a quello del *fanā'*, dal momento che il vissuto di quella dimensione ha fornito al mistico una nuova visione per percepire la sua inadeguatezza e sforzarsi a perfezionarsi continuamente, ma corrobora tale perfezione di una certezza umana, nella quale la fede è frutto della tolleranza e della reciproca e vicendevole salvaguardia della vita.

In tale interpretazione possiamo considerare che l'annullamento del proprio sé (*self*) nel mondo identifichi direttamente l'istante della transizione dal mondano a Dio perché la stessa contemplazione della presenza di Dio assuma valore ontologico pieno, cessando di esistere temporalmente il mistico in Dio e in Lui solo dissolvendosi. Quando un mistico risolve tutto il suo essere ed esistere nel *Fanā'*, lottando contro il desiderio di ritornare al mondo e vincendo tale desiderio, la sua funzione assume la caratteristica di avvicinarsi a quella del Profeta, costantemente e contemporaneamente con Dio e col mondo, per trasmutare il corso della storia attivando la divina Verità religioso-morale: solo quando il mistico perde l'identità con se stesso, sperimenta l'identità con Dio⁷.

Nella percezione di raggiungimento del proprio sé in Dio, il tempo accade (*geschieht*), generando la sua stessa trasformazione, in quelle discontinuità che caratterizzano i passaggi dal passato ad un transito mistico vissuto al presente, un presente che radicalizza i precedenti passaggi di stato e ne consente la valutazione ontologica in una dimensione di completa presenza interiore e psichica. Perciò nel mistico Sufi, unicamente nel presente, il passato è l'avvenuto transito a un ricongiungimento finale, e non astratto, del proprio corpo in Dio, dove interiorità psichica ed anima individuale manifestano una tangibilità ottenuta mediante la conoscenza di sé (*al-Ma'rifa*) e la contrizione di sé (*al-Taubah*) di fronte al mondo e al contenuto del vissuto (*Erlebniss*), cioè constatazione di esperienza esistenziale.

Nell'estasi che si produce dalla consapevolezza di essere in Dio, *sfinendo* ogni proprio sé in Lui e cessando mondanamente per ontologicamente ritrovarsi

⁷ Cfr. Abu Hamid Al-Ghazali, *Scritti scelti*, a cura di Laura Vecchia Vaglieri e Roberto Rubinacci, cit., pp. 655-659.

in Dio, il Sufi svolge la sua realtà presente in una condizione esistenziale che racchiude il passato e la possibilità del futuro, annullandosi lo stesso Sufi in quell'indeterminabile presente che è vivere l'esperienza di Dio. È questa un'estasi di amore profondissima, un vertice di assoluta certezza che indica come la speranza e la fede in Dio abbiano trovato lo stretto legame che ne permette la pienezza vissuta, cioè l'amore.

Si tratta di quell'amore che discende da un sacrificio redentivo, dove l'Uomo compie la sua perfetta offerta di riscatto della creatura e della creazione stessa. Il corpo del Creatore, allora, invisibile nella sua immortalità, ma presente in-sé stesso accanto al tempo percepibile e vivibile dall'uomo, corpo tuttavia eternamente evidente all'uomo nella sua storia come eucaristico essere, metamorfosi della vita di Gesù una volta risorto e asceso, assurge completamente e nella sua pienezza di rivelazione all'uomo, quale vera speranza del mondo, quale amore avvertito e fede interiorizzata, cardinalità percepita (*empfunden*), infine, come materia di sofferenza attraverso cui riscattarsi per donarsi pienamente all'esperienza fisica del Creatore mediante il sacrificio eucaristico, momento in cui la fede cristiana ritrova il suo nesso di congiunzione con l'immolazione del corpo di Cristo. L'uomo pertanto entra in relazione con la trascendenza di Dio, forma e immagine in Cristo rivelata e da Cristo annunciata al mondo, cioè tempo che descrive il corpo e ne permette l'accadere secondo il suo inizio e la sua fine.

c. Ogni forma del tempo è insieme rivelazione di elementi discreti del mondo: il vuoto nella realtà del movimento è privo di tempo. La salvezza cristiana e lo stato dell'esistenza intermedia (bardo).

Essendo l'universo "vivente", lo è nella misura in cui possiede un'anima, cioè la sua durata, la coordinata del suo spazio, tanto infinito quanto intellegibile unicamente in Dio: tempo e anima, misura e sospensione dell'intero universo. L'esperienza del *fanā'*, d'altronde, non rivela il mero termine della vita dell'individuo, ma lo sviluppo di una più ampia e finita sua identità, grazie al completo cambio degli attributi ottenuto mediante l'influenza di Dio: *Fanā'* non ci indica pertanto unicamente l'esperienza dell'essere sciolti dal vincolo dei circuiti di esistenze, anche perché l'Islam non accetta la reincarnazione e considera una blasfemia l'idea di karma, piuttosto l'Islam considera unicamente la realtà dell'anima individuale, come i cristiani.

Fanā' non è innanzitutto un concetto etico, quanto invece fondatamente teologico: l'uomo si annienta e prende gli attributi di Dio, e ciò è il significato del *hadith* in cui il mistico si completa e si rivela negli attributi divini. Si trattadunque di acquisire la consapevolezza di una prova e di una tregua rispetto al mondo, cambiando interiormente attraverso un costante sforzo mentale (*jihad* o *mujahede*, propriamente "sforzo interiore") le qualità di base con le meritevoli qualità con cui Dio ha descritto Sé Stesso nella rivelazione coranica⁸.

⁸ Cfr. *Corano*, Sura II, vv. 28 e ss., nell'edizione a cura di Alessandro Bausani, Rizzoli, Milano 1988/2010. Si veda inoltre su questo sempre *Corano*, cit., Sura XXX, vv. 53 e ss., dove meravigliose meditazioni sono dedicate al mistero della Resurrezione e dove anche si afferma: "È Dio che v'ha

La perfezione propria del discepolo che diviene e incarna la via del trascendente complesso, cioè la pratica nell'immanente del suo desiderio di ricongiungersi con Dio, è raggiunta tramite regolari azioni di concentrazione, attraverso tre gradi di sviluppo indicatici già da Louis Massignon: *Fanā'fī Shaykh* (lett. *Fanā'* nel Maestro), estinzione nel piano astrale; *Fanā'fī Rasūl* (lett. *Fanā'* nel Profeta Muhammad), estinzione nel piano spirituale; *Fanā'fī Allāh* (lett. *Fanā'* in Dio), estinzione nell'astratto. Dopo il passaggio attraverso questi tre gradi, si raggiunge il più alto stato di *Baqā' bi-llāh* (lett. *Baqā'* in Dio), estinzione nell'eterna coscienza e mantenimento di tale esperienza che è vissuta ontologicamente e rivelabile spiritualmente esattamente quale vertice di quel coniugare la creatura al suo Creatore, il creato alla Bellezza di Dio⁹.

Da tale contesto si evince come l'uomo sia stato redento nella sua libertà senza condizione alcuna, ma in maniera assoluta. Si tratta di una libertà però che ha già comunque fatto salvo, a sua volta, altrettanto incondizionato, l'amore di Dio per l'uomo, potendo quest'ultimo tornare a peccare nonostante lo struggimento della Vita di Cristo donata. Da tale acquisizione si racchiude l'attualità dell'affermazione agostiniana in cui quel "non può" (richiamato alla nota 5) di Dio si riflette nella scelta ontologica dell'uomo per la tutela di sé e del suo simile perché creature, azione che si esplica nella custodia di sé medesimo nell'ambito di quel creato donato da Dio, in un tratto di esistenza che è prova e salvezza. Quindi in ciò il discreto del tempo, cioè la sua temporalità, permane come accesso a ogni sua trasformazione. Bisogna però sempre intendere tale trasformazione all'interno della tradizione di essere e divenire del mondo in cui il tempo sopravvive al mondo, permettendone a sua volta l'esistenza¹⁰.

Dio, pertanto, si rivela istante ontico che scuote, in un soffio cosmico, tutto quanto da Lui creato, e che in virtù d'essere primo moto immobile, acquisisce divenire, mosso dall'impercettibilità di un accadere simile a quello del concepimento fra un uomo e una donna, di cui loro stessi non ne scorgono attimo né certezza sensibile. Quell'insieme semplicemente accade nella rarefazione delle loro coscienze, nel loro amore eterno nella loro vita, presente non-determinabile, schiudersi del battito di una sola, unica vita. Così nell'ambito della meccanica razionale dell'universo, la Creazione avviene vita dell'amore di Dio, mutando costantemente nello spazio in un movimento infinito.

creati da debolissima cosa e poi alla debolezza ha fatto seguire la forza, e poi ancora alla forza farà seguire debolezza e canizie. Egli crea quel che vuole, Egli è il Sapiente Possente". Si rinvia anche di Gabriel Mandel Khan, *La via al Sufismo nella spiritualità e nella pratica*, Bompiani, Milano, 2004; e di Alessandro Bausani, *"Il pazzo sacro" nell'Islam*, Luni, Milano-Trento, 2000, pp. 38-54 e ss.

