

COMMUNITAS IMAGINALIS IN IBN 'ARABĪ,
O DELLA DEBOLEZZA DEL MEDIATORE*

di
Giovanni Panno

Devi sapere che Gabriele possiede due ali. La prima, la destra, è di luce intatta, e, nella sua interezza, è l'ala che segna la pura relazione del suo essere con Dio. Vi è poi l'ala sinistra: su questa vi è una certa impronta di oscurità, simile in parte alle macchie sulla superficie della luna, o a quelle visibili sul piede del pavone. Tale impronta è la traccia del rapporto con il non-essere.

[Suhravardi, *L'angelo purpureo*, a cura di S. Foti, Luni, Milano/Trento 2000]

1. *Del Principio*

Le categorie che utilizzo per ricostruire il pensiero di Ibn 'Arabī sono legate alla filosofia occidentale¹. Tuttavia ritengo questo confronto produttivo per verificare la tenuta delle proposte del maestro sufi², fatta

* Il contributo nasce nell'ambito del Master in Studi Interculturali organizzato presso l'Università di Padova (2007-8). Per la paziente lettura dello scritto ringrazio Carlo Saccone e Gabriele Zuppa. Il testo è stato pubblicato per la prima volta in G. Panno (a cura di), *Il silenzio degli angeli. Il ritirarsi di Dio nella mistica medievale e nelle sue riscritture moderne*, Unipress, Padova 2007, 39-79.

¹ Ibn 'Arabī nasce a Murcia nel 1165, vive in Andalusia, dove incontra Averroè, fino alla migrazione verso Oriente a causa dell'asfissia del crescente letteralismo nella penisola iberica. Muore a Damasco nel 1240. Ci sono pervenute 550 delle sue numerose opere (856), fra queste uno dei testi cui si farà qui frequente riferimento, *Il libro delle conquiste spirituali della Mecca (Kitāb al-Fotūḥat al-Makkīya)*. Della scuola di Ibn 'Arabī fanno parte Qonyawī, in rapporto con Rūmī e Hamūyeh.

² La mistica nell'Islam è definita sufismo (da *sūf*, lana, materiale del saio che vestivano i mistici-asceti). Cfr. A. Bausani, *L'Islam*, Garzanti, Milano 2007⁵ (1980), p. 69. Per un quadro generale del sufismo e per l'interpretazione della mistica di Ibn 'Arabī rimando in

salva la possibilità di ridislocarle su piani differenti da quello che il detto comune definisce come filosofico. Il fatto che gli scritti qui analizzati – un numero esiguo rispetto all'immensa produzione, in gran parte ancora non tradotta – rimandino sempre ad una pratica, e soprattutto il legame profondo di questa pratica con la religione cui essa si riferisce, rendono aporetica qualsiasi analisi della filosofia di Ibn 'Arabî. D'altro canto anche l'approccio esperienziale che tenti di ripercorrere le tappe del percorso di Ibn 'Arabî non fornirebbe che alcuni elementi. In questo senso non stupisce che la forma più comune degli scritti di questo maestro sufi sia quella metaforica, spesso ritorta su se stessa in un moto descrittivo a spirale, che non analizza scomponendo, bensì tesa ad aggiungere descrizione a descrizione. Il cammino della teoresi, di per sé comunque una pratica, è svolto nell'opera di Ibn 'Arabî con i mezzi della poesia. Una resa neutrale del risultato del suo pensiero è impossibile, perché esso non è disgiunto dal movimento che lo mette in atto.

Ciò non toglie che la ricostruzione qui presentata tenti di sottrarsi a questo movimento e non cerchi di iniziarvi il lettore, bensì di sciogliere i nodi che stringono l'impianto poetico del pensiero del maestro sufi. Ed il punto più difficile di questa prova è senz'altro la pretesa di fondare su quella che chiamo convenzionalmente mistica una comunicazione intersoggettiva. È possibile l'estensione dei frutti della visione, l'educazione di un nucleo che, nel caso di un pensiero che assegna all'immaginazione l'apporto più importante, si potrebbe chiamare *communitas imaginalis*?

La ricerca si svolge in tre tempi: analisi del principio, del cammino verso l'uscita dalla dualità e comprensione del ruolo eminentemente politico dell'immaginazione.

particolare ai lavori di H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, 1958, trad. it. *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Bari 2005 e ID., *Corp spirituel et Terre céleste*, Buchet, Paris 1979, trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano 1986; W. C. CHITTICK, *The Sufi path of knowledge: Ibn Al-'Arabî's metaphysics of imagination*, State Univ. of New York Pr., New York 1989 e ID., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabî and the problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany 1994.

