

Note sulla circolarità dell'essere in Ibn al-'Arabī (1165-1240) *

In un precedente articolo in RSO (Bausani 1979) sottolineavo, a proposito di alcuni aspetti scientifici delle *Futūḥāt Makkiyyah* di Ibn al-'Arabī (Murcia 1165 - Damasco 1240), che il Nallino (Nallino 1933, s.v.) definiva «celebre corifeo dell'indirizzo più spinto, quasi panteistico, della mistica arabo-musulmana», la sua quasi maniacale insistenza sul centro e sul cerchio. In quell'articolo sostenevo come quelle considerazioni di tipo geometrico-matematico gli permettessero di svincolarsi da un «panteismo» troppo materialistico e lo ponessero in una posizione contraria all'emanazionismo mistico-neoplatonico che gli viene comunemente attribuito, e nel contempo gli fornissero intuizioni notevoli su una possibile *infinità di centri*, in un *universo infinito*.

Ora vorrei soprattutto sottolineare gli aspetti religioso-filosofici di questo suo vivissimo senso della circolarità dell'essere (già del resto sottolineata, ma a mio parere non sempre con precisione, da Asín Palacios e da altri: cfr. Asín Palacios 1931, pp. 194 sgg.), ponendo ancora in evidenza la sua posizione - non facilmente definibile - di mistico e nel contempo di non-panteista religioso, malgrado quel che se ne dice comunemente.

Nell'ormai lontano 1946 in un mio pensiero (inedito) scrivevo: «Uno dei proverbi più giusti... mi sembra quello che dice "gli estremi si toccano". L'ignoto che lo disse per la prima volta fu in fondo un gran precursore delle più moderne teorie filosofiche e scientifiche. Questo proverbio presuppone, come ambiente che materia tutto il nostro pensare, uno *Spazio mentale curvo*. Gli esempi che danno ragione al proverbio suddetto sono infiniti... Ma come può esser nata in noi questa curiosa e pur fondamentale qualità del pensare, cioè la sua «curvatura»? Psicologicamente io sono convinto che essa è nata dal fatto che noi abbiamo - pensando -la sensazione fisica di una stanchezza nella testa, cioè nell'oggetto più rotondo a nostra disposizione nel nostro corpo... Tale correlazione, che può sembrare ridicola ma non lo è, si può ampliare ancora se consideriamo che il nostro stesso *corpo*, di cui abbiamo una immediata percezione, consta di un *tutto chiuso*, noi siamo una figura solida *chiusa* e chi si passa una mano sui capelli e poi continua a lisciarsi la schiena ecc. arriva poi, in fondo, a trovarsi ancora, oltrepassati i piedi e la pancia, con una mano sui capelli. Inconsciamente, quindi, siamo portati a sentire lo spazio in cui operiamo pensandolo come racchiuso in limiti che si avvicinano alla *sfera*, che anzi in alcune parti (la *testa*, che sentiamo fisicamente come sede del, o collegata in qualche modo al, *pensare*) sono quasi del tutto sferici. Pertanto Minkowski, dopo tanti calcoli, è venuto semplicemente a scoprire che aveva la testa tonda».

Queste curiose espressioni, alquanto paradossali, scritte quando non conoscevo affatto i passi di Ibn al-'Arabī che seguiranno, mi convincono, ora che li ho riesumati, della giustezza della mia interpretazione ibnarabiana.

Traduco, in quel che segue, alcune parti del 47° e del 48° *bāb* delle *Futūḥāt Makkiyyah* del grande mistico di Murcia, basandomi sul testo critico arabo frutto della monumentale opera dello studioso egiziano 'Umar Yaḥyà (abbreviato in UY): Ibn al-'Arabī 1972; per l'altra edizione corrente e non critica v. Ibn al-'Arabī 1973. I passi sul centro e la circonferenza, insieme a queste nel cap. 47, sono state già tradotte in Bausani 1979, pp. 196-208.

UY, IV, pp. 126 sgg.; Ibn al-'Arabī 1973, I, pp. 255 sgg.

* Il breve saggio qui riprodotto venne pubblicato originariamente in «Rivista degli Studi Orientali», LVI, 1982, pp. 57-74, e successivamente in BAUSANI A., *Il "Pazzo sacro" nell'Islam. Saggi di storia estetica, letteraria e religiosa*, a cura di Maurizio Pisto, Luni Editrice, Milano-Trento, 2000, pp. 353-377.

...Sappi che, poiché l'Universo è di forma sferica, l'uomo, trovandosi alla Fine, ha nostalgia del Principio. La nostra uscita dal mondo del Nulla a quello dell'esistenza avviene in virtù Sua (sia esaltato!) e a Lui ritorniamo. Come disse Iddio (esaltato e potente) «A Lui si riconduce ogni cosa» (XI, 123) e «E temete un giorno nel quale sarete tutti riportati a Dio» (II, 281) e «A Lui tutto ritorna» (XLII, 15 e *passim*) e «E a Dio tutto finisce» (XXXI, 22). Non vedi dunque che quando cominci a tracciare un cerchio non cessi mai di girarlo finché ritorni al principio e solo allora è un cerchio? Se non fosse così avverrebbe che, usciti da Lui in linea retta, non torneremmo a Lui e non sarebbe vero il suo dire (ma Egli è veritiero) «A Lui sarete fatti tornare» (X, 56 e *passim*). Ogni cosa e ogni essere è un cerchio che ritorna a quel che era da prima e Iddio altissimo ha stabilito per ogni essere un grado nella Sua scienza¹. Fra gli esistenti ce ne sono di quelli che san stati creati nei loro gradi e ivi stanno senza cessa e non hanno né principio né fine ma solo si dice a proposito loro che san stati creati. Il principio non si può capire nella sua realtà se non mediante la manifestazione di ciò che vien dopo, e al quale si vien trasportati. Ma in questo caso non v'è trasporto e il suo stesso principio è la sua esistenza e non altro². Fra gli esistenti ce ne sono poi di quelli la cui esistenza è prima nei loro gradi e poi si scende nel mondo della loro natura: e questi sono i corpi prodottisi dagli elementi, ma non tutti, bensì i corpi di uomini e *ġinn* (*ath-thaqalain*, Corano LV, 31). Iddio ha stabilito per loro, in quei gradi a loro determinati, dai quali son stati fatti discendere senza che essi ne fossero coscienti, una voce che chiama e invita ogni individuo a essi. E ogni individuo continuamente ascende, con le opere buone, finché vi giunge, oppure li desidera con opere di cui Iddio non è soddisfatto. E la voce del Dio/Realtà (*al-ḥaqq*) quando sorge nel cuore del servo lo chiama dal luogo che è la sua mèta quando parte per il cammino. E poiché ognuno che giunge è lieto e felice, è dunque nuovo, e straniero; sottile, e per questo egli ha sempre nostalgia di quei [gradi]. Da questo deriva l'amore del luogo natio. Come dice Ibn ar-Rūmī (m. 896):

Quel che fa amare la patria agli uomini sono i desideri che laggiù loro preparò la gioventù.

Sì che quando ricordano la patria, gliela fa viva nel ricordo la fresca età che in essa vissero, e sentono per quella nostalgia³.