⁹ In tal modo e con riportate prospettiva e riflessione concentra la sua valutazione della problematica mistica Louis Massignon, *Mansur Al-Hallaj*, in Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Manṣūr Hallāj: martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le mars 26 922: étude d'histoire religieuse* (nouvelle édition), Gallimard, Paris, 1973, pp. 23 e ss.

¹⁰ In questo modo si esprime Martin Heidegger in idem, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* (Juli 1924), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989, p. 37, (trad. it. Adelphi, Milano 1998).

12. Il concetto di *Fanā* è stato originariamente meditato dal Sufi Abū Sa'īd Karrāz, a volte attribuito a Abū l-Qāsim al-Junayd. La dottrina da cui deriva il *fanā* è stata sviluppata sin dall'esecuzione di Mansur Al-Hallaj nel 922. I termini *Fanā* e *Baqā* sono derivati dal versetto coranico: "E tutto quel che vaga sulla terra perisce (*fānin*), e solo resta (*yabqā*) il Volto del Signore, pieno di potenza e di Gloria"¹¹. *Fanā* rimane pertanto un termine usato nel Sufismo comunemente tradotto con *estinzione*, riferito a una fase del percorso mistico e gnostico. Non dovendo che definire una particolare esperienza vissuta, un *Erlebniss* temporale, non c'è una spiegazione univoca ed esaustiva di *fanā*.

Talvolta vengono presentate per *Fanā* due interpretazioni parallele: il raggiungimento di una piena consapevolezza della transitorietà e caducità di tutte le cose, incluso dello stesso mistico, sino all'assenza della cognizione di questo andare oltre per lasciarsi completamente "invadere e pervadere" dall'abbandono della certezza di Dio (concetto espresso nell'Islam anche come *al-Tawakkul*)¹²; e, dall'altro lato, il *fanā* si rivela come annientamento delle incompiute specificità (distinte dalla sostanza individuale) della creatura per la sostituzione di questi con gli attributi perfetti che appartengono a Dio.

13. D'altronde dopo la morte del suo fondatore, l'Islam (come le altre religioni) ha corso, e corre tuttora, il rischio di irrigidirsi in differenti strutture istituzionali da un lato *essoteriche* ed all'altro lato *esoteriche*: pratiche cioè "rivelate", "religiose" o "esteriori, sino ad essere standardizzate"; e pratiche *riservate*, cioè "mistiche" o "interiori".

La cristallizzazione essoterica nell'Islam è divenuta universalmente nota come *Shari'a*, Legge Divina o Canone; quella esoterica si ebbe nella *Tariqa*, la Via. La prassi e gli obiettivi della *Tariqa* divennero noti successivamente *qualitasawwuf*, o Sufismo.

Proprio per tali sviluppi esoterici il *fanā* talvolta è stato avvicinato ed accomunato all'esperienza di *nirvāna* nella sua variegata semantica buddhista. Nonostante molte analogie, però *fanā* non indica l'estinzione della vita su un piano individuale; *fanā* non è infatti il mero punto d'approdo della vita dell'individuo, ma lo sviluppo di una più vasta identificazione mistica con Dio, grazie al completo compenetrarsi nel mondo, ottenuto mediante l'influenza di Dio: *Fanā* non denota dunque la pratica dell'essere liberati da un doloroso circolo di esistenze, anche perché l'Islam nega assolutamente, come già abbiamo rimarcato, l'idea di karma e accetta la realtà dell'anima personale. Peraltro nell'ambito stesso della creazione, ciò viene evidenziato come *kun fayakun*¹³, cioè

¹¹ *Corano*, Sura LV, vv. 26-27, cit.

¹² Cfr. *Il Corano*, cit., Sura LXV, v. 3: "Questi (Dio) gli offrirà via d'uscita, – e provvidenza da dove meno se l'attendeva: ché per colui che confida in Dio, Dio è aiuto bastante. In verità Iddio è Colui che la Sua mèta sempre raggiunge, e ad ogni cosa ha dato Iddio destinata misura", cit., p. 430; si vedano anche la Sura XIV, v. 12, sulla piena fiducia in Dio e la Sua infinita protezione, p. 183; la Sura XCII, vv. 14-21; la Sura XCVI, vv. 8-19, cit., pp. 476 e 480; sugli stessi profili anche la Sura XVI, V v. 42 e la Sura XXV, v. 3.

¹³ Il "*kun fayakun*" (sia, e così è) appare molte volte nel *Corano*, qui citata la versione italiana a cura di Alessandro Bausani, rispettivamente nella Sura II, vv. 116-117, dove a p. 14 è scritto: "E dicono: «Dio si è scelto un figlio». Gloria a Lui! Tutti quelli che sono nei cieli e sulla terra, tutti

tutto ciò *diviene*, proprio perché la Creazione della natura del mondo e dell'uomo non occupa uno spazio definito, ma perpetuamente progressivo. Nella Creazione non sorge quella contraddizione che invece si delinea successivamente e che si constata nel mondo a causa dell'incrinarsi del vincolo d'amore tra Dio e l'uomo, vincolo in Cristo solo e mediante il suo sacrificio ricomposto, ci si riferisce alla contraddizione che nasce tra vita e morte, tra amore e odio. Il senso del mondo è perciò sempre in costante trasformazione, ogni apparente contraddizione nella Creazione, in realtà, riconduce al tempo come quel *limen* mediante il quale appare definirsi l'esistenza umana vita di ogni singola creatura umana, soltanto in Cristo tuttavia pensabile, essendo Lui la ricomposizione del vincolo d'amore infranto dal peccato originale.

14. Per mezzo di tali sfumature semantiche delineate, si possono intuire e comprendere al meglio come vere quelle parole del poeta mistico indiano medievale Kabīr, quando sostiene che solo svanendo ogni nozione di terra e cielo, di vento, di sole e di stelle, unicamente quando si sia fatto spazio (inteso proprio "luogo"), quando si sia dato accesso di liberazione alla propria coscienza, soltanto allora l'anima individuale (*Ātma*) si ricongiunge all'anima universale (*Paramātmā*)¹⁴. E lo stesso Kabīr non esiterà dal sostenere: "L'uomo affolla il suo mondo d'illusioni, e diventa pertanto cieco al punto da non ravvisare in se stesso l'Ineffabile"¹⁵.

Peraltro se il traguardo paradossale, ma inconfutabile, della vita è la sua morte, se obiettivo bizzarro del tempo è provenire da un passato invisibile, o solo fluidificato in appannati ricordi, per continuare verso un futuro ignoto e, peraltro, assolutamente inesistente, se non in immaginazioni umane che rendono la speranza un volgare "magari", allora Dio, di cui si discute in questa sede, si rivela peculiarmente in Gesù che promette integralmente la sua Vita, attraverso il suo stesso amore, testimoniandola come inconfutabile verità, constatazione apparentemente contraddittoria e tuttavia irrinunciabile del tempo privo di inizio e senza fine, perché tempo di sé stesso, di sé in quanto infinito e illimitato, eppure finito e periodicamente all'interno della vita di ogni uomo. Il sacrificio allora dell'amore di Dio, avvenuto in Cristo, non permane in quella circostanza storica, piuttosto si riflette costantemente nell'anima dell'uomo quale vessillo del suo singolare essere uomo.

15. Da un lato l'uomo è libero di non riflettere quella Verità, essendo tuttavia dall'altro lato ugualmente libero, tuttavia, di manifestare quella Verità, comprovandola e vivendola come indeterminabile presente, configurandosi ogni uomo nella possibilità di esistere in quel sacrificio di amore, affinché ogni torto trovi la sua risoluzione soltanto nel martirio dell'amore, nello smacco dato alla giustizia, nello sfregio che deturpa la speranza, appunto perché soltanto da quella

servono Lui, - creatore nuovissimo dei cieli e della terra, che quando ha decretato una cosa non fa che dire: «Sii!» ed essa è", locuzione che in arabo è: *kun fayakūn*; Sura III, vv. 45-47, *ibid.* p. 40, dove si riprende l'incarnazione di Gesù per opera di Dio in Maria Madre.