1.1 *Della necessaria scissione dell'unità in Principio e principiato*

Ciò che è primo per la coscienza è già secondo *di per sé*. Dal punto di vista ontologico ogni trattazione del principio dovrebbe farsi carico dell'unità del principio. Eppure, di fatto, proprio questa direzione è falsata dal fatto che dell'unità c'è necessariamente un *logos* che annuncia la divisione. La parola stessa che si fa carico della speranza di parlare dell'uno non si sottrae alla sua radicale differenza da ciò che indica. Dal punto di vista del pensiero vi è qui una inversione che ricorda il platonico *hysteron-proteron*, si deve necessariamente partire dal punto secondo della serie, quello, cioè, della riflessione.

Benché l'assunto di Ibn 'Arabî sia quello dell'unità ed unicità dell'essere, l'utilizzo stesso di una terminologia che descrive come ilozoismo, panteismo, se non immanentismo il ruolo del divino rispetto al mondo non si rivela sufficientemente efficace. Erede delle categorie del pensiero greco e del neoplatonismo, il pensiero del *doctor maximus* (*al-Shaykh al-Akbar*) rifiuta la *creatio ex nihilo*, pur non rinunciando ad una distinzione (funzionale?) fra trascendenza ed immanenza³.

L'unità del divino, secondo *Cor.* 112, 1: «Di': Egli, Iddio è Uno (*abad*)», quindi in osservanza del testo da cui non è consentito elevare differenze, è postulata come *unità essenziale* e come *essenza incondizionata* (*al-dhat al-mutlaqa*). Affermare che l'essere è, ed indicarlo come un tutto-tondo ricorda con chiarezza la dottrina parmenidea, cui si possono obiettare le conquiste del *Sofista* platonico. Nel testo tradotto come *Il nodo del sagace* è indicata una dialettica di essere e non essere, identità e diversità che richiama la disputa del parricidio parmenideo; *al-'adam* viene applicato alle cose esistenti considerandolo solo come relativo, in quanto il non essere riceve il proprio esser-ci attraverso un agente determinato – liberamente e senza costrizione⁴.

³ Cfr. M. A. SELLS, *Ibn Arabi's garden among the flames: the heart receptive of every form*, in ID., *Mystical Languages of Unsaying*, U. of Chicago Press, Chicago 1994, pp. 90-114, p. 113.

⁴ Cfr. C. CRESCENTI, *Introduzione a Il nodo del sagace*, a cura di C. Crescenti, Mimesis, Milano 2000, p. 55. D'ora innanzi, qualora non diversamente indicato, mi riferirò all'opera di Ibn 'Arabî con NS al testo di Ibn 'Arabî.

Nella grande *summa* del pensiero akbariano, le *Illuminazioni della Mecca*, vi è un ulteriore passaggio: «Lode a Dio, colui che ha esistenziato le cose da un niente, rendendolo nullo»⁵.

Ogni possibile è, infatti, solo *possibile*, non reale, tanto che anche il niente deve venir determinato e diventare nulla. In realtà si tratta di una determinazione che appartiene ad un momento ontologico interno ai possibili, perché non vi è un nulla di assoluto che si opponga all'essere divino. Il possibile diventa esistente nel suo passaggio, voluto da Dio, all'essere.

D'altro canto questo sembra contraddire il platonismo di Ibn 'Arabī, chiarissimo: le essenze, origini delle cose, sono concettuali ed immutabili e vengono equiparate agli universali (*al-umūr al-kullīya*). Soltanto, queste essenze sono volute da Dio, *in mente dei*. In questa mediazione l'immagine del divino e del mondo di Ibn 'Arabī sarebbe più vicina a quella tomistica, ove è il problema dell'esistenza a doversi porre solo al momento dell'assunzione del corpo, perché tutte le idee *in mente dei*, in quanto pensate, hanno comunque un'essenza. CRESCENTI le dispone su due gradi di comprensione, quello «dell'Essere come Principio della manifestazione» e quello *jenseits des Seins*, ove il principio stesso, pura luce, non può essere descritto. In realtà in questo *ejpevkeina th' "oujsiva"* non ha senso parlare di grado di essere delle essenze, perché la loro mescolta alla luce non consente di distinguerle (PLATONE, *Resp.* 509 b3 ss.).

