

Ogni *camino* spirituale termina «fisiologicamente» nella perplessità

Alberto De Luca

[Testo per il *II Simposio Internacional Ibn Arabi de Murcia 2013*]

Il titolo che ho voluto dare alla mia relazione è in parte mutuato dalla traduzione italiana del *Kitâb al-Yâ' wa-huwa kitâb al-Huwa* di Ibn Arabi, fatta da Chiara Casseler. Più precisamente, ritengo che la parte finale di ogni *camino* spirituale (il che per me significa sentiero *mystico*) – *sulûk* in arabo-, del quale sia possibile dire qualcosa di sensato, conduca alla perplessità di fronte all'apparire antinomico dell'Unicità dell'essere. Su questo mi sto interrogando da tempo ed approfitto pertanto di chiedere il Vostro aiuto in questa ricerca di senso.

Sono consapevole del peso dell'affermazione impiegata in esergo, soprattutto se a farla è qualcuno che non appartiene a nessuna *turuq* e non è nemmeno musulmano, ma ritengo altresì che tali due mancanze non siano in realtà un impedimento al pensiero quanto invece un utile farmaco contro qualsiasi arroganza intellettuale che si ponga al di là della consona umiltà necessaria per affrontare queste tematiche.

La relazione che presento si articola intorno al concetto islamico di *ḥayra*, all'interno della logofilia ibnarabiana, e alla sua traducibilità italiana nei concetti di antinomia e perplessità in genere.

Il concetto islamico di *ḥayra*, che in italiano traduco con «perplessità»,¹ va subito inquadrato e per farlo al meglio, mi avvarrò di quanto affermato da Andrey Smirnov nel suo *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zâhir-bâtin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabî*.²

Lo studioso russo, infatti, sottolinea che per Ibn 'Arabî la perplessità possiede una connotazione positiva e giammai negativa: l'idea che la perplessità denoti invece qualcosa di confusionale o caotico deriva da una concezione di tipo pragmatico-razionalista che tende a non riconoscere l'esistenza di un proprio limite gnoseologico.

Ibn 'Arabî inizia a parlare di *ḥayra* nel terzo capitolo dei *Fuṣūṣ* ed in merito alla sua causa, afferma che essa deriva dalla

moltiplicazione dell'Uno in vari aspetti (wujūh) e correlazioni (nisab).³

Non si tratterebbe pertanto di una sottrazione di certezza *in re*, quanto piuttosto di uno stupore di fronte all'infinita possibilità che l'Uno si dia a noi attraverso forme epifaniche diverse e che si faccia conoscere da noi tramite infinite relazionalità. È la scoperta di un comune denominatore che noi rinveniamo nella relazione che con-tiene tutte le cose di cui possiamo o potremo fare esperienza.

La precisione di Smirnov su questo punto è ragguardevole. Allargando il contesto della precedente citazione dei *Fuṣūṣ*, egli ricorre ai commenti ibnarabiani fatti alla sura Nûḥ, in special modo al versetto «ed Essi ne hanno già traviati molti» (Cor., 71: 24).

¹ Per altre proposte di traduzione in italiano, cfr. Kalâbâdhî, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, tr. it. di Paolo Urizzi, Palermo, 2002: soprattutto pp. 255-256.

² A. Smirnov, *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zâhir-bâtin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabî*, www.dialegesthai.com.

³ Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 2nd ed. Bayrūt: Dâr al-kitâb al-'arabî, 1980, p.72; A. Smirnov, *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zâhir-bâtin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabî*, www.dialegesthai.com.

È noto agli studiosi ibnarabiani che questa sura, alla luce dello stesso terzo capitolo dei *Fuṣūṣ*, costituisca il fondamento della *waḥdat al-wujūd* ovvero di quella Realtà unica che attraverso i propri aspetti e qualificazioni esclude la possibilità di «associazionismo»,⁴ proprio perché la molteplicità attuale è inerente al manifestarsi della stessa Realtà.

In merito alle parole di Nūḥ, dunque, Ibn ‘Arabī precisa che loro (la molteplicità delle divinità adorate) li hanno resi perplessi solo nella moltiplicazione dell’Uno in virtù dei suoi aspetti e delle sue correlazioni (*ḥayyarū-hum fī ta’dād al-wāḥid bi-l-wujūh wa-l-nisab*).