¹⁴ Cfr. Laxman Prasad Mishra (a cura di), *Mistici indiani medievali*, UTET, Torino 1971, p. 245.

¹⁵ *Ibid.*, p. 537.

mutolazione dell'amore e da quell'apparente disfatta irrimediabile dell'uomo risorge, successivamente, come fulcro proprio di quel sacrificio, il trionfo del riconoscimento della verità aggredita. È da tale acquisizione, allora, che il dolore del martirio si esplica quale testimonianza più concreta della verità che Dio rivela, una volta *avvenuto* e accaduto Lui stesso in Cristo e manifestatosi come pienezza del suo amore per l'uomo.

16. Pertanto da tale aporetica evidenza non si può far altro che afferrare, non la sicumera dei carnefici, piuttosto la certezza che l'involucro della vita non possa che essere intuito e compreso addirittura nel suo opposto, come se quasi tutto il mondo funzionasse nella paradossalità del contrasto dato da un'aporia. Tuttavia, grazie proprio a tale aporia, è possibile *com-*prendere e affermare l'incontrovertibile presenza di Dio, non confutabile attraverso paradossi logici, giacché Dio vive in noi allo stesso modo di come il tempo compia il suo accadimento, descrivendo innegabilmente il mondo di cui siamo parte.

Tuttavia pur non potendo avvicinarci al moto perpetuo del tempo e al movimento del mondo nel tempo per ghermirne materialmente la sua meccanica razionale, si può meditare il tempo nel mondo e il mondo in virtù di quanto affermato, per così accettarli metafisicamente come l'ineffabile mistero della realtà del nostro proprio esistere. L'essere, invece, quale incontrovertibile evidenza, permane ineguagliabile nel suo mutamento, affinché si trasformi nell'uomo quella coscienza in grado di accettare il dubbio, esattamente ed efficacemente, nell'ineludibile accadere della vita dell'uomo nel mondo, perché attraversata questa vita dal suo stesso tempo.

17. Difatti che senso avrebbe una vita terrestre infinitamente vivibile, odiosamente quindi priva di tempo appunto perché innocua alla fine? Proprio su questo si può riflettere qualora si ripercorressero le tappe spirituali verso quella che diviene anche perfezione ontologica in Dio, dove si realizza da un punto di vista antropologico un amore totale, però vero e reale in quanto offerto all'uomo tra una vita che cessa consapevolmente nel *consumatum est* cristiano, ad esempio, esclusività di una missione, ed una Vita risorta che materialmente tocca l'uomo come *indeterminabile presente*, cioè realtà inconsumabile nell'uomo nel suo mondo e incontrovertibile tendenza per l'uomo nel tempo del mondo. È piuttosto nel tempo, traguardo e misura della vita, che emerge "senza scrupoli" cosa si sia fatto di questa vita: Pascal non esitò a sostenere che in Lui (Cristo) e solo in Lui si capisce chi sia Dio e chi sia l'uomo, cosa sia la vita e cosa sia la morte.

D'altronde è giustamente dal movimento del tempo in ognuno che si riconosce la differenza fra successo, fallimento, ricchezza, fama, povertà, salute, malattia, piacere e dolore; tale differenza si rivela in ultimo nella dannazione o nella salvezza: quale sarebbe allora il proprio vantaggio nel guadagnare il mondo intero, perdendo però la propria anima?¹⁶

¹⁶ Mt 16, 26.

18. D'altronde è al limite dell'elemento discreto dove appunto si profila il mondo caratterizzandosi *mondano*, cioè rendendo l'elemento discreto possibile perché vissuto (nel senso di *erlebt*): nel momento della cessazione di sé nell'illimitato e nell'Indeterminato, cioè nel *Fanā*, si rivela l'armonia dell'anima di quanto inconcepibile eppure imprescindibile nella vita dell'uomo, benché l'uomo *soffra* la libertà di esserne privo e di potersi porre lontano da lui: appunto da Dio.

Il tempo specifica ogni limite di quest'armonia tra uomo e mondo, stabilendo onticamente un rinvio a una forma continua, – proprio l'anima –, che è poiché *discretamente* parte della vita dell'uomo nel suo mondo attraversato dagli elementi discreti che compongono il tempo, e che pur interrompendolo, esattamente in quanto interrotto, ne permettono la durata in eterno¹⁷.

19. Tale ambito ci lascia d'altro canto intuire come peculiarmente in questo limite alla comprensione si riveli la condizione umana della vita indissolubilmente legata al suo contrario, e in virtù di ciò, grazie a tale contraddizione, altrettanto indissolubilmente stretta alla sua dimensione divina. S'afferra in tale contesto ontologico e teologico, come realtà antropologica esistita ed esistente in Cristo, quella differenza circa la qualità del tempo astratto e del tempo concreto: il tempo *concreto*, tempo del mondo, consiste in un unico "ora", che ciononostante non rimane stabilmente consistente, ma che neppure potrebbe essere sostituito da un altro o da altri "ora" dello stesso genere¹⁸. In realtà quanto in noi invisibile, cioè la nostra coscienza, si perpetua nel tempo *astratto* come sostanza di quell'*ora* visibile, nel ricordo della trasformazione del proprio tempo *concreto*, della sua evoluzione esistenzialmente storica e che riconduce quanto concreto all'esperienza astratta (nel senso di *Erfahrung*, non *Erlebnis*), esperienza impercettibile eppure percepibile del tempo esterno al nostro mondo, tempo da Aristotele¹⁹ già individuato e posto nell'infinito che a sua volta rivela, perciò, una grandezza analogamente infinita, quella eternamente di Dio, vissuta antropologicamente in Cristo in quanto Dio in-sé e per-sé, rivelato nell'amore *della Croce* e nel *limen* tra la sua vita e la sua morte alla sua Vita risorta, testimonianza concreta per l'uomo della vittoria dell'amore *sulla Croce*.

La dilatazione, quindi, verso il passato e verso il futuro converge nel presente, concreta eternità in Cristo vivibile perché da Cristo estesa, forma dell'infinito che promana e che deriva da Dio perché in Dio, quale impercettibile evento, sia infinito sia intera completezza sussistono, seguendo ad accadere. L'infinito, misura che richiede ineludibilmente, secondo Aristotele, un'aggiunta permanentemente inestinguibile, e la completezza, cioè forma dell'interoperfetto, creatura senza creatore, accadono nel mondo e svolgono il

¹⁷ Si è fatto riferimento al problema della forma come armonia dell'anima e dell'universo illimitato, benché limitato dalla necessità di doverlo determinare. Su questo Massimo Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004, pp. 259-261 e p. 263.

¹⁸ Cfr. di Fernando Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. (Ed. L. Flamarique) Euna, Pamplona, 2004, pp. 100 e ss.

¹⁹ Aristotele, *Fisica*, cit., pp. 243-249.

loro essere nell'universo, onticità unica perché-Dio e in-Dio, quali inizio e ritorno continui del mosso.

d. Rilievi di comparazione ermeneutica tra Sufismo e mistica cristiana

20. In tal modo essendo la morte in maniera ineludibile legata alla temporalità dell'esistenza, l'aspetto della forma della Creazione lascia apparire il tempo come circoscritto, determinato: una prospettiva mondana che induce l'uomo a cadere nell'inganno della sua vita come limitata unicamente da un suo "inizio" e da una sua "fine" in quanto corpo materiale. Così però non è, piuttosto siamo indotti a crederlo per effetto del mondo che sembra sempre doverci sopraffare. Eppure, come ci rammenta san Paolo, "noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato"²⁰. E qual è l'approdo, quindi, a quella donazione di Dio?

Ciò si traduce nel fatto secondo cui la Creazione rivela che proprio noi stessi *siamo stati donati*, rendendo la vita esperienza mondana che accade nell'ambito di un luogo e di un soffio: la nostra esistenza. Questa esistenza, tuttavia, è immediatamente superata dalla constatazione di un corpo materiale, involucro dello spirito, che esiste in virtù del fatto d'essere e divenire senza averlo voluto e deciso *ex sibi*, giacché nessuno sarebbe identico, comune, uguale, o alternativo o analogo a un altro suo... *simile*. Infatti essendosi Dio rivelato unicamente in Cristo, proprio da quest'ultimo il vincolo d'amore tra Creazione e spirito è risorto, attirando ogni sé al superamento della temporalità, per essere l'uomo di nuovo nel tempo di Dio e della sua Creazione: quanto già nella filosofia platonica e dopo, venne ad essere identificato come αἰὼν rispetto a καιρός.