Ad uno stadio intermedio si collocherebbero, allora, quelle Idee-
numeri di cui è testimone il testo delle *Illuminazioni* (FU 249). È un racconto ad indicare come si debbano sovraesporre i numeri due e tre come unità minime del pari e del dispari rispetto alle idee stesse. La proprietà dei numeri precederebbe la proprietà di ogni cosa che abbia proprietà. Per lo stesso motivo è un infedele chi afferma che Dio sia il terzo di tre – ed è quindi il motivo per cui non si includa come minimo dispari l'uno – mentre non lo è chi affermi che Dio è il quarto di tre, cioè *aus-genommen* rispetto alla numerazione stessa.

⁵ CRESCENTI, *Introduzione*, cit., Ns 56.

L'orizzonte che pensa a partire dalla dualità non può che indicare nel divino, allora, l'Uno. Per questo il principio supremo è l'unità metafisica dell'Essere Puro («Dì, Egli Dio è Uno», *Cor.* 112, 1) ed in seconda istanza si deve affermare l'unicità («Dio è il creatore di ogni cosa, Lui è l'Unico», *Cor.* 13, 12). In realtà non è solo l'uomo a poter definire il divino attraverso questi termini: nel momento in cui si accolga l'identità anche numerica di significato e significante, tali definizioni di unità ed unicità diverrebbero le medesime Unicità e Unità di Dio.

Secondo CRESCENTI⁶ tali sono epifanie autodeterminanti (*tajalliyyat*), luoghi della conoscenza che il Principio ha di Se stesso in Se stesso mediante Se stesso.

Verrebbe allora da chiedersi se la mera *affermazione*, certo anche sostenuta dal Corano, dell'Unicità e dell'auto-manifestazione, sia sufficiente per giustificare l'unità *tout court*. L'Esistenza intellegibile, infatti, si declina nei molti Nomi divini/attributi e relazioni. Di questi 99 sono i più belli, ma ve ne sono infiniti altri, e solo nella loro totalità – che l'intelletto umano non può raccogliere – vi è la presenza Dio nel mondo come luogo preposto alla Sua manifestazione.

Dio sarebbe al contempo trascendente (*tanẓîh*), ed immanente nel mondo attraverso i suoi attributi – immanente, peraltro, in un luogo che è Dio stesso, poiché tutto è essere divino. La dinamica del rispecchiamento – creazione divina come auto-conoscenza e prima emanazione o prima Intelligenza avicenniana, non dovrebbero implicare, per Ibn 'Arabî, allora, dualità. Eppure dal punto di vista logico la spiegazione è inaccettabile. La dualità risiederebbe nella seconda istanza, sarebbe scorporata dal primo elemento, l'Ipseità Divina, e dimorerebbe solo nell'Intelletto Creato. Gerarchicamente all'Intelletto Primo, Calamo universale, corrisponde una Tavola (Tavola Preservata o Angelo Nobile), o Anima Universale, a sua volta ancora differente dalle *tavole*, su cui scrivono gli angeli (inferiori alla coppia Calamo-Tavola, ma manifestazioni del principio). È qui evidente come Calamo e Tavola si situino sulla medesima scia della coppia attivo-passivo, Uno e Diade della protologia

⁶ Ivi, p. 59.

platonica. In modo non dissimile da un processo plotiniano il dio che parla ad Ibn 'Arabî agisce tramite il principio di una *creatio continua*⁷.

Il tentativo di una chiara distinzione dell'esistente dal non esistente è rinvenibile anche nel *Livre de la production du cercle*, seppure si potrebbe affermare che tutta la filosofia di Ibn 'Arabî sia la produzione di uno spazio fra esistente e non esistente, per dire come si passi dal secondo al primo.

1.2 Teofania

Dire la teofania significa indicare, così come comune alla mistica medievale occidentale, la distinzione di un cammino fatto a gradi e stazioni spirituali. Solitamente questo cammino parte da ciò che è primo per noi e si dirige verso il divino. La serie di Ibn 'Arabî parte da Huwa, il Sé uno, unico, universale, e distingue di seguito Anâ, Io, Innî, In verità Io, Anta tu, Ka te. Queste sono tutte teofanie cui sotto-sta quella di Huwa: in questi termini si verifica di fatto contemporaneamente lo svelamento ed il rinvio ad una pura trascendenza (tanzîh) che corrisponde all'Essenza incondizionata:

se il Sé fosse compreso, allora non sarebbe il Sé,
poiché si può comprendere solamente ciò che è altro dal
Sé, per mezzo del Sé⁸.