E non viene il pentimento a chi si pente altro che quando si ridesta dall'assopimento della trascuratezza e sa che è immerso in azioni che porteranno alla sua perdita e alla sua rovina; e allora ha paura e vede di esser prigioniero nei lacci della passione ed è ucciso dalla spada delle sue malvage operazioni. E il ciambellano della porta del Sovrano gli dice: «Il Re ha deciso che se smetti da queste azioni ribelli e torni a Lui e ti attieni ai Suoi ordini e ai Suoi decreti, ti darà il perdono dal tuo castigo e sarà benevolo verso di te: e una delle sue benevolenze sarà che ogni bruttura che avrai commesso assumerà forma di bellezza». Poi il ciambellano gli darà il Decreto Divino, dove è scritto: «Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Coloro che non invocano assieme a Dio un altro dio, e non uccidono chi Iddio ha proibito di uccidere altro che per una giusta causa, che non commettono adulterio. Or colui che tali cose commette troverà punizione; sarà raddoppiato a lui il castigo il dì della Resurrezione e vi resterà umiliato in eterno. Eccetto chi si pente e crede, e compie opere buone; a questi Iddio tramuterà le loro opere male in buone⁴ (Corano XXV, 68-70).

E quando il barbaro (*wahshī*)⁵ leggerà questo decreto dirà: «E chi mi aiuterà a compiere quelle opere buone per cui Dio si è impegnato nella trasformazione?» E gli giungerà allora in risposta un altro Decreto in cui è scritto: «In verità Dio non sopporta che altri vengano associati a Lui: tutto il resto Egli perdona a chi vuole» (IV, 48, 116). E dirà ancora il barbaro: «E come farà a sapere se sono io quello cui vuol perdonare, o no?» E gli giungerà in risposta un terzo Decreto, in cui è scritto:

«O servi Miei che avete prevaricato contro l'anime vostre, non disperate della Misericordia di Dio, poiché Iddio tutti i peccati perdona: Egli è l'Indulgente, Clemente!» (XXXIX, 53).

E quando il barbaro avrà letto anche questo Decreto dirà: «È ora» e diverrà musulmano (*aslama*)⁶.

Mistero Divino

Dissero gli Angeli: «E non v'è nessuno di noi che non abbia luogo prescritto» (XXXVII, 164). E così è per tutti gli esseri salvo gli uomini e i *ġinn* (*ath-thaqalain*). Anche se i *ġinn* e gli uomini sono anch'essi stati creati nei loro luoghi determinati (*maqām*) e anche essi hanno, nella scienza divina, luoghi specificati da Lui, questi son spariti [ai loro occhi] ma a esso [luogo] ogni individuo di fra loro termina per la terminazione dei suoi aliti (*anfās*). L'ultimo alito è il luogo definito in cui quell'individuo muore. Pertanto essi sono stati chiamati a viaggiare e hanno viaggiato (*salakū*) verso l'alto in risposta all'invito della Legge o verso il basso in risposta all'invito della voglia (*al-amr al-irādī*) senza averne coscienza se non dopo l'avvento alla mèta.

Ogni individuo dei due generi (*ath-thaqalain*, gli uomini e i *ġinn*) termina il suo viaggio nel luogo determinato creato per lui: «fra loro ci sono i dannati e i beati». Mentre ogni altro essere, eccetto loro, è stato creato nel suo luogo fisso e non se ne sposta e non viene invitato a viaggiare verso di esso perché vi sta già: così

avviene per angeli, animali, piante e minerali. Questi son sempre beati presso Dio e non li colpisce dannazione⁸.

Tuttavia anche uomini e *ġinn* rientrano nel detto degli angeli («e non v'è nessuno di noi che non abbia un luogo prescritto») presso Dio. Le cose create del mondo non possono conoscere il loro luogo altro che se Dio glielo definisce, non perché vi stanno. Infatti tutto ciò che non è Dio è possibile (contingente) e una delle qualità del contingente è che non assume luogo determinato per sua essenza (*lidhātihi*), e questo dipende dalla preferenza preesistente nella sua conoscenza. Il conosciuto è ciò che la conoscenza dà ed egli non conosce ciò che è contrario: qui è il «segreto del Destino (*qadar*) che domina il creato». Poiché la conoscenza del decidente non è capace di cambiamento per l'impossibilità della non-eternità preesistente, e la scienza di Dio delle definizioni dei vari stadi è eterna (preesistente), e pertanto non si annienta⁹.

È questo uno dei più oscuri problemi intellettuali (*'aqliyya*).

E ciò ti dimostri che la scienza di Dio, con cui conosce le cose, non è aggiunta, in più, sulla sua essenza (*dhāt*), ma la sua essenza dipende, in quanto scienza, dalle cose conosciute perché sono conosciute in virtù sua, contrariamente a quanto pensano alcuni studiosi (*nuzzar*)¹⁰. Infatti il contrario porterebbe a una deficienza dell'essenza dalla Perfezione, e al fatto che un qualcosa di esterno condizionerebbe l'essenza e questo qualcosa in più la governerebbe, e ne verrebbe così vanificato il fatto che (la sua essenza) fa ciò che vuole e ha arbitrario potere; non c'è altro Dio che Lui il Potente il Saggio»!

Così è realizzata questa questione: dèdicatici, perché è fra le più oscure delle questioni imbarazzanti alla cui soluzione non porta nessun intelletto, in realtà, in quanto pensiero, ma una sua soluzione è possibile solo mediante rivelazione divina profetica (*ilāhī nabawī*)¹¹.

Torniamo dunque a quanto dicevamo e affermiamo che tutti i nostri compagni hanno errato in questa questione per mancanza di [divina] rivelazione (*kashf*) e hanno sostenuto, con pensiero discorsivo errato, che il perfetto fra gli uomini è migliore degli angeli, presso Dio, in assoluto. Non è legato a una specie o a uno stadio cui si addica una superiorità su altri. Poi hanno argomentato sostenendo: Gli uomini progrediscono e si evolvono per i loro aliti (liberamente?) mentre ciò non fanno gli angeli perché son stati creati al loro posto fisso. Ma questi nostri compagni che sostengono questo non hanno conosciuto la verità di cui prima ti ho reso edotto. L'evoluzione (*taraqqī*) vera cioè la abbiamo noi, gli angeli e altri, anzi essa è necessaria per tutti, al Mondo, all'Intermundio (*barzakh*) e all'Altro Mondo (*al-ākhirā*), a tutti quelli che la scienza riconosce mortali. Non vedi infatti che gli angeli, malgrado abbiano luoghi fissi e determinati che essi non oltrepassano, non sono però privati di un aumento di scienza; infatti Dio ci informa che Egli «insegnò loro i nomi» per mezzo di Adamo (su cui sia la pace!) e quindi aumentò loro una scienza che prima non avevano dei nomi divini: e lo lodarono e santificarono con quei nomi. Quindi gli angeli sono uguali a noi nell'evoluzione e nel progresso (*taraqqī*), nella scienza, se non nell'azione (*'amal*), così come noi non progrediamo nell'azione dell'Aldilà per mancanza di responsabilità cosciente (*taklīf*): noi e loro nell'Aldilà in questo siamo uguali¹².

E il nostro progredire nel mondo verso il luogo che afferriamo - che è il luogo in cui gli altri furono creati fin dal principio - non dipende da una nostra particolare nobiltà (*sharaf*) sugli altri, ma questo è «per provarci», non per altro. Quelli che sostengono il contrario non hanno capito quel che intendeva dire Dio in vari testi coranici come per esempio (LXVII, 2) «per provarvi e sperimentar chi fra voi meglio opera». Non vi si dice che il loro esser creati in una data forma porta a questa «prova». I *ġinn* ci sono compagni in questo stadio eppure non hanno la fortuna di avere una «forma». Sappilo, e Iddio ti aiuti!...¹³.