21. In tal modo ci si compenetra nel fatto che la Creazione sospinga l'elemento discreto nell'evento, proprio come la forma della natura produce la pluralità di fenomeni naturali nel mondo. Giungendo poi a ponderare quanto l'anima dell'uomo aneli a Dio *indeterminabilmente* nel presente del corpo e nell'assenza di ogni temporalità, si può riconoscere corrispondente al vero che l'amore tra Dio e l'anima sia di una tale perfezione, così straordinaria, da rivelare appunto come l'anima contempi un piacere inimmaginabile in Dio, per cantarvi lode e riconoscenza senza dover cessare mai, secondo quanto ci ha detto e ci ha testimoniato con il sacrificio della sua stessa vita Edith Stein²¹.

La filosofia del tempo si traduce allora in un'osservazione dell'*ordine del mondo nel Tempo di questo mondo* governato da Dio che è eterno, giacché né l'inizio né la fine, di questo mondo, ci sarà dato conoscere. E per *eterno* non si può che intendere proprio ciò di cui si perde concetto, poiché non si perviene a cogliere quando il Tempo abbia avuto inizio nel segnare il movimento dell'universo, né potendo stabilire la durata di questo stesso Tempo, cioè efficacemente poter rispondere al quesito: quanto tempo resta ancora al... Tempo?

²⁰ Cor I, 2, 10-13.

²¹ Santa Teresa Benedetta della Croce, *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Roma 1998, pp. 233-234.

22. Allo stesso modo nessuno di noi sarebbe in grado di stabilire con sicurezza la cessazione del suo movimento nel mondo nel potersi caratterizzare l'inizio del suo essere-altro una volta terminato il suo peculiare esistere nel mondo, cioè il suo *destino*, appunto la sua meta, come vuole il significato della parola "destino" nella lingua spagnola. Posso nondimeno essere a "conoscenza" del mio cammino umano, soltanto ponendo fine a me stesso, il che però mi costringerebbe ad andare contro il mio specifico esistere, cosa che funzionerebbe in virtù di un'insolita ragione, contraria appunto rispetto proprio al mio esistere e al mio stesso essere, portato sì alla morte, l'heideggeriano (*Sein zum Tode*), non però obbligato a recidere se medesimo per il semplice fatto di comprovarne convincente l'unità di esistere in quanto essere²². E allora per quanto concerne tale irrisolvibile indecidibilità si perviene alla concretezza dello spirito ermeneutico aristotelico che segna il Tempo pervaso dal *prima* e dal *poi*, successiva acquisizione in Agostino, il quale constata tuttavia la percezione di Dio non poter essere più accantonabile e separabile dalla vita dell'uomo e dalla sua "esistenza".

Proprio intuendo obiettivamente la vita come cammino, come *destino*, che, suo malgrado, deve raggiungere un traguardo paradossale nel suo opposto, la vita stessa colta e interpretata in esistenza, rivela l'antinomia del Tempo essere esplicazione del dilemma teologico: credo?

23. In sostanza la fede acquisisce certezza nel momento in cui si è altrettanto sicuri di non poter mai decidere, come quando ci si ritrova di fronte alle comuni scelte razionalmente esistenziali, appunto perché Dio è una scelta *irrazionalmente esistenziale*, allo stesso modo di come la vita siaparadossalmente legata in maniera inscindibile al suo opposto, la morte, giacché è questo suo contrario che ne permette il riconoscimento quale realtà incontrovertibile che esiste solo e solo se *non-morta*.

L'accadimento più irrazionale nella vita, il verificarsi del suo contrario, necessita il mistero di Dio, legittima ontologicamente proprio la vita dell'uomo, permette uno sguardo sul Tempo, quasi che la morte fosse la "carta d'identità" della vita. Ecco perché il mistero della salvezza in Cristo libera definitivamente l'amore verso di Lui, amore costretto a lottare contro la prigione dell'esistenza per testimoniare la sua vita, e sciolto dalle catene solo quando il paradosso torna alla sua ricomposizione finale²³.

²² Cfr. Kurt Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der "Principia Mathematica" und verwandter Systeme*, in "Monatshefte für Mathematik und Physik", XXXVIII, (1931); da non oviare alle analisi di Stehan Jay GOULD, *Ontogeny and Phylogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977, in particolar modo pp. 34-41; si veda anche Jean Guilton, *Che cosa credo*, Bompiani, Milano 1993, quando l'autore a p. 84 afferma: "L'errore moderno, a mio avviso, consiste nel credere che 'il problema di Dio' riguardi solo la fede, il sentimento o la scommessa. In realtà, esso si pone alla ragione nel momento in cui è totale e pura, quando raccoglie tutte le sue forze, quando è pienamente se stessa – cosa, questa, così rara e sicuramente furtiva e momentanea...".

²³ In effetti la paradossalità del morire consiste proprio nella sopravvivenza di quanto esterno al morire per sé. Dice Martin Spaeth: "Die Welt 'überlebt' den Menschen, so dass ein Versagungsgefühl aufkommt, also das äußerst missliche Empfinden, ihm werde durch den Tod

24. Tale questione è stata ripresa (cfr. *supra* par. 19) da Fernando Inciarte che non ha mancato dal sottolineare come nell'aspetto metafisico dell'anima si riveli palesemente l'orizzonte del divenire la stessa anima concetto-guida nell'analisi esistenziale dell'uomo e della sua storia²⁴. Ma allora dov'è finita e sin dove arriva quella storia della libertà di fronte alle scelte possibili così largamente propagandata dall'esistenzialismo e anche precedentemente dall'illuminismo? Dove è finita la tolleranza illuministica?

Non c'è mai stata libertà o tolleranza: costringere l'essere a una non-coincidenza con la realtà, per portarlo solo a un'incidenza con la stessa realtà, significa obbligarlo alle scelte; proclamare la tolleranza perseguendo gli oppositori, non può che assumere altra valenza semantica se non quella di essere intolleranti. La libertà possibile è quella che sorge dall'essere come perdono, e tanto più sarà libertà quanto più infamia attornierà quell'uomo ridotto al pubblico ludibrio o al pubblico saccheggio. Il resto sarà liberazione giuridico-politica, cioè restaurazione.

25. Nella morte, peraltro, è la fede che realizza la vita come un evento della grazia, perché se la fede muove il ritorno a Dio, quotidianamente, di certo non si può neppure dubitare come, a sua volta, sia la grazia di Dio ad imprimere alla vita dell'uomo la necessità della fede di fronte al mistero della sua vita. Proprio Gesù, cioè la rivelazione di Dio nel Tempo del mondo, soffre il mistero della necessità della salvezza del mondo attraverso quanto si oppone al potere politico, al dominio "semplice" del tiranno che saccheggia e umilia, infine attraverso quanto si oppone alla morte, cioè l'amore, quell'amore già narrato *forte come la morte*²⁵, ma che tuttavia *necessita* della morte per essere e per rivelarsi, perché è in quell'istante in cui la vita soffre tale necessità del mistero del suo proprio essere che la stessa vita finalmente risorge quale fulcro di pienezza della salvezza e diviene, la vita, *evento* nel mondo, contemporaneità assoluta nell'universo senza inizio e senza fine, esattamente perché colto in un solo impercettibile istante, in cui Dio ha sofferto il mistero della sua necessità di oltrepassare l'apparente inaccessibile angoscia per vincerla a dispetto del pericolo della debolezza di essersi potuto rivelare politicamente, come capo per il dominio della storia e sul mondo.

Invece è nella salvezza del dolore che Gesù manifesta e dis-vela tutta la sua bellezza di essere Figlio di Dio, bellezza solo apparentemente e momentaneamente sconfitta dalla morte, bellezza però che risorge come amore di quella Vita che *accade* ancora nel Tempo perché memoria del mondo²⁶.

etwas vorenthalten, auf das er womöglich ein Anrechte habe". In questo modo s'indirizza Martin Spaeth, *Gewonnene Zeit-verlorenes Heil?*, LIT, Berlin 2007, p. 142.

²⁴ Su questi profili si veda di Fernando Inciarte, *Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht*, in *Entstehung des Lebens*, Studium generale WS 1979/80, H. Seebass (Hrsg.) Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Heft 2, Aschendorf, Münster, 1979, p. 47-70.

²⁵ *Ct*, 8, 6-7.