Questa alterità comunque inserita nell'Unità è la serie dei nomi attraverso i quali si dice il divino. E paradossalmente proprio grazie a questi nomi Dio è vicino all'uomo più di quanto questi sia vicino a se stesso. Rivelando il Sé di cui è parte anche l'uomo, il mondo dei nomi avvicina a quel limite impossibile da varcare per il pensiero discorsivo e per la sua espressione che è costituito dal raccoglimento della molteplicità nell'unità. Il tentativo di attribuire al Sé una determinazione – che quindi

⁷ Cfr. C. SACCONE, *Allah il Dio del terzo testamento. Letture coraniche*, Medusa, Milano 2006, p. 25.

⁸ Cfr. *Il libro del Sé divino (Kitab al-Ya'wa huwa kitab al-Huwa)*, a cura di Chiara Casseler, Il Leone Verde, Torino 2004, p. 135; quando non diversamente indicato mi riferirò in corpo del testo all'opera di Ibn 'Arabî con SD seguito dal numero di pagina.

sia irrimediabilmente destinata a perderne la totalità – corrisponde al momento in cui il parlante dice *Anâ*, ma *Anta* non c'è. In quel momento il parlante non può che dire "Io". Il passo del testo tradotto come *Libro del Sé divino* (SD 145) relativo a questo problema pare, però, essere contraddittorio, perché espone due possibilità: dire "Io" attraverso la propria egoità (*bianâniyyati-bî*) o attraverso la Sua egoità. Nel primo caso evidentemente il parlante che dice io non può essere il Sé – quantomeno non il Sé nella sua Ipseità. Nel secondo, però, dice Ibn 'Arabî, a parlare è *Huwa* stesso, che dice "Io" attraverso la Sua egoità. E questo conduce ad una scissione del significato dalla forma:

colui il cui gusto iniziatico è quello dell'*Anta* ha bisogno di far propria la trascendenza (*tanzîh*) in modo da non prendere forma, e così elevarsi dal grado dell'Immaginazione (*ḵbayā*) per poi contemplare tutti i gradi del Cosmo Invisibile [incolume]». (SD 146)

I Nomi divini appartengono al terzo dei gradi di manifestazione di Dio, o meglio, manifestazione della sua essenza:

- a. dell'Essenza di Dio – manifestazione essenziale (*at- taḡallî-ad-datî*)
- b. delle proprietà di Dio
- c. manifestazione visibile attraverso il mondo visibile⁹

Questa divisione è possibile in virtù della doppia natura dell'essenza divina, divisa fra l'essere che permane nascosto, essere assoluto, e l'essere condizionato (*al-wuḡud al-muta'yyan*).

Al primo di questi gradi non vi è creazione – ma questo è soltanto il livello ontologico, richiamato dal pensiero fichtiano nel momento in cui si osservi la necessità di condizionamento del principio. Di questo grado non vi è, naturalmente, conoscenza umana. È al secondo di questi livelli, quello degli archetipi eterni o delle permanenti essenzialità, che l'essenza di Dio 'entra nell'essere' (il problema permane: per quale coscienza riflessiva?) attraverso i suoi diversi nomi, tuttavia non nell'empiria, cui è lasciato il terzo grado.

⁹ Cfr. F. RAHMATI, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabîs*, Harrasowitz, Wiesbaden 2007, p. 37.

Le essenze apparse vengono descritte come le essenze non mutabili (*al-a'yān a□-□ ābīta*), espressione che viene utilizzata per la prima volta proprio da Ibn 'Arabī¹⁰.

A questo grado di auto-conoscenza vi è quella che viene definita manifestazione amorosa del divino. Ad un ultimo grado si situa l'emanazione sacra (*tağallī*). La prima è la determinazione delle possibilità nella mente divina, la seconda il fluire dell'essere a queste possibilità.

Se nei testi è possibile rinvenire spesso la descrizione di questi diversi gradi, non è facile cogliere il processo che conduce dall'uno all'altro. È necessario quindi estrapolare le modalità di questo passaggio, spesso definite semplicemente come *manifestazione*, dai caratteri della sostanza che si manifesta. Esplicitando il secondo ed il terzo grado si ottengono in totale cinque differenti piani di manifestazione¹¹:

- 1 mondo nascosto, assoluto essere, unicità divina essere determinato, unità divina
2. mondo degli spiriti
3. mondo degli archetipi
4. mondo fenomenico
5. uomini

Dio, tesoro nascosto che smaniava di venir conosciuto, costituisce il mondo allo scopo di venir conosciuto¹². Si tratta quindi di un atto di auto-riconoscimento, nel quale i differenti attributi richiamano fortemente gli attributi della sostanza spinoziana. Non tutti questi attributi sono conoscibili all'uomo, anzi, lo sono soltanto due, pensiero ed estensione. Allo stesso modo il mondo è il luogo dell'epifania del divino, che *decide* di rendersi visibile.