E sappi che le anime di uomini e *ġinn* e le anime degli animali hanno due potenze, una potenza conoscitiva e una potenza operativa, secondo «quelli della rivelazione». Questo è evidente in tutti gli animali, come le api, i ragni, gli uccelli che si scelgono i nidi e altri animali; mentre le anime di *ġinn* e uomini, a diversità degli altri animali, hanno anche una terza potenza, che non posseggono gli animali né l'anima universale e cioè la potenza cogitativa (*mufakkira*); e il genere umano ottiene alcune conoscenze mediante questa potenza di pensiero, mentre è compagno di altri esseri viventi nell'apprendere [certe] scienze per effusione di grazia divina, e alcune altre conoscenze, come gli animali, per natura (*bi'l-fītra*) come l'attaccarsi del bambino al seno materno per succhiare il latte¹⁴.

Solo l'uomo ottiene le conoscenze per via di cogitazione (*min tarīq fikr*); il pensiero, nell'uomo, ha la stessa funzione della Realtà Divina di cui il Corano dice: «Egli governa la Causa, egli precisa i suoi segni» (XIII, 2), o come dice Iddio in un autentico *ḥadīth qudsī*: «Non dubito mai di una cosa mentre la opero». Questa realtà non c'è invece nell'Intelletto Primo né nell'Anima Universale, ma è una cosa di cui è stato dotato in specie l'uomo per quella «forma» nella quale nessun altro fu creato¹⁵. Noi sappiamo infatti che l'uomo è esistenziale nella forma (*maujūd 'ala 'ṣ-ṣura*) e noi decidiamo che nessun altro essere Iddio esistenziò in una forma. Né discorsi di profeta né libri rivelati ci assicurano di questa cosa né del suo contrario. Molti hanno errato in questo perché non si sono basati su una informazione divina (*ta'rif ilāhī*) ma hanno argomentato con

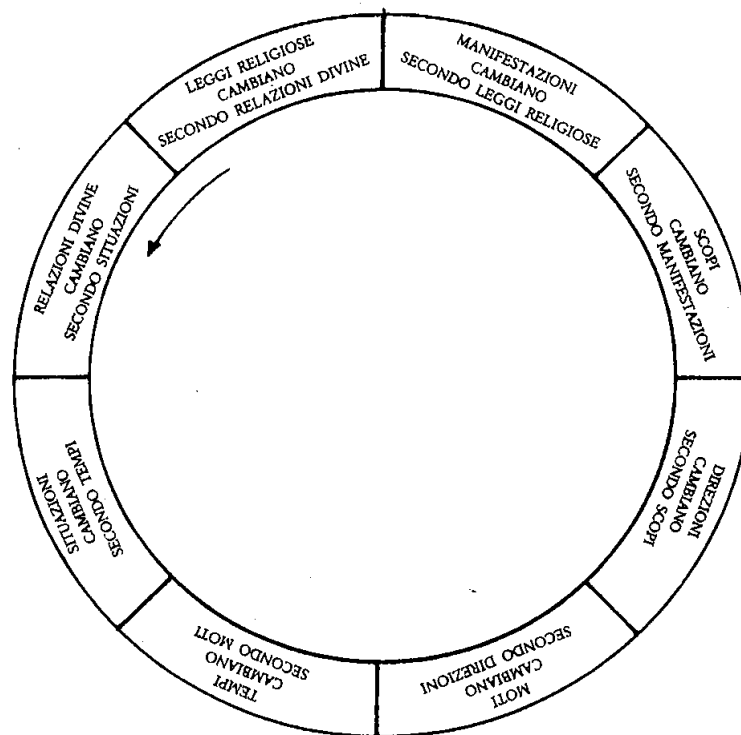
prove tradizionali (*khabar*); ma nella tradizione non v'è nessuna indicazione che qualcuno che non sia l'Uomo Perfetto sia stato creato secondo la Forma; è possibile come non è possibile¹⁶.

Segreto Divino

La Natura sta fra l'Anima e il Pulviscolo (Atomi: *habā*). È questa l'opinione dell'imām Abū Ḥāmid [al-Ghazzālī]. E del resto la sua (della Natura) posizione non può essere che là. Ogni corpo infatti da prima del Pulviscolo alla fine dei corpi è naturale. Tutto ciò che nasce dai corpi naturali - cose (*umūr*), forze, spiriti parziali, angeli e luci - c'è un principio (*ḥukm*) divino per la natura in essi, un posto predestinato da Iddio altissimo. L'ordine/principio della Natura è dal Pulviscolo in là. L'ordine/principio dell'Anima Universale è dalla Natura in là. Quanto a ciò che è sopra l'Anima, né la Natura né l'Anima hanno ordine/principio in esso¹⁸.

In ciò che abbiamo menzionato ci sono molte discussioni fra i filosofi speculativi (*ahl an-naẓar*) e opinioni diverse da quel che diciamo noi *ḥakīm* (Saggi). Fra i dotti, il teologo dialettico (*ḡinn*) non ha parte alcuna in questa scienza, proprio perché è dialettico (*mutakallim*); al contrario del Saggio (*ḥakīm*), che significa chi unisce la scienza divina, naturale, matematica (*riyāḍī*) e logica (*manṭiqī*). E non ci sono che questi quattro gradi di scienza¹⁹.

I modi per ottenere queste scienze si diversificano, fra il Pensiero e il Dono, cioè l'effusione della grazia divina. E questa ultima è la via dei nostri compagni, che non hanno entrata nel pensiero (discorsivo) per la corruzione che vi si infila²⁰. In essa (nella scienza del pensiero discorsivo) la verità (*ṣiḥḥa*) è dubbia e non c'è da fidarsi di ciò che dà. E per «nostri compagni» intendo i compagni dei cuori e delle contemplazioni e delle rivelazioni, non gli adoratori o gli asceti e non i sufi in assoluto. Ma piuttosto quelli fra loro che sono «realizzatori» (*ahl al-ḥaqa'iq wa 't-tahqīq*)²¹. Per questo si dice, a proposito delle scienze della profezia e della santità (*an-nubuwwa wa'l-wilāya*) che esse sono oltre l'intelletto, e l'intelletto non vi ha accesso col pensiero, ma deve solo *accettare*, in specie presso i sani di intelletto, che non si fanno vincere da dubbi di immaginazione e di pensiero, dai quali viene la corruzione della loro contemplazione. Molte sono le scienze dei misteri (*'ulūm al-asrār*): Dio dice la Verità e guida sulla Via (XXXIII, 4).



Dal *bāb* 48 del 24° *juz*. Ediz. UY, pp. 185 sgg.²².

Diciamo: «Le Leggi Religiose (*sharā'i'*)²³ cambiano secondo il cambiamento delle relazioni divine», perché se la relazione divina per render lecito un qualsiasi fatto nella Legge fosse come la relazione divina per la

proibizione del medesimo, il mutamento dell'Ordine divino non sarebbe vero, mentre è stato dimostrato che lo è. E dato che è vero il detto divino «A ognuno di voi abbiamo assegnato una regola e una via» (Corano V, 48), ed è vero che per ogni comunità religiosa (*umma*) c'è una via e una regola, portata dal suo Profeta e dal suo Apostolo, allora è anche vero che c'è una abrogazione e una conferma. E sappiamo decisamente che la Sua relazione (sia esaltato!) in ciò che ha prescritto a Muhammad (che Dio lo benedica e lo salvi!) è diversa dalla Sua relazione verso un altro profeta. Altrimenti, se la relazione fosse una da tutti i punti di vista, relazione che è responsabile della legislazione per ogni cosa specifica, la Legge sarebbe unica da tutti i punti di vista.