²⁶ Dice Javier Echevarría: "Non riusciremo mai a farci carico pienamente del male che noi uomini abbiamo commesso nel corso della storia. Gesù, che percepisce in tutta chiarezza quella mole di immondizia scagliata contro Dio, si sprofonda esterrefatto perché la sua perfezione di intelligenza e di amore lo porta a penetrare tutta la degradazione alla quale noi creature abbiamo

26. Se, allora, l'esistenza umana si racchiude in un inizio e in una fine, non consentendo a nessuno di sfuggire a tale dato ineluttabile in cui la temporalità si rivela nella morte, solo il sacrificio *voluto* pienamente e consapevolmente da Cristo, di Sé sulla sua Croce, strappa infine l'uomo all'inganno di osservare quello spirito del mondo sopraffare la vita stessa dell'uomo, pervasa invece perfettamente dallo Spirito di Dio. È perciò nell'ultimo Adamo, cioè Cristo, che lo spirito rinasce e ritorna per ricongiungere il vincolo d'amore tra semplice e complesso, tra il Creatore e l'uomo, uomo da Dio creato perché da Lui desiderato e amato, perciò voluto nel mondo, affinché vi fosse e vi sia custode della natura, all'interno della vita dell'universo sia nella sua dimensione spaziale che temporale.

27. Esiste, in effetti, una luce che pervade ogni osservazione della sfera dello Spazio che si allarga alternandosi però su quanto non ha limite, ma che permea, ciononostante, una dimensione finita: l'uomo, in grado di comprendere e valutare l'universo quale realtà presente, allo stesso modo del mondo afferrato e risolto (nella semantica di *erfassen*) nella sua illimitatezza, sebbene differenziabile nelle molteplicità del senso e nelle variabilità del Tempo e delle sue interpretazioni²⁷.

Ogni metamorfosi ha il suo tempo che non muta mai e che resta appeso a quella linea che s'intravede chiara e pulita all'orizzonte, linea che segna la separazione del mondo, spazio inespresso di una profonda tenebra di luce, luce che sgorga dalla muta volontà di questa terra nell'attimo stesso in cui il cielo pare unirsi a essa. Quella stessa luce, però, e anche su tali profili si concentra l'ultima parte del presente studio, percepisce qualcos'altro che aveva quasi ignorato, che aveva canzonato la sua attenzione eppure canonizzato la sua minuziosa osservazione, qualcosa di maggiore che non oppone all'*illimitatezza indeterminato*, che non colpisce la pluralità di osservazioni dello Spazio e del Tempo, cioè un'isometria che non possiede questi ultimi principi, ma che tuttavia li consuma e li rigenera in una forma del mondo *continuamente* eterna: il Verbo.

28. Attraverso il battito della parola nella sua preghiera il Sufi afferra come l'invisibile sia all'interno dell'anima, come si muova e si riveli a tratti quale rappresentazione di un territorio inesplorato, voce di un inconscio imprevedibile. Si vorrebbe riposare il più lontano possibile da quanto si rappresenta attraverso la consistenza della voce umana; si vorrebbe riposare nel silenzio di un cielo invisibile, in cui il brivido dell'interiorità possa ancora dare la possibilità di sentire – nel senso più proprio di *empfinden* – questo viaggio verso il divenire, lì dove poter leggere infine l'ultima pagina dell'opera attesa, la propria via nel

condisceso. Ma a tanta malvagità, che lo colpisce nell'anima e nel corpo con una sofferenza indescrivibile, risponde con quella pienezza di amore, così immensa da cancellare quella progressione di miserie: *Uomo, i tuoi peccati ti sono rimessi (Lc 5, 20)*", così Javier Echevarria, *Getsemani*, Ed. Ares, Milano, 2008, pp. 219-220.

²⁷ Su tutto questo si permetta il rinvio al mio *Trattato di semantica storica e di logica giuridica costituzionale*, Aracne, Roma, 2009.

Tempo continuo che tratteggia la forma del mondo, mondo inseguito, lasciato e ripreso. E l'anima rimane immortale possibilità di salvezza, al di là del corpo che la contiene, perché essa è immagine dell'uomo di Dio, immagine nell'uomo di Dio. Ed è Dio come rivelazione della durata eterna della forma del mondo, che permette continuo il Tempo nel mondo, onticità assoluta e forma della coscienza dell'uomo.

29. Il Sufi riconosce che l'anima, affatto soggetta al ritorno (sanscrito: *samsara*) per la sua purificazione, dottrina anche accolta nel buddhismo zen che si rifece fortemente alla tradizione buddhistica indiana e tibetana, rimane immortale possibilità di salvezza, oltre il corpo che la contiene, poiché immagine dell'uomo di Dio, senza ovviare a essere *soprattutto* l'immagine nell'uomo di Dio; ecco perché ipotizzare un continuo reincarnarsi della propria esistenza in una successiva risulta completamente assurdo: la sola via esistente e possibile all'uomo per salvare la sua vita e la sua anima, tutto sé stesso, è in Dio, in Gesù quale perfetto Uomo, essendo la stessa vita sempre unica e irripetibile, e mai ripetuta sotto forme differenti o spoglie mortali diverse.

È Dio, peraltro, quale rivelazione della durata eterna della forma del mondo, che lascia continuo il tempo nel mondo, perché onticità imperscrutabile e interminabile dell'uomo in Dio essendo l'uomo creatura di Dio, *concreata* nella forma della coscienza.

30. Ciononostante se il traguardo paradossale, eppure inconfutabile, della vita fosse solo la *sua* morte, se obiettivo bizzarro del tempo fosse provenire da un passato invisibile, o solo fluidificato in appannati ricordi, per continuare verso un futuro ignoto e assolutamente inesistente, se non in immaginazioni umane che rendono la speranza volgare "magari", allora Dio non può che rivelarsi peculiarmente in Gesù, quel Gesù che promette integralmente la sua Vita attraverso il suo stesso Amore, testimoniando la sua Vita come inconfutabile Verità, constatazione apparentemente contraddittoria e tuttavia irrinunciabile del tempo privo d'inizio e senza fine, perché tempo di sé stesso, di sé in quanto infinito e illimitato, eppure finito e periodicamente all'interno della vita di ogni uomo. Sulla Verità che non può essere confutata proprio perché in essa assente il dubbio o il tramonto, dice Dostoevski: "Se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori dalla verità e se fosse *effettivamente* vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità"²⁸.

e. Ascesi spirituale e mistica universale: considerazioni di filosofia della religione tra al-Tawbah e al-Ma'rifa.

31. Il *fanā* rivelato può essere descritto meglio, grazie anche a tali acquisizioni comparatistiche, come la fase in cui il Sufi si eleva in una mistica unione col divino, scomponendosi la comune distinzione antropologica fra sé e gli altri, ontologica fra umano e divino, psicologica fra riflessivo e antiriflessivo. Quando qualcuno opera nel *fanā*, questi diventa dimora delle peculiarità di Dio e

²⁸ Così Fëdor Michajlovič Dostoevskij, dalla lettera a N. D. Fonvizina, in *Lettere sulla creatività*, a cura di Gianlorenzo Pacini, Feltrinelli, Milano 1994, p. 51.

fare ciò causa una purificazione delle caratteristiche umane, cioè una contrizione (*al-Tawabah*)²⁹.

Questo passaggio in cui si dissolvono e si estinguono i legami dell'ego e ci si unisce e si permane nell'Essenza Divina è chiamato *fanā*.

Fanā (estinzione) e *Baqā* (sussistenza) sono due nozioni interconnesse in cui *ilfanā* precede *ilBaqā*. Dei due termini, il concetto maggiormente espresso nella letteratura Sufi è quello di *Fanā*. Infatti proprio nella condizione del *tawhid*, intesa quale affermazione dell'Unicità di Dio, il mistico scorge ben delineato un al di là in cui si disgrega ogni parvenza di autocoscienza individuale, affinché egli stesso ascenda ad uno stato estatico in modo da essere coinvolto per intero dalla non-esistenza, sussistendo in Dio soltanto e nella verità. Questa non-esistenza coincide con la dimensione che l'umanità conservava al principio dell'esistenza, alla presenza di Dio nell'unione primordiale precedente addirittura alla creazione, quando in Dio era attesa e principio, svolgimento e concepimento dell'essere.

32. Dice Rumi fornendo una buona analogia per questo concetto: "Lascia che il servo sia, rispetto a Dio, come una marionetta... lascia che ritorni, alla fine della sua vita, sino al punto di partenza"³⁰.