Ma la distanza che viene assunta, quasi fosse un movimento fichtiano di posizione del non-io all'interno dell'io stesso, deve essere colmata nuovamente – o meglio, vi è una tensione delle parti al nuovo ricono-

¹⁰ Ivi, p. 38.

¹¹ Ivi, p. 17.

¹² Cfr. IBN 'ARABĪ, *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*, ed. par M. Chodkiewicz, Sindbad, Paris 1988, d'ora innanzi abbreviato in corpo del testo come FU; qui FU II, 399, 27.

scimento come intero¹³. Il riconoscimento avviene attraverso manifestazione della divinità sulla terra: quanto più puro lo specchio dal quale deve tralucere il divino, tanto più emergerà questo. E questo è il medesimo principio attraverso il quale si mostrerà come l'assimilazione al divino nella filosofia di Ibn 'Arabî sia del tutto consonante con il pensiero platonico nel suo complesso, dall'*Alcibiade I* alle *Leggi*¹⁴.

Dio come vero essere è in Ibn 'Arabî raggiungibile attraverso un percorso che raccoglie la differenza fra Essere e Quidditas (*al-wuġūd wa-l-mahiyya*), là dove l'essere è =Dio, vero essere delle cose (*al-haqiqa*), mentre la *quidditas* rappresenta la limitazione, cioè la limitazione nella rappresentazione delle cose. Interessante sarebbe un confronto con i concetti tomistici di ente ed essenza, da un lato, e con quello di potenza in Giordano Bruno dall'altro. La creazione è, infatti, in Ibn 'Arabî, la manifestazione di una possibilità sempre presente; soltanto, il creato non permane infinitamente *potente*, come in Bruno, appunto perché subordinato ad una trascendenza.

Per questo il concetto di 'creazione' (*halq*) corrisponde a 'render manifesto' (*zuhūr*) così come ad auto-manifestazione o disvelamento (*taġallī*) e 'creatura' (*mabluq*) equivale al "luogo di manifestazione" (*maġlā*)¹⁵.

Le cose sono quindi un nulla relativo, non assoluto. Tutte sono state prima del loro esserci nello stato di "non essere presente". Le cose non hanno *an sich* alcun essere, ma una permanenza (*tubūt*) in Dio. RAHMATI parla di uno spostamento delle cose dall'essere che noi non percepiamo all'essere che possiamo percepire¹⁶.

Tomisticamente esse sono *in mente dei* prima della loro realizzazione, perché il pensiero divino corrisponde alla loro essenza. Solo l'esistenza, cioè l'acquisizione di una materia signata e l'individuazione conseguente nel sinolo materia-spirito le porta alla manifestazione. Per questo accanto al concetto di auto-manifestazione, che Dio compierebbe attraverso

¹³ Cfr. RAHMATI, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴ Cfr. S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino: la homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

¹⁵ Cfr. RAHMATI, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶ Ivi, n. 42.

l'uomo, vi è il concetto di 'determinazione dell'essere' (*ta'ayyun*). Come avviene questa determinazione?

Si tratta del classico problema della comunicazione fra uno e molti: l'esempio di Ibn 'Arabī è quello del fuoco: esso è uno, ma agisce in modo diverso sulle differenti superfici e materie che incontra (FU II, 313, 13). L'unicità (*wahda*) dell'essere divino si declina nella molteplicità (*katra*) dei suoi effetti.

Come rifrazione di specchi infiniti di cui il mondo (*'alam*) è segno (*'alam*)¹⁷. C'è qui la paradossale coincidenza di proprio ed estraneo: il proprio (*'ayn*) è ciò che svela e ciò che è svelato (FS 121, 15-16)

Fra Dio e la creazione non ci sarebbe, però, identità d'essenza: e naturalmente non vi può essere *identità* essenziale, ma *analogia* essenziale, la medesima soluzione che è costretto ad attuare Tommaso, visto che la visione del divino avviene attraverso il volto del Profeta (a sua volta velato!)¹⁸.

L'analogia è un rapporto proporzionale: io conosco Dio in proporzione ai Nomi e agli attributi divini che a me e attraverso di me si epifanizzano nella forma degli esseri, in un certo senso "creo" il Dio in cui credo e che adoro¹⁹: perché Dio è segno per colui che comprende l'allusione.