E se si chiede: «Perché cambiano le relazioni divine?» rispondiamo: «per il cambiamento delle situazioni» (*al-aḥwāl*). Chi è in una situazione di malattia invoca: «O Guaritore! O Risanatore!» Chi è in una situazione di fame dice: «O Provveditore (del cibo)!» E chi sta annegando dice: «O Aiutatore!» Le relazioni [divine] cambiano cioè secondo la variazione delle situazioni. Iddio dice: «Ogni giorno Egli è in un'opera nuova» (LV, 29)²⁴ e «Attenderemo a voi, o nostri servi (*ath-thaqalāni*)» (LV, 31); e disse il Profeta (che Dio lo benedica e lo salvi!) descrivendo il suo Signore (sia esaltato!) «Ha in mano la Bilancia, abbassa e alza» e si dice per il pesare: «L'alzante, l'abbassante». Solo così sono evidenti queste «relazioni» (*nisab*), e lo stesso avviene per la variazione delle situazioni delle creature.

Diciamo poi: «Le situazioni variano per il variare dei tempi». Infatti le variazioni delle situazioni delle creature sono causate dalla variazione dei tempi in cui si verificano. La loro situazione in primavera è diversa da quella dell'estate, quella dell'estate è diversa da quella dell'autunno, quella dell'autunno è diversa da quella dell'inverno, e quella dell'inverno è diversa da quella della primavera. Alcuni dotti, a proposito di quel che opera il variar del tempo nei corpi naturali, hanno detto: «Esponetevi all'aria del tempo di primavera, perché essa fa per i vostri corpi quel che fa per i vostri alberi. E guardatevi dall'aria dell'autunno perché essa fa per i vostri corpi quel che fa per i vostri alberi». E Dio ha detto esplicitamente (*naṣṣa*) che noi siamo parte delle piante (*nabāt*) della terra. Dice infatti: «E Dio v'ha fatti germinar dalla terra come piante» (LXXI, 17), cioè siete cresciuti come piante. Come anche ha detto, nella relazione di esistenza (*takwīn*) verso un'anima, che ordina: «E il Nostro parlare a una cosa quando Noi la vogliamo è dirle: Sii! ed essa è» (XVI, 40), ponendo così per lei l'esistenza (*takwīn*). Così sono anche le relazioni di manifestazione delle piante verso le piante e sappi che è per questo che abbiamo detto: «Le situazioni variano per il variare dei tempi»²⁵.

Quanto al nostro dire: «I tempi variano secondo il variare dei moti», per moti intendo dire il dirigersi di Dio (*al-ḥaqq*) verso di essi nel crearli (*bi'l-ījād*), come dice Iddio e si definiscono gli anni e i mesi e le stagioni. Questo si intende per «tempi»²⁶.

E quando dico: «I moti variano secondo il variare delle direzioni (*tawajjuhāt*)» intendo dire il dirigersi di Dio (*alḥaqq*) verso di essi nel crearli (*bi'l-ījād*), come dice Iddio altissimo: «Il nostro parlare a una cosa, quando Noi la vogliamo...». Se la direzione fosse unica verso di esse, non si avrebbero cambiamenti di moto, mentre ci sono. E questo prova che la direzione secondo la quale [Iddio] mosse la Luna nel suo cielo (*falak*) non è la direzione con cui mosse il Sole o altri astri e cieli²⁷. Se così non fosse, la velocità e il rallentamento di tutti sarebbe uguale. Dice Iddio: «Ciascuno nuota nella sua sfera» (XXXVI, 40). Ogni moto dunque ha una direzione divina, o dipendenza speciale, dato che egli «vuole».

Diciamo poi: «Le direzioni variano secondo il variare degli scopi (*maqāṣid*)». E se lo scopo (*qaṣd*) del moto della Luna, mediante quella direzione, fosse lo stesso di quello del Sole per quella direzione, non si distinguerebbe più un influsso (*athar*) dall'altro, ma gli influssi sono senza dubbio diversi, quindi le direzioni sono diverse per la diversità degli scopi. La sua «direzione» quando è soddisfatto di Zaid è diversa dalla sua direzione quando è adirato con 'Amr, ed è lo scopo del punire 'Amr e del dar gioia a Zaid. Gli scopi (*qaṣd*, *maqāṣid*) sono diversi²⁸.

Diciamo poi: «Le variazioni degli scopi sono secondo le variazioni delle manifestazioni (*tajallīyāt*)». Se le manifestazioni fossero della stessa unica forma (*ṣūra*), da tutti i punti di vista, non avrebbero che uno scopo solo. Ma è invece provata la varietà degli scopi; è quindi necessario che ogni scopo speciale abbia una manifestazione (*tajallī*) speciale diversa da un'altra. E infatti l'«ampiezza divina» fa sì che nessuna cosa si ripeta nell'esistenza²⁹. E su questo appunto contano gli uomini: «Eppure costoro dubitano della Creazione nuova!» (L, 15). Dice lo *shaikh* Abū Tālib al-Makkī, autore del *Qūt al-qulūb* e altri santi (*rijāl Allāh*): «Invero Iddio altissimo non si manifesta mai in una forma unica a due persone, né in una forma unica due volte». Per questo gli effetti (influssi, *āthār*) nel mondo sono diversi e sono conosciuti come «soddisfazione» (*riḍā*) o «ira» (*ghaḍab*) [divine].

Diciamo infine «Le manifestazioni cambiano col cambiare delle Leggi divine. Ogni Legge divina (*sharī'a*) è infatti una via che porta a Lui (sia lodato!) ed esse sono diverse³⁰. È indubbio che le manifestazioni cambiano così come cambiano i doni. Non vedi come Iddio incolperà questa nazione (*umma*) nel dì della

resurrezione, nazione nella quale ci sono i suoi ipocriti (*munāfiqūn*)? Diverse sono le loro opinioni (*nazar*) sulla Legge. Ogni maestro di diritto (*mujtahid*) segue una legge diversa che è una via verso Dio. Per questo si differenziano le sette e le comunità (*madhāhib*) mentre ogni legge fa parte di una Legge (*shari'a*). Iddio ha confermato questo per bocca del suo Profeta. Senza dubbio le manifestazioni sono diverse. Ogni comunità crede di Dio un qualcosa, e, se si manifesta a lei il contrario, lo nega; ma quando si produce una trasformazione nel segno che quella comunità ha stabilito in se stessa esser con Dio lo accetta e conferma. Così quando si manifesta ad al-Ash'arī nella forma della credenza di chi non crede alle sue idee su Dio, e si manifesta all'avversario [di al-Ash'arī] nella forma della credenza di al-Ash'arī, per esempio, ciascuna delle due comunità nega le opinioni dell'altra e così accade in tutte le sette e comunità (*tā'ifa*)³¹.

E se Iddio si manifesta a ogni comunità nella forma della credenza di quella comunità in Lui, che è il segno che Muslim nel suo *Ṣaḥīḥ* menziona attribuendolo al Profeta, confessano che Lui è il loro signore, e che Lui è Lui e non altri. Le manifestazioni dunque sono diverse secondo le diverse Leggi».

Abbiamo poi detto già: «Le Leggi religiose cambiano secondo il cambiamento delle relazioni divine». Così il cerchio continua a girare³². E ogni problema di questi è nel contempo primo, ultimo e medio. E così avviene di ogni cosa circolare: ogni punto accoglie - per esempio - il Principio, la Fine o il Mezzo.