Junayd Baghdadi, tra i principali asceti e mistici sufi, è sempre stato relazionato, nella sua mistica asceti, proprio al *Fanā* quale dissolvimento di ogni sé temporale nel sé cosmico, lasciando ciò coincidere con il concetto di *al-Tawabah*, cioè di contrizione. La contrizione, il riconoscimento della propria umana limitatezza e della propria predisposizione ad una natura ferita, lascia condurre lo stesso Sufi a meditare perché la sua conoscenza interiore (*al-Ma'rifa*)³¹ si riveli tra cessazione del proprio sé in Dio e contrizione rispetto alla propria condotta umana. Junayd in tale percorso, caratterizzato sempre da una ascetica e da una mistica che non possono restare avulse nell'osservazione del mondo, ma infine si integrano vicendevolmente, ci consente di afferrare meglio il

²⁹ Cfr. *Il Corano*, cit., Sura IV, vv. 17-18, p. 56, dove si dice: "Ma non si addice a Dio il perdono verso coloro che fanno il male finché, quando sopraggiunge a uno di loro la morte, dice: 'Ecco ora mi pento!'; né verso coloro che muoiono negando: per questi abbiamo preparato castigo cocente"; Sura IX, vv. 5-6 sulla clemenza di Dio, p. 132; v. 27 sulla misericordia di Dio, p. 134; vv. 102-104, pp. 142; Sura XXV, vv. 70-71, p. 264; Sura LXVI, vv. 7-8, p. 433.

³⁰ Jalal al-Din Rumi, *Mathnawi*, a cura di Gabriele Mandel Khan, cit.

³¹ Su questo concetto si veda di Jalāl al-Dīn RŪMĪ, *Mathnawī. Il più grande poema mistico dell'umanità*, trad. italiana a cura di Gabriele Mandel Khàn, Sufi Jerrahi Halveti, Bompiani, Milano 2006, vol. IV, p. 244 e ss. a proposito della conoscenza di Dio, rivelata e ricercata dall'uomo; a p. 246 si dice: "La creazione degli esseri che sono nel mondo ha come scopo la manifestazione, affinché il tesoro dei doni non resti nascosto/Dio ha detto: 'Io ero un tesoro nascosto'. Sta' attento! Non lasciare che la tua sostanza si perda: diventa manifesto!" L'esercizio per l'acquisizione della conoscenza interiore conduce direttamente alla meditazione sul mistero di Dio e sulla sua bellezza. sui tale aspetti si veda *Ger*, 8, 21-22; *Dn*, 9, 7-16. Cfr. *Il Corano*, cit., Sura XXX, vv. 53 e ss., dove meravigliose meditazioni sono dedicate al mistero della Resurrezione e dove anche si afferma: "E' Dio che v'ha creati da debolissima cosa e poi alla debolezza ha fatto seguire la forza, e poi ancora alla forza farà seguire debolezza e canizie. Egli crea quel che vuole, Egli è il Sapiente Possente". Si veda anche di Gabriel Mandel Khan, *La via al Sufismo nella spiritualità e nella pratica*, Bompiani, Milano 2004; e di Alessandro BAUSANI, *"Il pazzo sacro" nell'Islam*, Luni, Milano-Trento 2000, pp. 38-54 e ss.

concetto di *fanā*. Qui, il *Fanā* 'fu spiegato come l'oblio della consapevolezza di sé, la perdita del *mioproprio* perché ogni esistenza è Dio. Si riporta che Junayd abbia detto: "Dio annienta le mie costruzioni così come ha costruito me originariamente nella condizione del mio annientamento"³².

Junayd ci rivela pertanto come la transizione dall'esistenza alla non-esistenza o esistenza primordiale non corrisponde a un totale annientamento, dal momento che il Sufi non si riduce a un puro nulla: è piuttosto una purificazione dell'essenza del Sufi, portata agli stati supremi dell'essere e infine assorbita in Dio.

33. Il punto cruciale del passaggio è raggiunto quando il Sufi si libera del suo stesso essere, come un serpente quando muta la pelle, e oblitera la sua stessa coscienza di sé. Mutando l'ordinaria percezione di sé - quel sé identificabile da un nome di persona - il mistico raggiunge il vero sé, quello che è uno con Dio in maniera profonda e definitiva. Il *Baqā* 'generalmente è considerato maggiormente perfetto rispetto al *Fanā* '.

Baqā 'è infatti il ritorno al mondo come questo è nella sua immutabilità e presenza che tuttavia muta in funzione della nostra stessa ermeneutica: il ritorno al mondo delinea al mistico la sua esperienza di inadeguatezza che lo porterà allo sforzo di conoscere il suo essere mediante una contrizione di sé stesso, e infine perfezionarsi. Quando nondimeno un mistico si ferma al *Fanā* 'senza alcun desiderio di tornare al mondo, la sua funzione non è ancora perfezionata dall'essere costantemente e contemporaneamente con Dio e col mondo, condizione che si percepisce ottenendo la condizione di *al-Baqā* ' e quindi provocando una dimensione diversa in grado di trasmutare il corso della storia attivando la divina Verità religioso-morale. Solo quando il mistico perde l'identità con se stesso, sperimenta l'identità con Dio.

Ma cosa significa annientarsi pur rimanendo fisicamente vivo?

34. Coloro che sono entrati in questo stato affermano di non conoscere esistenza al di fuori di Allah e di essere in completa unità con Lui. Il *Fanā* 'è un concetto simile a quello di *nirvana* nel Buddhismo e nell'Induismo, o di *moksha* (detta anche *vimoksha*, *mukhti*, cioè liberazione, affrancamento, emancipazione, salvezza) nello stesso Induismo che mira all'annientamento del sé.

Il *Fanā* 'può essere ottenuto perciò mediante un raccoglimento costante condotto a meditare esclusivamente gli attributi di Dio conducendoli a sé e con la rinuncia degli attributi umani. È una sorta di morte mentale, se per mentale s'intende l'attaccamento alla considerazione del reale. Chi percorre la Via ne fa liberamente esperienza; è il passaggio finale che porta alla sommità dell'estasi mistica ottenuta anche contemplando una contrizione della propria vita (*al-Tawbah*), solo mediata dalla conoscenza dell'interiorità propria quale vissuto relazionale al mondo esterno (*al-Ma'rifa*). Liberati da ogni contingenza tranne quelle relative alla ricerca spirituale, l'obiettivo finale è la Verità. Si delineano

³² Citato in Abu Hamid Al-Ghazali, *Scritti scelti*, a cura di Laura Veccia Vaglieri e Roberto Rubinacci, cit., p. 587.

pertantotre diversi gradi, differenziatidai maestri Sufi, di acquisizione della liberazione dall'attaccamento ai beni della terra: *Fanā`dell'azione, degli attributi e dell'essenza*.

35. Il *Fanā`* nelle sue manifestazioni, quindi, non agisce solo in maniera risolutiva nel rapporto con l'immanente; esso è proprio abbattimento di ogni contingenza, riuscita e senso spirituale sia questi acquisiti sotto una forma di azione, di attributo o di essenza; sia divenuti più precisamente un annientamento di qualsiasi condizione esistenziale che non sia configurabile in Dio, e Dio si prospetta supremo obiettivo perché in Lui solo si ottiene la piena consapevolezza della comprensione di ogni bene e di ogni bellezza, cioè la dimensione di perfezione mistica. Il *Fanā`* in tal senso è concepito come uno stato interiore del Sufi, stato che richiede sforzo di concentrazione prolungato e richiamo al distacco, sostenuto per spezzare i propri legami e soddisfare le proprie domande, così attirando la verità, tramite azioni, virtù morali e tramite l'intero essere.

Questo implica una perfettaazione interiore: retta parola, retta giudizio, retto pensiero. A questo prezzo si ottiene uno stato spirituale interiore tale da diventare un puro e chiaro specchio in cui le luci della Verità si riflettono in tutto il loro splendore. La perfezione è raggiunta tramite regolari pratiche di concentrazione, attraverso tre gradi di sviluppo già richiamati: i) *Fanā`fī Shaykh* (*Fanā`* nel Maestro), estinzione nel piano astrale; ii) *Fanā`fī Rasūl* (*Fanā`* nel Profeta Muhammad), estinzione nel piano spirituale; iii) *Fanā`fī Allāh* (*Fanā`* in Dio), estinzione nell'astratto.

A seguito del passaggio attraverso questi tre gradi, si raggiunge il più alto stato di *Baqā`billāh* (*Baqā`* in Dio), estinzione nell'eterna coscienza³³.

36. Allo stesso modo, su tale prospettiva ermeneutica, essendo l'universo "vivente", lo è nella misura in cui possiede un'anima, cioè il *suo* tempo, la sua durata, la misura del suo Spazio, tanto infinita quanto intuibile concreta unicamente in Dio, che si rivela interiormente allo stesso Sufi come tempo e anima, misura e sospensione dell'intero universo³⁴.