L’impiego della preposizione «in» (*fī*) al posto di «per» (*bi-*), come ci si sarebbe potuto attendere in un primo momento, è intenzionale proprio perché il discorso non è esclusivamente epistemologico bensì anche ontologico. In ognuno di questi aspetti non ci sono pezzi dell’Uno bensì l’Uno-in-quanto-quel-aspetto: con linguaggio sistemistico, potrei dire che gli aspetti non costituiscono dei sotto-sistemi piuttosto tutti gli insiemi che possono fregiarsi del nome appunto di insiemi.

Una grande attenzione nei confronti di questo versetto è stata dimostrata anche da C.A. Gilis che nella sua versione francese dei *Fuṣūṣ*⁵ parla di esso come di «senso iniziatico» identificabile con la *ḥayra*:

*la molteplicità delle divinità adorate, assimilate a quelle delle teofanie, diviene fonte di perplessità e del pari di scienza.*⁶

Un tipo di scienza che viene infusa nel cuore dell’uomo direttamente dall’incessante movimento di successione delle nuove epifanie. Ovvero, è la moltiplicazione epifanica ad educare il cuore dell’uomo al mistero della Realtà divina tramite la semplice apprensione della stessa molteplicità.⁷

Derivo quindi che lo scopo soteriologico dell’indagine akbariana non è identificare il cosmo nella sua integralità con Dio, quanto invece affermare che non vi è altra realtà che la Realtà divina. In questo senso il *wujūd* – l’atto di essere – non appartiene in alcun modo alle cose esistenti bensì esclusivamente al Principio supremo (*dhāt al-Haqq*): se solo Lui è in quanto Realtà, allora l’idea di esistenza coincide con quella di ente e la «coseità» (*shay’iyya*) partecipa unicamente dell’essere del Principio che le dona l’«essere relativo» (*al-wujūd al-idāfī*)

Ḥayra dunque indica non solo la “perplessità nella conoscenza dell’Uno”, ma anche “la perplessità nell’essere dell’Uno”.⁸

Ed ecco come Ibn ‘Arabī illustra questo punto:

*l’Ordine (Universale) è perplessità, e la perplessità è agitazione e movimento ed il movimento è vita*⁹ (*al-amr ḥīra wa-l-ḥīra qalaq wa-ḥaraka wa-l-ḥaraka ḥayāt*).

Smirnov legge, in questo contesto, la parola araba حيرة come *ḥīra* e non come *ḥayra* seguendo l’intento ibnarabiano di identificare la perplessità con il «vortice» حيرة.¹⁰

La perplessità, quindi, potendo essere letta come *ḥīra* e non come *ḥayra* in ciò confortati dai dizionari arabi, ci ricorda come il «vortice» (*ḥīra*) sia una delle immagini simboliche preferite da

⁴ Cfr. Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, tr. fr. di C.A. Gilis, Beyrouth, 1997, p. 137.

⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, tr. fr. di C.A. Gilis, Beyrouth, 1997, p. 141 e ss.

⁶ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, tr. fr. di C.A. Gilis, Beyrouth, 1997, p. 141.

⁷ Trovo estremamente interessanti ed utili al caso i diagrammi di Āmolī. Cfr. S.H. Āmolī, *Le Texte des Textes (Nass al-Nusūs). Commentaire des «Fuṣūṣ al-Hikam» d’Ibn ‘Arabī. Les Prolégomènes*, Teheran-Parigi, 1975, p. 350; P.A. Beneito, *L’Arca della creazione: il motivo della markab nel sufismo*, Roma, 2005.

⁸ Cfr. S. Hakim, “Unity of Being in Ibn ‘Arabī”, www.ibnarabisociety.org.

⁹ *Fuṣūṣ* p. 199-200; vedere anche p.73.

¹⁰ A. Smirnov, *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zāhir-bātin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn ‘Arabī*, www.dialegethai.com.

Ibn 'Arabī per alludere alla vita e all'ordine universale.¹¹ L'essere umano "perplesso", *ḥā'ir* pertanto, si trova in costante movimento. Egli non può raggiungere una posizione stabile, non è ancorato in nessun dove.