Abbiamo menzionato un esempio di questa forma circolare nelle *At-tadbīrāt al-ilāhiyya* riferendo il detto «Il mondo è un giardino, la cui siepe è lo stato (*daula*). Lo stato è l'autorità (*sultān*) protetta dalla Tradizione (*sunna*). La tradizione è guida (*siyāsa*) retta dal Re. Il Re è un pastore, aiutato dall'esercito. L'esercito sono aiutanti, sostenuti dal denaro. Il denaro è una previdenza [divina], che i sudditi radunano. I sudditi (*ra'iyya*) son servi tenuti assieme dalla giustizia. La giustizia è l'uso, in cui è la salute del mondo; il mondo è un giardino...» e il cerchio continua a girare³³.

BREVE COMMENTO

1. L'idea è simile, *mutatis mutandis*, a quella del mio paradossale pensiero del 1946. Ogni essere è un cerchio, e questa curvatura o circolarità dell'essere fa sì che ogni entità ricerchi il suo principio. La linea retta porta invece alla dispersione nel nulla. A questo proposito può essere interessante notare la inesistenza o quasi nel mondo culturale islamico dell'idea di *Labirinto* (su cui si veda ora il bel saggio di Kern 1981). In effetti in quel saggio, che esamina tutti i tipi possibili di labirinto, ne vengono menzionati solo due di origine islamica, in al-Bīrūnī (secolo X-XI) e in al-Qazwīnī (secolo XIII), ma ambedue si riferiscono a fenomeni indiani, extra-islamici. Il labirinto classico ha infatti un principio e una fine, è, in sostanza, malgrado l'apparente circolarità, lineare; è, attraverso le lunghe *ambages* (sei o dodici), un segmento. Sembra che qui vada distinta la retta infinita (ateismo), il segmento (paganesimo) e il cerchio ibnarabiano (che io vedrei meglio come elica) che simboleggia l'islam. Un islam che non è quello dei teologi ash'ariti comunque. Il sufismo sembra mediare fra le concezioni ateo-filosofiche e quelle teologico-rozze (ash'arite): è questo il tema essenziale del trattatello arabo del persiano Jāmī (secolo XV), con numerosi spunti ibnarabiani, *ad-Durrat al-Fākhira* (vedi ora Moreno-Ventura 1981, *passim*).

2. Sembra qui distinguersi fra un punto («esseri che sono stati creati nei loro gradi e vi stanno senza cessa, senza né principio né fine») e un segmento curvo che si chiude a cerchio (uomini e *ḡinn*, che «tornano», muovendosi da e verso Dio). Angeli, Uomini e *ḡinn* (*ath-thaqalāni*): si noti che, come dicevo nel mio precedente articolo, Ibn al-'Arabī propone un metodo che usa la simbologia matematica a esprimere certe realtà altrimenti inesprimibili o che si prestano a equivoci. Ciò ad esempio non fa Jāmī nel trattatello sopra menzionato, il che rende difficili e talora equivocate certe sue affermazioni. Qui invece il geniale uso del cerchio, del punto ecc. rende perspicui senza troppe elucubrazioni concetti difficili ed equivoci. Si veda ad esempio quanto là dicemmo dell'idea di emanazione (Bausani 1979, pp. 206 sgg.) negata da Ibn al-'Arabī (vedi anche Moreno-Ventura 1981, pp. 54-9) e si comparino i due passi, chiaro l'uno proprio a causa della simbologia matematica, confuso ed equivoco il secondo.

3. La platonica «nostalgia della patria» ricorre spesso nei mistici musulmani. Si cfr. il famoso verso di Abū Tammām (800-845 ca.) utilizzato da Jurjānī (m. 1079) e poi modernamente dal Ritter

(Ritter 1927, pp. 5-6) che lo usa come frontespizio della sua magnifica opera estetica sulla *Bildersprache* nizamiana:

*naqqil fu'ādaka ḥaiṭu shi'ta min al-hawā
mā 'l-tubbu illā li'l-ḥabībi 'l-awwali
kam manzilin fī'l-arḍi ya'lafuhu 'l-fatā
wa ḥanīnuhu abadan li-awwali manzili*

«Trasporta ove vuoi il tuo cuore nelle passioni: non c'è amore altro che per il Primo Amato; a quante dimore sulla terra l'uomo si affeziona! Ma la sua nostalgia andrà sempre alla Prima Dimora...»!

4. Ecco come un'espressione più o meno «emotiva» coranica, «a questi Iddio trasformerà le loro opere male in buone», viene messa in evidenza, dal simbolismo matematico del cerchio, in termini precisi. Il pentimento è una curvatura dell'essere che lo «circolarizza» e lo fa tornare al principio. Da una parte c'è la curvatura di Dio verso l'uomo (che è chiamata anche «pentimento», *tauba* nelle lingue semitiche; Dio è *at-tawwāb*, «colui che infinitamente si pente si rivolge a Dio»); dall'altra, nel pentimento nel senso più comune del termine c'è la curvatura dell'uomo verso Dio. Le due curve si chiudono formando un cerchio, appunto.

5. Il barbaro, *waḥshī*, è il non-musulmano (che, qui, potrebbe essere anche un musulmano imperfetto, che non ha capito ancora queste verità...).

6. O, se già *formaliter* musulmano, si darà completamente a Dio (senso del verbo *aslama*).

7. Gli Angeli possono venir rappresentati da un punto fisso, «in luogo prescritto dal quale non si muove». L'uomo (*ath-qalāni*, uomini e *ḡinn*) si è mosso dal punto fisso e compie un cerchio, c'è in lui una curvatura si potrebbe dire...

8. Tale curvatura è propria solo di uomini e *ḡinn* anche se, essi pure, avevano e hanno un luogo prescritto, che è il punto della circonferenza che si identifica con il loro punto primo e ultimo (v. Bausani 1979, p. 206).

9. Sulla scienza di Dio e le infinite discussioni di cui fu causa in islam (si veda Moreno-Ventura 1981, pp. 37 sgg.), dove si usano proprio anche commentari alle opere di Ibn al-'Arabī e si sostiene che il Sufi sembra mediare fra le concezioni dei filosofi e quelle dei teologi ash'ariti, e, fra i filosofi, abbia idee intermedie fra quelle di Avicenna e di Averroè. Che Ibn al-'Arabī sia in rapporto critico-dialettica con Averroè, suo conterraneo e quasi contemporaneo, è mostrato dal passo, che è tradotto qui avanti, sul suo giovanile incontro col filosofo ambivalente Si-No.

Il punto di partenza-ritorno, anche nel caso dell'uomo (e dei *ḡinn*) è predestinato, anche se ciò non annienta la sua libertà, sembra volersi qui dire.

10. Si tratta in effetti di una questione piuttosto difficile e oscura. Vedi i «chiarimenti» di Jāmī in Moreno-Ventura 1981, p. 40.

11. Solo la rivelazione Divina può risolvere dunque questa difficile questione, e, aggiungiamo, nel modo solito, cioè mediante concetti di tipo matematizzante.

12. In questo lungo brano Ibn al-'Arabī nega il concetto, frequente presso i teologi, per cui l'Uomo [perfetto] è migliore degli Angeli. Mentre a questo potrebbe far pensare quanto lui stesso dice prima, qui, paradossalmente, si vuol sostenere che il punto della circonferenza e il cerchio sono in

realtà la stessa cosa e si distinguono solo per il fatto che in un caso (l'uomo) si ha un moto, nell'altro no. Ma solo nell'azione, e non nella scienza (si ha aumento di scienza anche negli angeli, infatti).