È opportuno evidenziare come in questo "universo vivente" già nella filosofia di Plotino e poi in quella agostiniana³⁵ fosse statopossibile cogliere la congiunzione tra cosmologia e ontologia, quasi a dover necessariamente ammettere entrambe frutto della molteplicità dell'essere e della conseguente variabilità del divenire, forma e fenomeno del moto del Tempo nel mondo e di quest'ultimo nello Spazio illimitato e indeterminabile, coniugazione tra l'eterno di Dio e l'*in-finito* dell'universo, perenne verso il "dopo", unicità di quella e solo

³³ Cfr. Abu Hamid Al-Ghazali, *Il libro della meditazione*, a cura di Giuseppe Celentano, SITI, Trieste 1988, pp. 33-34.

³⁴ Cfr. Alberto Jori, *Der Kosmos als Lebewesen. Einige Probleme und Lösungen des 'astronomischen Vitalismus' in Aristoteles, De Coelo*, in AA. VV., *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, a cura di A. Althoff, B. Herzhoff e G. Wöhrle, vol. XII, Trier 2002, pp. 69-86.

³⁵ Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Ed. Gabriel Beauchesne, Parigi 1920, p. 81, dove Boyer fa esplicito riferimento alla considerazione agostiniana, contenuta in *Contra Academ.*, III, c. XVIII, n. 41, col.956, secondo cui "Platone è resuscitato in Plotino".

di quell'immagine: il volto di Dio, che è forma in Gesù, e diviene fenomeno esattamente quando Gesù compie la rivelazione di Dio, rivelandosi egli stesso Dio³⁶.

f. Conclusioni: il senso mistico dell'appartenenza a Dio mediante l'ascesi interiore, e la permanenza in Dio mediante la contemplazione della creazione nel creato.

37. Cosa significa allora appartenere e permanere in Dio?

Baqā', cioè permanenza, è un concetto specifico del Sufismo per descrivere un particolare stato della vita con Dio, che avviene mediante Dio, e che non si esplicherebbe se non in-Dio e per-Dio. È il punto più alto dei *manazil* mistici, proprio la somma delle estasi spirituali. La *Baqā'* si acquisisce attraverso distinti aspetti della vita spirituale, ognuno dei quali riferito a un particolare momento della fenomenologia del divino, intesa quale principio dell'esistenza e sua evoluzione qualitativa: *fede, conoscenza e grazia*.

Dal punto di vista delle azioni compiute, l'atto della continuità in Dio, secondo il Sufismo, è situato nell'unità dell'azione del Sufi con quella dell'azione divina, ricevendo da essa ordine, armonia e resistenza. Questo specifico grado della "*baqā'*" si ottiene passando attraverso la teofania divina come principio esistenziale e le luci della natura come fonte di conoscenza.

38. Bisogna ancora ribadire che nel campo della filosofia occidentale, quanto si è costituito in una riflessione sulla Creazione, successiva a Ockham, ma che proprio in quest'ultimo ritrovava la sua scaturigine, ha contribuito a vanificare e a confondere il concetto di creato con il Creatore, accomunando l'uno nell'altro sino a lasciarli scomparire in uno scombinato, disordinato panteismo che rifiuta Dio quale Creatore dell'uomo e del mondo, sottoponendolo a un'evanescente sensazione emotiva e suggestiva, invece che ad una realtà fondata antica nell'uomo e nella natura del mondo come dono proveniente direttamente da Dio. L'uomo scopre la sua presenza nel mondo come attimo creato che scioglie il *dubito ergo sum* cartesiano proprio nella stessa unicità antica del mondo e nella molteplicità temporale dell'uomo: questa disarmonia, nei confronti del creato e della creazione, è un atto che non ha ciononostante indotto l'uomo stesso a configurare la sua azione come connaturato all'azione divina.

39. L'aspetto perciò della permanenza secondo cui qualità ed attributi vengono contemplati, porta il Sufi ad identificare le virtù umane al livello degli attributi divini, acquistando la loro perfezione, dignità e resistenza: così facendo

³⁶ «Gli disse Tommaso: «Signore, non sappiamo dove vai; come possiamo conoscere la via?». Gli disse Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se avete conosciuto me, conoscerete anche il Padre mio: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto». Gli disse Filippo: «Signore, mostraci il Padre e ci basta». Gli rispose Gesù: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me, ha visto il Padre. Come puoi tu dire: "Mostraci il Padre"? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me stesso; ma il Padre, che rimane in me, compie le sue opere. Credete a me: io sono nel Padre e il Padre è in me. Se non altro, credetelo per le opere stesse». Cfr. *Gv*, 14, 1-11.

il cuore dell'uomo raggiunge uno stato spirituale in cui è uno specchio puro e limpido in cui si riflettono le caratteristiche del supremo Creatore.

La Creazione, dunque, è elemento discreto nel tempo, attimo in cui sia il cominciamento che il mistero dell'inizio e della fine vengono donati all'uomo attraverso la stessa forma dell'uomo, perenne nell'atto di amore da parte di Dio per noi. A causa di ciò il tempo nella sua unicità è specifico nella Creazione, differente rispetto alla continuità della storia quando la trasformazione degli eventi, cioè il succedersi degli elementi della natura e del mondo, implica il susseguirsi di temporalità e temporalizzazioni. Così la forma continua del fenomeno del mondo e della sua specifica natura avviene proprio quando l'istante dell'*incipit* si estende *indeterminabilmente* nello spazio, pur permanendo nel presente del tempo.

40. Non è quindi il mondo a caratterizzare le trasformazioni della natura; piuttosto il tempo della Creazione, iniziale e finale nel suo mistero, determina la storia del mondo e della natura: il presente di Dio accade *indeterminabile*-per-il-mondo e *interminabile*-per-l'uomo, da Dio creati. La questione, in effetti, investì già nell'antichità quanto venne a essere individuato come problema del passaggio dal limite a quello della continuità, che qui s'inserisce appunto come sostanza di un concetto che attraversa e solca il tempo nel suo spazio, tra un limite di temporalità e la continuità ermeneutica del senso nella temporalizzazione. Ci si ricollega a una delle dicotomie fondamentali della nostra esperienza: quella del *continuo* e del *discreto*.

I progressivi emendamenti temporali costituiscono una forma continua onticamente presente nel mondo del mondo. È come se il tempo attraverso ogni trasformazione, che in esso si configura e che caratterizza il mondo stesso, testimoniassero costantemente la memoria del mondo. Perciò è asseribile come ogni trasformazione sia limite da un lato e serie, dall'altro lato, kata-strofici, interpretabili cioè come legami storici recisi e rotture epistemiche del mondo. Da tali legami e da tali cesure appare la singolarità fenomenica del mondo, o meglio si profilano le sue stesse fenomeniche che fondano l'Universale del mondo quale Fenomeno, prospettato attraverso una Forma che ricompare continua, costante e perenne nella Creazione.

41. Il mondo, pertanto, è pensabile solo, quale concetto, nel Tempo della tradizione; in quest'ultima avvengono le possibili trasformazioni di senso, e la semantica di *Fanā* si svolge e la si coglie nel momento in cui il mondo rivela un suo aspetto simbolico oggettivo, nel quale la permanenza si traduce in un'esperienza che trascende il mondo in quanto oggetto di conoscenza e di meditazione della rivelazione di Dio: *Fanā* e *Baqā* sono momenti esclusivi per il Sufi di interiorizzazione del creato e di acquisizione della creazione. Interpretare il senso è offrire un contributo di plausibilità alla storia della creazione e del mondo.

Nella determinazione del tempo il Sufi contempla l'evento quale vissuto mistico e sua continuità, ma ogni evento è in sé *discreto*: interrompe uno precedente. Mediante la percezione del creato e nella realtà dell'esperienza

mistica il Sufiè presente nella sua dimensione passata, in quanto sta determinando quella sua futura attraverso la trasformazione di sé nel mondo, per tutelarla poiché momento *continuo* del processo creativo di Dio.

42. Nella permanenza ritrovata, allora, quale essenza del fondamento e del fine propri dell'uomo, si raggiunge l'altezza dell'Essenza divina nella sua Unità, Bellezza e Universalità. L'uomo è totalmente assorbito dalla Vita divina, perché è attraverso Dio che egli vede, attraverso Lui egli ascolta, attraverso Lui egli esprime le sue volontà, attraverso Lui egli contempla il mondo creato e la creazione. E questa è anche la forma perfetta della *Baqā'* dei Sufi, la fase finale della ricerca dell'eroe.