1.3 *Contingenza e necessità*

Decisivo è il capitolo 73 delle *Futūbāt* ove vengono discussi i concetti di contingente e necessario, sostanza e accidente. L'unico essere *reale* è quello capace di essere, in senso aristotelico e spinoziano, *causa sui*. Eppure non può essere solo *per se concipitur*, perché ha bisogno di una – seppure apparente – estrinsecazione nei nomi per poter essere compreso. Un possibile, di contro, non può divenire un essente secondo la sua essenza, perché l'essere gli è (tomisticamente) accidentale, anzi, attributivo. E questo lo distingue anche da un altro livello di essere, cioè dall'essere che non può essere esistente, in quanto quest'ultimo non può ricevere l'esistenza neppure come attributo.

¹⁷ Ivi, p. 24.

¹⁸ Ivi, p. 28.

¹⁹ Cfr. CORBIN, *op. cit.*, p. 109.

Qui sono delineati due non essere: l'uno entra in contatto con l'essere, l'altro no. Di fatto, però, Ibn 'Arabī stesso si rende conto che l'ente non *ha mai* come saldo possesso l'essere, a lui semplicemente attribuito nel momento in cui esso si presta a luogo dell'epifania del divino (FU XII, 485, 6).

Come diviene allora il mondo contingente il luogo di apparizione di dio (*mağlā*)?

I livelli di essere sono qui chiaramente 2: l'essere *an sich*, un *noumeno* kantiano, e l'essere come fenomeno, ove appare la cosa secondo la capacità ricettiva del contenente. E perché l'essere divino non può apparire mai nel suo in sé? Perché è intrinsecamente relazione, movimento, dinamicità, caratteristiche ricavabili dall'espressione *al-wuğud as sari fi l-mawğudat*, cioè essere-che-fluisce-in-ogni-essenza²⁰.

Nelle *Fusūs* (*I castoni della saggezza*) l'azione del divino è azione dialettica, diairetica e sinottica: «unisci e dividi, l'essenza reale è solo una, e questa essenza molteplice non lascia nulla»²¹. In questo vi è la dottrina della ritrazione-trascondentalizzazione (*tanẓīh*) e della materializzazione/antropomorfizzazione (*tašbīh*).

Vi è, quindi, anche un motivo passivizzante, quello che si potrebbe dire del Dio 'sympathetic': La divinità lancia un Sospiro di Compatimento (*nafas Rahmānī*) là dove l'azione di questo compatimento è condotta dai nomi divini, e quindi ciascun esistente diventa un soffio del «compatimento divino esistenziatore». Come molteplicità le diverse cose accolgono la luce divina con capacità differente a seconda della loro differente natura. Si tratta allora della "capacità di accettazione, *Aufnahmefähigkeit* delle cose (*isti'dād*). Il motivo passivizzante è addirittura acuito dalla dipendenza dal sostrato che accoglie il nome, cioè che si fa manifestazione. Come nel rapporto specchio-specchiato, l'immagine non esiste al di fuori della cornice che la rimanda e dalla quale dipende (FU

²⁰ Cfr. RAHMATI, *op. cit.*, p. 31.

²¹ L'azione del *teile und vereinigen* richiama la dialettica platonica, nella formulazione della diairesi del *Sofista*, che a sua volta viene ripresa fino al primo romanticismo di Novalis, *Fichte Studien*, in NS II, 106, 3; OF I, 63, 2.

321²²) secondo un criterio di somiglianza o comparabilità. Si ritorna quindi al problema tomistico dell'analogia (*tashbīh*). Impregnato della nostalgia di sé stesso, al contempo necessitato all'uscita da sé per potersi manifestare a sé, Dio ha bisogno di un luogo di manifestazione che lo restituisca quanto più possibile nella sua unità, ha bisogno di una creatura che tenda ad *essere Dio*. Il pensiero della *homoiosis to theo*²³ si fonde qui con la necessità di restituire quanto più possibile Dio a Dio. Quanto più è puro l'occhio di chi guarda, si potrebbe dire parafrasando l'*Alcibiade I* (133 a ss.), tanto meglio vi si può specchiare la virtù di chi guarda. E ancora, coerente con questa analisi – benché sul passo dell'*Alcibiade* gravi il sospetto di un'interpolazione neoplatonica – il Platone delle *Leggi* indica nel divino la legge, nell'ottemperanza ad essa una delle modalità dell'*homoiosis to theo*, perché per essere amico del dio è necessario che il proprio *nous* sia elevato alla sua potenza – che è, appunto, il *nous-nomos* divino.