13. Il moto circolare dell'uomo, la sua curvatura, non è, dunque, dovuta a uno speciale suo *sharaf* (nobiltà) ma è «per provarci», e non implica una particolare nobiltà sull'Angelo. È interessante che proprio a questo punto segua il passo già da noi tradotto (Bausani 1979, pp. 206 sgg.) sul cerchio, che definisce un «panteismo» non materialistico solo in virtù del peculiare linguaggio matematico usato. Tutti sono uguali (angeli, uomini, *ġinn* ecc.), come è detto qui, ma tutto con modalità «matematiche» diverse. In quel passo si ribadisce che il detto che *ex uno non fit nisi unum*, base dell'emanazionismo, è falso, se per Uno si intenda non «L'Uno Reale» ma il «Primo Principio», come spiega meglio Jāmī (Moreno-Ventura 1981, 54-59): «I Sufi sono quindi d'accordo con i filosofi nel dichiarare che la moltitudine non può promanare dall'Uno reale; se ne scostano invece nell'ammettere la possibilità della promanazione di una moltitudine esistenziale dal Primo Principio. Son d'accordo con i teologi nel dichiarare possibile l'emanazione della moltitudine esistenziale dal Primo Principio; sono in disaccordo con essi sul punto di vista che la moltitudine promani dall'Uno reale». Ancora la posizione intermedia (e rivelabile solo per *kashf* o in linguaggio matematico) del sufismo di contro a filosofia e teologia. Infatti, poco oltre il passo che abbiamo citato, Jāmī ricorre anch'egli a esempi aritmetici per meglio stabilire quel che vuol dire.

14. Questo brano segue immediatamente la figura tradotta in Bausani 1979, p. 208 (testo in UY, IV, p. 158). Gli uomini e i *ġinn* si distinguono da tutti gli altri esseri (direi, inclusi gli Angeli) per avere anche una *vis cogitativa* (*mufakkira*) che è proprio quella espressa dalla loro «curvatura», anche se alcune loro conoscenze le hanno, come gli animali, *per natura*.

15. L'Uomo, appunto, ha questa curvatura che non hanno nemmeno l'Intelletto Primo e l'Anima Universale perché fu esistenziato da Dio «in una forma» o «secondo una idea» (per il senso di *šūra*, vedi anche Moreno-Ventura 1981, p. 38) che è appunto, interpreto io, la sua «curvatura».

16. Tuttavia di tutto questo non ci danno prove sicure né la filosofia né i libri profetici: solo una conoscenza personalmente rivelata, un *ta'rif ilāhī* (espressa, interpreto io, con una simbologia matematica) può farcelo sapere.

17. *Haba'*, letteralmente «Pulviscolo», è una delle quattro entità basilari che, secondo Ibn al-'Arabī, sembrano prodursi dall'Uno in certo modo contemporaneamente senza speciali dignità «emanatiste». Le altre tre sono Intelletto, Anima e Natura. Il Pulviscolo indica gli Atomi (v. Bausani 1979, p. 209, con relativa bibliografia). Qui sembra che si definisca una posizione della Natura fra l'Anima e il Pulviscolo, un po' diversamente da quel che indica la figura di Bausani 1979, p. 208, dove le quattro potenze sono così ordinate

ANIMA		INTELLETTO
	(Dio)	
HABA'		NATURA

Del resto ciò che si intende per Natura (*Ṭabī'a*) dai mistici è ben diverso da quel che intendono con la stessa parola gli scienziati moderni. Si veda la «Natura come Angelo» in *Kitāb Ikhwān aṣ-Ṣafā'* (Bausani 1978, p. 129) e il concetto che Moreno (Moreno-Ventura 1981, pp. 30 sgg.) traduce con «universale fisico».

18. [Non esiste la nota 18. Si tratta di una svista dell'edizione a stampa, nella quale la numerazione salta dalla nota n. 16 alla nota n. 18 – N.d.C.].

19. Si veda ancora Moreno-Ventura 1981 (*loc. cit.*) per le discussioni tra filosofi, teologi e mistici sul concetto di Natura. I quattro *gradi di scienza* (si tratta solo di diversi aspetti o gradi di un'unica «scienza» ...) sono dunque la scienza *divina*, la scienza *naturale*, la scienza *matematica* e la scienza *logica*. Un commentatore di un commentatore di Ibn al-'Arabī, Shams ad-Dīn al-Fanārī (v. Moreno-Ventura 1981, p. 31), criticando il teologo sciita aṭ-Ṭūsī diceva: «Se tu mi chiedi come ciò che è uno in essenza possa avere attributi opposti, come l'essere a oriente e l'essere a occidente, la scienza e l'ignoranza ecc. ti rispondo che un'obiezione di questo genere deriva dal giudicare l'universale alla stregua del particolare e l'assente (invisibile, *ġāi'ib*) alla stregua del presente (visibile, *shāhid*): niente prova che ciò sia impossibile *nell'universale*». Sono concetti, qui espressi a *parole*, ma che Ibn al-'Arabī elegantemente potrebbe proporre in un linguaggio (è la stessa scienza, solo in altro «grado») matematico.

20. La «via dei nostri compagni» ovvero la via mistica è al contempo la via della effusione di grazia divina (rivelativa) e anche - aggiungo io - esprimibile in terminologia matematizzante. Non dimentichiamo che, per Ibn al-'Arabī, le considerazioni su cerchi ecc., di cui in Bausani 1979, pp. 206-7, sono «*un segreto divino*» rivelato per effusione personale all'Autore...

21. Anche Ibn al-'Arabī, come quasi tutti i sufi, fa qui la solita distinzione fra veri e falsi sufi (vedi, per un altro degli infiniti esempi, Nizāmī o Jalāl ad-Dīn Rūmī (Bausani 1967, p. 228, Bausani 1980, p. 121).

22. Anche questo *bāb* contiene un disegno circolare (UY, pp. 185 sgg.).

23. Non è chiarissimo se per *sharā'i'* qui si intendano le varie «leggi religiose rivelate», religioni o (vedi avanti) le varie opinioni *islamiche insharī'a*, scuole giuridiche. Io propenderei per la prima più vasta e universale interpretazione, secondo la quale le religioni tutte hanno il loro ciclo (sono anch'esse *circolari!*), la loro divina primavera, estate autunno e inverno, seguito dal rinnovamento (per esempio dal cristianesimo all'islam, o dall'ebraismo al cristianesimo, e, si potrebbe arditamente dedurre, dall'islam verso una futura religione). Ci sono cioè ingiunzioni e proibizioni di legge che cambiano nel tempo.

24. Qui sembra chiaro si tratti di veri e propri cambiamenti di «religione» divina. La frase coranica *kullu yaumin huwa fī sha'n* è similmente interpretata, nel senso di una continua novità dell'opera divina, da Muḥammad Iqbāl, il noto modernista indo-musulmano (m. 1938, v. Bausani 1965, p. 22 e *passim*) e da molti mistici e modernisti.

25. È vero che a loro volta anche i tempi stessi variano per volontà divina: si tratta di una continua circolarità dell'essere.

26. A loro volta i tempi variano per variare dei moti degli astri. In questa concezione l'astrologia, nel senso più profondo del termine, mantiene tutto il suo valore. Si vedano le considerazioni che fa il grande astronomo del IX secolo al-Battānī (Nallino-Battānī 1903, I, p. 6) sulla primavera come prodotta dalla posizione del sole in un punto nevralgico dello spazio, spazio non ancora - come nel mondo moderno - «geometrizzato» (Koyré 1951, p. 57) cioè all'intersezione di eclittica ed equatore celeste (v. anche Bausani 1979).