Questo avviene perché, dice lo stesso Ibn 'Arabī, l'essere umano è «perplesso *nella* moltiplicazione dell'Uno»: l'essere umano perplesso si muove nel vortice della vita e dell'Ordine cosmico, realizzando contemporaneamente che egli stesso è tale movimento.

È possibile che un simile movimento sia derivabile da qualsiasi concetto filosofico?

Smirnov, che una simile domanda se l'era già posta, non ha dubbi al proposito e risponde affermativamente: *ḥayra* è il movimento tra due opposti che si presuppongono l'un l'altro e che hanno senso solo nella loro congiunzione; questo è il motivo per cui è senza fine il movimento dall'uno all'altro, dato che questi due opposti possono sussistere solo insieme, e perché l'Ordine Universale viene costituito attraverso questa costante transizione dall'uno all'altro.¹²

Questi due opposti sono, ovviamente nel più generale dei casi, Dio ed il mondo, *al-Ḥaqq* e *al-Khalq* oppure *zāhir* e *bāṭin*.

Derivo quindi, confortato in ciò dalla riflessione smirnoviana, che «essere in *ḥayra*» o «essere perplesso» significhi capacità di transizione tra gli aspetti *zāhir* e *bāṭin* dell'Ordine universale e dunque l'abilità di collocare ogni essere sempre in questo movimento di transizione *zāhir-bāṭin*,¹³ come a dire il possesso di una precisa coscienza della relativa absolutezza delle forme di questo Ordine universale.

Il concetto di «perplexità» in sé, non possedendo una connotazione negativa, discende dallo smarrirsi consapevole nell'Oceano divino,¹⁴ configurandosi quale stato cognitivo caratterizzato dall'abbandono della funzione logica attraverso il raggiungimento di un'*impasse* logica. Mi spingo ad affermare la sussistenza di una simile volontà, basandomi sul lavoro di Qaysarī intitolato *Risāla fī 'Ilm al-tasawwuf*, tradotto in italiano da Giorgio Giurini.¹⁵ In esso, la compresenza di strutture deduttive ed induttive, talvolta palesi tautologie, mi fa intendere che il *quid* della scienza iniziatica sia quello di far giungere la mente dell'uomo alla sua *impasse*, laddove quest'ultima coincide con «il ristabilirsi (*ifāqa*) del servo dopo il suo "venir meno" (*sa'iqā*)».¹⁶

La Realtà è quindi costituita da ciò-che-si-vede - che logicamente si elabora per poi riconoscere - e da ciò-che-non-si-vede, proprio come nel caso del ricamo il filo colorato scompare sotto la trama per poi riemergere e delineare i contorni del disegno da eseguire. Il fenomenico e l'essenziale non trovano qui posto: quanto non si vede - l'interiore - e quanto si vede - l'esteriore - stanno sullo stesso piano e si presuppongono vicendevolmente.

Nell'impossibilità di stabilire una precedenza logica tra esteriore ed interiore (*zāhir* e *bāṭin*) dell'Ordine universale, perché come si è visto rappresentano la traduzione l'uno dell'altro, la logica dell'essere umano collassa strutturalmente e sopraggiunge lo «stupore».¹⁷ Questo gli permette di transitare tra l'esteriore e l'interiore dell'Ordine universale e di collocare ogni essere in questo movimento di transizione, come sopra già delineato.

Perplesso e quindi stupito, all'uomo sembra di essere all'interno di un mulinello d'acqua che gli impedisce di sostare in un punto definito. L'uomo, allora, è portato in maniera aporistica ad

¹¹ La versione originale in inglese riporta il termine *whirlpool*, che in italiano è "vortice" oppure anche "mulinello". Per quanto riguarda la traduzione in inglese del termine arabo حيرة, l'autore deve certamente averne consultato la radice sul Lane: quest'ultima حير, richiama il concetto di "mulinello" e quindi di "vortice" (*ndt*).

¹² A. Smirnov, *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zāhir-bāṭin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabī*, www.dialegesthai.com.

¹³ Cfr. A. Smirnov, *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zāhir-bāṭin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn 'Arabī*, www.dialegesthai.com.

¹⁴ L'idea invece che la perplexità sia in certo qual modo sinonimo di caos la troviamo soprattutto nella filosofia e teologia di stampo razionalistico quale per esempio nel testo di T. S. Centi, *Reminiscenze tomiste ne "Gli Scritti" di Sant'Antonio M. Zaccaria*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", anno 2007, n. 4, pp. 870 e 873.