2. Come diventare un punto inesteso – essere nell'estensione di Dio

L'uomo può essere il mediatore di Dio alla restituzione di sé al di là della sua immagine. Ma anche l'Uomo perfetto è, naturalmente, imperfetto nei confronti di dio²⁴. Questa parte della trattazione si occuperà, quindi, dell'esposizione delle caratteristiche della perfezione/santità/completezza dell'uomo che lasci tra-passare il divino in sé.

Su tu médites sur ce qui s'élabore en toi et ce qui s'établit dans ton coeur par rapport à cette négation d'un associé [à Dieu], tu ne trouveras (*tajida*) rien d'autre en toi

²² Cfr. RAHMATI, *op. cit.*, p. 34.

²³ Allo stesso modo lo scopo dell'amore, così come designato nel *Traité de l'amour*, ed. p. M. Gloton, Albin Michel, Paris 1986, è la riunificazione/identificazione (*ittibād*) dell'amato all'amante, finché l'essenza dell'uno diviene l'essenza dell'altro.

²⁴ Cfr. CHITTICK, *op. cit.*, p. 218.

Communitas imaginalis. *Su Ibn 'Arabī*

que l'unicité (*wahdāniyya*) qui est existante et [donc] que l'âme peut assentir²⁵.

All'interno di ogni creatura vi è il mondo esterno, al contempo all'interno di Dio. La creatura sviluppa uno soltanto degli attributi divini (*Cor.* 3, 1-4), facendosi istanza di quel rapporto fra microcosmo e macrocosmo. La tensione ultima, propria anche alla successiva speculazione neoplatonica e primoromantica, è quella di divenire *macroanthropos* (*al-insān al kabīr*). Il principio analogico gioca, come già affermato, un ruolo determinante, perché è sulla base di una somiglianza strutturale che si costruisce la possibilità di conoscenza del divino da parte dell'umano, ma soprattutto del divino *attraverso* l'umano. Il criterio sempre valido è quello del simile che conosce il simile (*Cor.* 41, Ver. 53).

Poiché l'uomo è punto mediano di comunicazione fra divino e fenomeno materiale il mondo si mostra come dispiegamento di un rapporto che implica entrambi. Se Novalis pensava ad un *organo* di comunicazione con il mondo esterno – e con le esternità proprie dell'interno dell'Io, in sé tanto diviso quanto il principio – Ibn 'Arabī situa questo luogo nel cuore (*qalb*) là dove si intenda, però, con esso, proprio il processo conoscitivo²⁶. In realtà sia per il primo-romantico che per il maestro sufi centrale nell'organologia spirituale è l'immaginazione produttiva/creatrice, chiave di volta del superamento del sistema di rappresentazione e di passività della creatura nei confronti della manifestazione del divino, ed al contempo mezzo teoretico così presente – soprattutto nel pensiero akbariano – da divenire a tratti mezzo retorico. Prima di analizzare il ruolo dell'immaginazione produttiva è, però, necessario indicare la trama nella quale essa sarebbe attiva e capace di portare ad effettiva comunicazione creatura e mondo.

²⁵ Cfr. IBN 'ARABĪ, *La Production des Cercles (Kitāb inshā' ad-dawā'ir al-ihātīyya)*, ed. par P. Fenton & M. Gloton, Éd. de l'Éclat, Paris 1996, p. 12.

²⁶ Ne *La joya del viaje a la presencia de los Santos* il cuore viene descritto come capace di vista, udito, olfatto, gusto, tatto, tutti sensi rivolti all'occulto. Il cuore, come uno specchio, si può ossidare, e per purificarlo ci vuole isolamento ed invocazione del nome di Dio. Cfr. IBN 'ARABĪ, *La joya del viaje a la presencia de los Santos*, Consejería de Cultura, Murcia 1992, p. 39.

2.1 Una sottrazione a sé? *Su tragico e mistica*

La chiara formulazione del carattere divino è difficile sia poiché le espressioni verbali sono inadeguate, sia perché la concettualizzazione (*tasammur*) non lo cattura. Le sue proprietà, anzi, dice Ibn 'Arabi, sono contraddittorie (FU 167, 253). Ma lo sono solo per il pensiero umano, che permane nella dualità. Perlomeno finché la sua espressione non cerca di superarla – ad esempio attraverso l'espressione poetica, motivo per il quale il mistico si appoggia ad espressioni evocative e lascia che siano queste a completare la prassi teoretica.