27. In questa circolarità continua la *variazione di direzione* dà quella curvatura dello spazio che è il presupposto di tutte queste considerazioni, anche se qui a «direzione» (*tawajjuh*) vien dato un senso non tanto astronomicamente e matematicamente usuale nella scienza moderna.

28. Gli «scopi» sottintendono qui tutto il valore positivo dell'astrologia. La quale ha senso, nel mondo tradizionale, solo in una visione nettamente *finalistica* dell'essere, e non in quella casualistico-darwinistica del mondo moderno.

29. Varietà e nel contempo unità mostrate dall'idea del cerchio, che presenta sempre una curvatura positiva. Nulla si ripete nell'esistenza, anche se poi tutto torna al principio. Niente è più graficamente adatto di questa idea a mostrare come il simbolismo della circonferenza e del punto si addica a esprimere, senza troppe circonlocuzioni verbali che sono spesso svianti e fumose, questo concetto della infinita «ampiezza del divino».

30. In questa infinita «ampiezza del divino» sono incluse anche le leggi religiose, che variano pur restando identico il Divino stesso. È concetto sviluppato in tempi più recenti in modo particolarmente perspicuo da Bahā'u'llāh (Bahā'u'llāh 1955, pp. 118-9 sgg. e *passim*), fondatore, alla fine dell'800, della nuova religione bahā'ī, ormai staccatasi dall'islam, secondo questo principio...

31. Forse perché era cosa «pericolosa» per lui e per la sua scuola, qui Ibn al-'Arabī si limita a parlare non delle leggi divine come vere e proprie «religioni», ma solo come varie opinioni giuridiche nell'ambito della legge islamica (*sharī'ah*... v. nota 23). Del resto tale idea era ammessa anche dall'ortodossia, secondo il noto *ḥadīth, ikhtilāf al-umma barakah*, cioè «la varietà [delle opinioni] della comunità è una benedizione». È chiaro però dal contesto, e soprattutto dal passo ove si dice: «per ogni comunità religiosa (*ummah*) c'è una via e una regola portata *dal suo profeta e dal suo apostolo*...» (UY, IV, p. 186), che ben altra e più vasta era l'idea di Ibn al-'Arabī.

32. Si sarebbe tentati di tradurre: «così il cerchio si chiude», ma il testo (UY, IV, p. 192) ha: *wadāra 'd-daur*, «e il cerchio circola». La circolarità dura cioè in eterno, e si sarebbe tentati allora di immaginare più una spirale a elica: ogni cerchio cioè continua su un piano più alto, in una evoluzione verso l'inaccessibile «centro-punto» di Dio; ma questa, forse, è una nostra indebita interpretazione.

33. Qui siamo un po' a un *anticlimax*. L'esempio è infatti molto più banale che il bel «cerchio» precedente; ma l'Autore vuole insistere sulla continua circolarità dell'essere in tutti i casi, anche in questo, piuttosto semplice e banalmente realistico.

CONCLUSIONI

Due mi sembrano i punti che emergono da quanto detto fin qui. Uno è che il sufismo, almeno quello ibnarabiano, è dottrina mediatrice da una parte fra filosofia e teologia [ortodossa ash'arita], dall'altra fra quella filosofia avicenniana che diverrà quasi la filosofia ufficiale di un certo islam dopo il secolo XII circa, e quella più fine e ortodossamente aristotelica di Averroè (su di lui si veda Cruz Hernández 1957, II, pp. 5-247 con relativa bibliografia). L'altro è che tale difficile mediazione meglio di tutti si esprime in un linguaggio matematico, basato sui concetti di circonferenza e di punto, ampiamente usato soprattutto da Ibn al-'Arabī, e che può sinteticamente fare a meno di troppe equivoche e verbose spiegazioni a parole.

Che Ibn al-'Arabī, col suo rifiuto dell'emanatismo (solo in parte riconosciuto dagli studiosi), il suo non-panteismo (ché non è tale - almeno nel senso moderno - la sua famosa *wahdat alwujūd*, «unità dell'essere», cfr. Bausani 1978, p. 206, e Ventura 1977, *passim*), la sua (a suo modo) precisione matematica, sia, a mio parere, più vicino ad Averroè, almeno nel senso religioso come lo interpretano il Cruz Hernández e il Rosenthal (v. Cruz Hernández 1971, pp. 19-20), è anche mostrato dalla famosa narrazione, fatta da lui stesso nelle *Futūḥāt Makkiyyah* (UY, II, pp. 372-3) del suo giovanile incontro con l'allora maturo filosofo suo conterraneo: «Un giorno a Cordova andai a trovare il cadì della città, Abū'l-Walīd Ibn Rushd (Averroè). Fu lui che aveva espresso il desiderio di incontrarmi

dopo che ebbe sentito, e gli fu raccontato, delle ispirazioni che Iddio mi aveva concesso nei miei intimi colloqui con Lui, e aveva espresso stupore all'udire tali cose. Mio padre mi mandò a lui con una scusa di qualcosa di cui aveva bisogno, a bella posta perché potesse incontrarmi: era infatti un suo amico. Io poi, a quel tempo, ero un ragazzo ancora imberbe. Quando entrai nella sua stanza si alzò a ricevermi con affetto e rispetto. Mi abbracciò e mi disse: "Sì!" Io gli risposi: "Sì!" Fu molto contento perché io avevo capito quel che voleva dire. Ma io sentii che cosa lo rallegrava, e dissi: "No!" Allora si turbò, cambiò colore ed ebbe dei dubbi. Poi mi chiese: "Che cosa ne pensi del problema della rivelazione e dell'effusione divina di grazia? È la stessa cosa che quella che io raggiun-go con la ragione speculativa (*nazar*)?" Gli risposi: "Sì, No! e fra il Sì e il No volan via gli spiriti dalle loro materie e le teste dalle loro nuche". Impallidì allora e rabbrividì, e si sedette recitando la giaculatoria: "non c'è aiuto né forza che in Dio!" perché aveva capito ciò cui alludevo... In seguito chiese a mio padre un altro incontro con me per esporre ciò che lui pensava di me e chiedermi se ero d'accordo o no. Era Averroè uno dei maestri del pensiero e della ragione speculativa. E ringraziò Iddio che l'aveva fatto vivere in un'epoca in cui aveva visto uno che era entrato ignorante nel ritiro spirituale e ne era uscito come ne era uscito, senza studi, discussioni e letture. E diceva: "È una situazione di cui io stesso affermavo l'esistenza, ma non avevo visto persone che la avessero sperimentata. Ringrazio Dio di vivere nello stesso tempo di uno di coloro che hanno questa esperienza, uno di quelli che aprono le serrature delle sue porte. Sia lode a Dio che me lo ha fatto incontrare!"».

Vollì poi avere un altro incontro con lui. E, in una estasi (*wāqi'a*), la misericordia divina me lo mostrò, in una forma nella quale fra me e lui c'era interposto un velo sottile. Io lo scorgevo attraverso il velo, ma lui non mi vedeva e non sapeva dove fossi: era troppo assorbito in se stesso per accorgersi di me. Allora io dissi: "La sua mèta non è quella in cui io sono".