Tale particolare stato è acquisito per effetto della teofania dell'Essenza sul piano esistenziale e per effetto della teofania della Luce a livello gnostico. In tal senso l'unità del creato è scoperta dal Sufi nella creazione voluta da Dio come progetto di originario amore: *l'evento della Creazione è forma della realtà*: in quell'evento emerge *ciò-che-può-divenire*, condizione potenziale di una trasformazione in atto. La Creazione è l'evento che consente mobile tutto quanto precedentemente *immobile*, proprio perché è l'accadere della possibilità. La possibilità si determina a posteriori rispetto alla probabilità che rimanga un mero percepire l'accadimento di un evento, come desiderio della volontà. In Dio piuttosto il desiderio è perfetto, perché si compone e si congiunge alla Sua Volontà diretta alla Creazione e consona al divenire del mondo proprio in Lui³⁷.

43. Il volontarismo medioevale, invero, aveva fatto dipendere il bene dalla volontà di Dio; già per il tomismo quando l'intelligenza riconosce che una cosa è *bene*, la trasforma in un oggetto di ambizione (cioè *desiderio* nel senso più proprio di *Begierde* ma non di *Gier*) per la volontà che la desidera, proprio perché Dio è "un'operazione intellettuale di efficacia infinita", che conosce il bene completo e quanto la Sua Volontà ambisce (*verlangen*) è il bene totale.

In queste ricerche molteplici del Bene, nella parte del tempo che caratterizza quella parte del mondo che il Sufi occupa, "vivono" a loro volta le differenze del suo esistere, cioè le pluralità e le variabilità delle forme della vita all'interno del mondo, intese come elementi discreti di questo mondo in grado di specificare singoli passaggi esistenziali, particolari istanti nell'ambito di un'età determinata. Forse proprio per questo il movimento parve allo stesso Aristotele comprovare l'eternità del tempo in relazione all'universo: l'osservazione del mondo secondo quanto il tempo ne determina la dimensione, non sarebbe altro che misura dello

³⁷ *Al-Nur*, per esempio, è ciò che fonda l'essenza e la conoscenza nel Sufismo. La parola significa luce, ma ogni particella di luce riflette e si riflette dallo "specchio del cuore" comportando una conoscenza spirituale specifica a seconda del colore. *Nur* è la luce che *promana* dallo spirito di una persona e si *emana* principalmente dalla fronte, avvolgendo tutto il corpo. La spiritualità di una persona può essere giudicata dal *Nur* che rivela. *Nur* perviene direttamente dal cielo, raggiungendo la *Kaabatulallah*, la pietra nera donata da Allah tenuta nel santuario *al-Masjid al-Harām*, alla Mecca. Da qui è distribuita su tutti i *Masaajid*. Qui si manifesta in coloro che sono spiritualmente predisposti, su questo ed altri specifici profili si rinvia a Abu Hamid Al-Ghazali, *Il libro della meditazione*, a cura di Giuseppe Celentano, cit., pp. 68 e ss.; si veda anche Al-Sulami, *L'indole dei Sufi*, Mimesis, Milano, 2007.

spazio in cui questo movimento accade, divenendo tale osservazione a-posteriori una descrizione dell'ordine in cui tutte quante le cose avvengono nel mondo, e nel suo spazio, secondo il tempo del mondo: κόσμος infatti in greco ha come suo primo significato quello di "ordine".

44. Dio, pertanto, imprime movimento al mondo e rivela il mondo come mantenimento ed estinzione del tempo in Dio stesso. Il tempo meccanizza razionalmente il divenire del mondo e Dio esiste come Sufi, rivelandosi ed essendosi rivelato nel tempo del mondo: il Sufi diviene *eterno* perché in Dio *si spegne* il Sufi verso la molteplicità del tempo e la totalità del mondo; ma il Sufi avviene nel mondo, la sua esperienza mistica è evento specifico, vicenda che, inoltre, pone in essere un'incontrovertibile realtà mondana: quella dell'imprescindibile suo identificarsi nell'essere eterno.

Si rileva così il profilo ontico della Creazione del mondo, perché ogni trasformazione del mondo è possibile all'interno di un'unità mistica di comprensione del senso del mondo: il tempo delinea il corso del mondo nel suo sviluppo e raffigura i suoi propri mutamenti in cui il Sufi ritrova cessazione e mantenimento di sé in Dio, mediante però la sua esclusiva ed unica esperienza mondana.

REFERENCE

Abu Hamid Al-Ghazali, (1988), *Il libro della meditazione*, a cura di Giuseppe Celentano, SITI, Trieste.

Al-Sulami, (2007), *L'indole dei Sufi*, Mimesis, Milano.

Arberry, John Arthur, (1986), *Introduzione alla mistica mussulmana*, Marietti, Genova.

Ibn 'ARABĪ, (2000), *Il nodo del sagace*, a cura di C. Crescenti, Mimesis, Milano.

Al-Ghazali, Abu Hamid, (1970), *Scritti scelti*, a cura di Laura Veccia Vaglieri e Roberto Rubinacci, UTET, Torino.

Al-Din Rumi, Jalal (2006/2010), *Mathnawi. Il più grande poema mistico dell'umanità*, trad. italiana a cura di Gabriele Mandel Khàn, Sufi Jerrahi Halveti, Bompiani, Milano.

Aristotele, (2007), *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis Edizioni, Milano.

Sant'Agostino, *Sermo CLXIX*, 13.

Bausan, Alessandro, (2000), *"Il pazzo sacro" nell'Islam*, Luni, Milano-Trento.

Boyer, Charles, (1920), *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Ed. Gabriel Beauchesne, Parigi.

Cacciari, Massimo, (2004), *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano.

Corano, Sura II, vv. 28 e ss., nell'edizione a cura di Alessandro Bausani, Rizzoli, Milano 1988/2010.

Echevarria, Javier, (2008), *Getsemani*, Ed. Ares, Milano.

Fonvizina, N.D., (1994), in *Lettere sulla creatività*, a cura di Gianlorenzo Pacini, Feltrinelli, Milano.

Gödel, Kurt, (1931), *Über formal unentscheidbare Sätze der "Principia Mathematica" und verwandter Systeme*, in "Monatshefte für Mathematik und Physik", XXXVIII.

GOULD, Stehan Jay, (1977), *Ontogeny and Phylogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Gitton, Jean, (1993), *Che cosa credo*, Bompiani, Milano.

Inciarte, Fernando, (2004), *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona.

Jalāl al-Dīn RŪMĪ, *Mathnawī*, (2006). *Il più grande poema mistico dell'umanità*, trad. italiana a cura di Gabriele Mandel Khàn, Sufi Jerrahi Halveti, Bompiani, Milano, vol. IV.

Jori, Alberto, (2002), *Der Kosmos als Lebewesen. Einige Probleme und Lösungen des 'astronomischen Vitalismus' in Aristoteles, De Coelo*, in AA. VV., *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, a cura di A. Althoff, B. Herzhoff e G. Wöhrle, vol. XII, Trier.

Khan, Mandel Gabriel, (2004), *La via al Sufismo nella spiritualità e nella pratica*, Bompiani, Milano.

Massignon, Louis, *Mansur Al-Hallaj*, in Louis Massignon, (1973), *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj: martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le mars 26 922: étude d'histoire religieuse* (nouvelle édition), Gallimard, Paris.

Mishra, Prasad Laxman, (1971), (a cura di), *Mistici indiani medievali*, UTET, Torino.

Nicholson, A. Reynold, (1988), *Sufismo e mistica islamica*, Fratelli Melita, Genova.

Santa Teresa Benedetta della Croce, (1998), *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Roma.

Spaeth, Martin, (2007), *Gewonnene Zeit-verlorenes Heil?*, LIT, Berlin.

Notizie biografiche:

Gianfranco Longo (Bari, 1965), ha studiato nell'Università di Bari e successivamente nell'Università di Münster (1991-1994); è docente di *Filosofie, diritti e religioni del Medio e dell'Estremo Oriente* nel Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Bari. È stato insignito del *Premio Internazionale Sarnelli* 2016 per le sue ricerche in filosofia del diritto e delle religioni e per il poema sulla creazione: prima parte *Poetica*, Campanotto, Udine 2015; seconda parte *Empireo*, Mimesis, Milano 2016, quest'ultima vincitrice anche del Primo Premio al concorso nazionale, sezione poesia edita, "*Bari Città Aperta 2016*"; terza parte *Inermi*, Edizioni Ester, Torino 2017.