¹⁵ Al-Qaysarī, *La scienza iniziatica*, tr. it. di Giorgio Giurini, Torino, 2003.

¹⁶ Al-Qaysarī, *La scienza iniziatica*, tr. it. di Giorgio Giurini, Torino, 2003, p. 63.

¹⁷ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Milano, 1999, p. 140.

affermare che il mondo è in Dio e Dio è nel mondo. E, separare questa affermazione in due parti dis-unite, pregiudicherebbe un'autentica conoscenza della Realtà.

Secondo la mia riflessione ed in base a quanto citato in precedenza, la perplessità è per Ibn 'Arabī il preludio dell'incontro con la Realtà divina, la Verità,¹⁸ la quale si dà all'uomo nella sua antinomicità, testimoniata come è anche dal «paradosso del monoteismo» che lo stesso Ibn 'Arabī indicò a suo tempo e che nitidamente Corbin ha riportato nel suo omonimo testo.¹⁹

Ritengo quindi che la perplessità sia lo stupore innanzi all'antinomicità dell'attestazione dell'unicità dell'Essere divino (*tawhīd*) e che si prefiguri al contempo quale stato mistico (*ḥal*) e stazione iniziatica (*maqam*), laddove la chiave d'accesso alla *ḥayra* è fornita dal *tawhīd* che è l'affermazione dell'«atto-essere» (*wujūd*) e la contemporanea negazione dell'ente: l'ente non è l'essere e viceversa e dunque il *tawhīd* non professa l'unità di un ente bensì quella dell'«atto-essere».²⁰

Se come viene detto nel *Kitab al-Ya' wa huwa kitab al-Huwa*, «il Viaggio termina nella Perplessità. Qui è l'estremo limite, oltre ci sono solo insondabilità ed impenetrabilità»,²¹ è possibile affermare che la certezza epistemologica dell'uomo, che è anche chiarezza di visione, riposa nel suo smarrimento ontologico?

Lo sconcerto dello gnostico di fronte alla Signoria divina è la forma più sublime di *ḥayra*, poiché questi si trova sottratto alle definizioni e alle limitazioni²²

O Dio mio, aumenta il mio sconcerto in Te!²³

Ringrazio tutti Voi per l'attenzione accordatami e Pablo Beneito per l'invito e l'eccessiva fiducia nei miei confronti. Ringrazio infine i signori Paolo Urizzi, Andrey Smirnov, Paolo Vicentini, Giorgio Giurini e Rinaldo Massi per la loro frequentazione.

¹⁸ Cfr. A. Smirnov, *La filosofia mistica e la ricerca della Verità*, Roma, 2005; I. Almond, "The honesty of the Perplexed: Derrida and Ibn 'Arabī on «Bewilderment»", in *Journal of the American Academy of Religion*, 2002, vol. 70, n. 3, pp. 515-537.

¹⁹ Cfr. H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Genova, 1986, p. 5.

²⁰ Cfr. S.H. Āmolī, *Le Texte des Textes (Nass al-Nusūs). Commentaire des «Fuṣūṣ al-Ḥikam» d'Ibn 'Arabī. Les Prolégomènes*, Teheran-Parigi, 1975, p. 350; P. Beneito, *L'Arca della creazione: il motivo del markab nel sufismo*, Roma, 2005.

²¹ Ibn 'Arabī, *Kitâb al-Yâ' wa-huwa kitâb al-Huwa*, tr. it. di Chiara Casseler, Leone Verde, Torino, 2004, p. 59. Il concetto di limite nel pensiero akbariano viene affrontato invece da S. H. Bashier, *Ibn 'Arabī's Barzakh: the Concept of hte Limit and the Relationship between God and the World*, Albany-New York, 2004.

²² Ibn 'Arabī in *Kalâbâdhî, Il Sufismo nelle parole degli antichi*, tr. it. di Paolo Urizzi, Palermo, 2002, p. 256.

²³ Gazâlî, *Madkhal al-sulūk*.

وكل أمر وكل موجود فهو دائرة
يعود إلى ما كان منه بدؤه

E ogni cosa e ogni essere
è dunque un cerchio: ritorna
là dov'è il suo principio

Muhyī-d-dīn ibn 'Arabi