Poi non lo incontrai più fino alla sua morte che avvenne nel 595 dell'egira (= 1198-99) nella città di Marrākesh, e il suo corpo fu trasportato a Cordova, dove è la sua tomba. Quando misero la bara col suo cadavere su una bestia da soma, per far da contrappeso, dall'altro lato, misero i suoi libri. Io ero presente, e con me c'era anche il giureconsulto e letterato Abū'l-Ḥasan Muḥammad Ibn Jubair, segretario del [principe almohade] as-Sayyid Abū Sa'īd, e il mio compagno Abū 'l-Ḥakam 'Amr ibn as-Sarrāj, il copista. Abū 'l-Ḥakam si rivolse a noi e ci disse: "Non vedete che cosa fa da contrappeso all'*imām* Ibn Rushd sulla sua cavalcatura? Da una parte lui, dall'altra le sue azioni, cioè i suoi libri". Ibn Jubair gli disse: "Figlio mio! Bene hai osservato, sia benedetta la tua bocca!" E la registrai, quella frase, entro di me, come tema di meditazione e monito. Dio abbia misericordia di tutti loro! Di quella compagnia non sono rimasto vivo che io. E ben potrei dire di lui questo verso:

"Questo è l'*imām* e queste le sue opere: oh potessi sapere se ha raggiunto [ora] quel che sperava!"».

Nella narrazione di questo episodio, in quel sì seguito dal no non possiamo comunque non scorgere un velato interesse e approvazione del Nostro per la filosofia di Averroè, così misconosciuta da mistici moderni (v. Corbin 1964, pp. 334 sgg.) da una parte; dall'altra, anche, una notevole mancanza di modestia nel sufi, ma anche una esitazione finale («Oh se potessi sapere...») sulla sorte finale del filosofo. Egli a me sembra più congeniale, tutto sommato, a Ibn al-'Arabī (ambidue sono ortodossi letteralisti...) che al più popolare Avicenna, col suo emanatismo e la sua effettiva irreligiosità (è ormai dimostrato che ben più religioso nel senso ortodosso del termine fu Averroè, di fronte allo gnostico, neoplatonizzante e forse ismailiteggiante Avicenna; cfr. Anawati 1963).

Ibn al-'Arabī, tanto spesso accusato di fumosità in sostanza non fa qui (come nei passi da noi tradotti e commentati anni fa, Bausani 1979) che esprimere con un semplice linguaggio matematizzante, tagliando, con questo modo di esprimersi, la testa al toro, i più difficili concetti del sufismo (e che siano difficili lo dice lui stesso), che ne vengono per così dire al contempo semplificati e acutamente commentati. «Il cerchio gira» (*dāra 'd-daur*), può dirsi così l'essenza di tutta la filosofia mistica del Nostro.

A conclusione di queste brevi note si potrebbe citare, applicandolo a un contesto medievale, il noto passo di Kant (Kant Carabellese 1953, pp. 259-60) del 1763, nella prefazione allo scritto «pre-

critico» *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* («Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative»): «L'uso che in filosofia si può fare della matematica consiste o nell'imitarne il metodo, oppure nell'applicarne effettivamente le proposizioni agli oggetti della filosofia. Non sembra che finora l'imitazione sia stata di una qualche utilità... In compenso il secondo uso (che mi sembra quello che in parte ne fece Ibn al-'Arabī, *nota mia*) è stato assai vantaggioso a quelle parti della filosofia cui è stato applicato... si tratta però soltanto delle conoscenze pertinenti alla dottrina della natura... Per quanto riguarda la metafisica (è questo il nostro caso, *nota mia*), questa scienza, invece di utilizzare taluni concetti o dottrine della matematica, si è al contrario spesso eretta in armi contro di essa, e là dove forse avrebbe potuto trovare delle basi solide su cui fondare le proprie considerazioni, la si vede invece sforzarsi di trattare i concetti del matematico come null'altro che sottili finzioni, le quali, tolte dal suo campo avrebbero ben poco di vero. Si può facilmente arguire da quale parte sia il vantaggio nella disputa tra due scienze, di cui l'una supera tutte le altre per certezza e chiarezza, mentre l'altra non fa che sforzarsi di pervenire a una tale certezza... Ai metafisici sembra assai più comodo fermarsi alle proprie astrazioni oscure e difficilmente controllabili, piuttosto che far lega con una scienza che si occupa soltanto di conoscenze comprensibili ed evidenti».

È quest'ultimo tentativo che ci sembra invece fatto, sia pure in parte, da al-'Arabī.

BIBLIOGRAFIA DEI TESTI CITATI

- Anawati 1963, G. Anawati, *Gnose et philosophie. À propos du Récit de Hayy ibn Yaqzān de A. M. Goichon* in «Cahiers de Civilisation médiévale», VI, 2, Poitiers, 1963.
- Asín Palacios 1931, M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado...* Madrid, 1931.
- Bahā'u'llāh 1955, Bahā'u'llāh, *Il libro della Certezza...* Roma, 1955.
- Bausani 1965, A. Bausani, *Il poema Celeste* di M. Iqbāl, Bari, 1965.
- Bausani 1967, A. Bausani, *Le Sette Principesse* di Nezāmī di Ganjè, Bari, 1967.
- Bausani 1978, A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purity...* Napoli, 1978.
- Bausani 1979, A. Bausani, *Note su alcuni aspetti «scientifici» delle Futūhāt Makkiyyah di Ibn al-'Arabī* in RSO, LII (1978), pp. 199-215, Roma, 1979.
- Bausani 1979, A. Bausani, *Interesse culturale dell'astrologia orientale e occidentale*, in «I Problemi di Ulisse», Scienza e Mistero, Firenze, 1979, pp. 94-103.
- Bausani 1980, Rumi, *Poesie Mistiche*, introd., trad., antol. critica e note di A. Bausani, Milano, BUR, 1980.
- Corbin 1964, H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, 1964.
- Cruz Hernández 1957, M. Cruz Hernández, *Filosofia Hispano-Musulmana*, 2 voll., Madrid, 1957.
- Cruz Hernández 1971, M. Cruz Hernández, *El Averroismo en el occidente medieval*, in «Convegno Internazionale: Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze», Roma, 1971, pp. 17-62.
- Ibn al-'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyà, Cairo, dal 1972.
- Ibn al-'Arabī 1973, Ibn al-'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, Beirut Dār Sādir (s.d. ma 1973), rist. fotot. dell'ediz. del Cairo del 1329 H, 4 voll.
- Kant-Carabellese 1953, I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova ed. riv. e accresc. da R. Assunto e R. Hohenemser, Bari, 1953.
- Kern 1981, H. Kern, *Labirinti...* Milano 1981.
- Koiré 1951, A. Koyré, *L'apport scientifique de la Renaissance*, Paris, 1951, ripubblicato in *Études d'Histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1973, pp. 50-60.
- Moreno-Ventura 1981, N.'A. Ğāmī, *La Perla Magnifica (ad-Durrat al Fāhiraḥ)*, trad., introd. e note di M.M. Moreno, a cura di A. Ventura, Napoli, 1981.
- Nallino 1933, C.A. Nallino, *Ibn al-'Arabī*, voce della *Enciclopedia Italiana*, 1933.
- N allino- Battani 1903, *Al-Battānī sive Albatēnī Opus Astronomicum*, ediz., trad. e note di C.A. Nallino, 3 voll., Milano, 1899 (testo arabo), 1903 (trad. e note), 1907 (trad. e note delle tavv.).
- Ritter 1927, H. Ritter, *Über die Bildersprache Nizāmīs*, Berlin-Leipzig, 1927.
- Ventura 1977, A. Ventura, *Considerazioni sulla waḥdat alwujūd nella dottrina di Ibn 'Arabī e della sua scuola*, in «Rendic. Lincei», Cl. Sc. Mor., XXXII (5-6), 1977, pp. 375-8.