La dualità nella quale si dibatte l'uomo è uno degli aspetti dello stato di *servitù* per il quale Dio lo ha creato. La servitù va completata, e non superata nello stadio di libertà, essendo la libertà più alta proprio la schiavitù nei confronti del diritto divino. Nella servitù stessa, quindi, in quanto tale, è già intrinseco il superamento di quella dualità che non consente di dire l'unità in quanto tale (FU 140, 257).

Riprendendo il passo del *Corano* 51, 56 («ho creato jinn e uomini solo per servirmi») le *Illuminazioni della Mecca* propongono la spiegazione del verso di Ibn 'Abbâs: il significato di 'servirmi' è 'conoscermi' (FU 130, 241 e 130, 245).

La relazione nei confronti del padrone è quella dell'ombra rispetto al corpo (FU 130, 246). Gli attributi divini che l'uomo condivide sono il luogo della teofania divina. Ricordo che questa condivisione è, però, necessariamente legata ad una natura analogica e costringe la teofania stessa ad un *adattamento* alla circostanza nella quale avviene²⁷. A cosa corrisponde, allora, lo stato di servitù più alto, quello che fa risaltare al pieno la libertà divina?

Come HÖLDERLIN osserva nel *Significato delle tragedie*, quando il rappresentante si pone =0 può darsi con tutta la sua forza il divino stesso.

²⁷ Tuttavia allo stadio di servitù non avviene l'ascrizione: «la *servanthood*, 'ubūdiyya è [grammaticalmente] una ascrizione (*nasab*) alla *servitù* ('ubūda). Ibn Arabi indica come lo stato di *servanthood* sia uno stadio di povertà (*jtiqār*) e di umiltà, non un attributo divino. È possibile distinguere i due momenti soltanto all'interno del percorso di cui fanno parte.

Communitas imaginalis. *Su Ibn'Arabi*

Tutto ciò che è originario, essendo ogni facoltà giustamente ed egualmente ripartita, non si manifesta certo nella sua forza originaria, ma propriamente nella sua debolezza, sicché la luce della vita e l'apparenza appartengono propriamente alla debolezza di ogni totalità. Nel tragico, ora, il segno in se stesso è insignificante, senza effetto, mentre l'originario è direttamente messo allo scoperto. L'originario può infatti apparire solo nella sua debolezza; nella misura in cui il segno in se stesso, essendo insignificante, viene posto=0, allora anche l'originario, il fondo occulto di ogni natura, può rappresentarsi²⁸.

Allo stesso modo è soltanto eliminando tutte le tracce dell'auto-affermazione che permane il dischiudersi divino. Questa negazione di sé non è, però, mero esercizio mentale, si tratta bensì di quell'esperienza di una realtà che precede la sua formulazione²⁹. Il momento del ritiro è descritto come uno svuotamento/liberazione degli oggetti creati che si affollano nella mente e la contemporanea direzione degli organi di senso al di là di loro stessi (cfr. FU 205). Il termine per servitù utilizzato da Ibn 'Arabi è *takballi*, come fa notare CHITTICK nell'introduzione al capitolo relativo delle *Illuminazioni della Mecca*, derivato da una forma verbale comune anche a *kebalwa* (ritrazione spirituale).

Benché il ritiro – dal mondo – sia parte essenziale del cammino, nota CHITTICK che non vi è differenza fra chi compie questo ritiro e chi continua ad essere presente nella società. In realtà non si tratta di sottrarsi al quotidiano, ma agli errori che ne contraggono la percezione. Anche il ritiro di chi si affida alla solitudine *con* Dio deve denunciare la presenza di forme. Questa sembrerebbe corrispondere a quella via emozionale verso il panteismo indicata da Bausani attraverso il rinvio al pensiero di Abû Sa 'id ben Abi 'l-Hair:

Lo gnostico, che è a giorno del mistero della conoscenza, è privo di sé, fuori di sé, compagno di Dio.

²⁸ F. HÖLDERLIN, *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Milano 1997 (1986), p. 152.

²⁹ Cfr. CHITTICK, *Imaginal*, cit., p. 59.

Communitas imaginalis. *Sn Ibn'Arabî*

Nega te stesso e afferma Dio, ch  questo   il senso di *l  il ha ill  'll h* [non v'  altro dio che Dio]³⁰.

Ibn 'Arab  indica come i sufi a lui precedenti considerassero 7 livelli di anniholazione (*fan *, FU II 512, 27). Al terzo di questi livelli vi sarebbe gi  la completa anniholazione dagli attributi delle cose create, l  dove colui che si immerge nella visione perde coscienza degli attributi pi  propri³¹. La percezione avviene in questo caso solo per quanto riguarda gli attributi divini. Ci  non implicherebbe, per , un'auto-percezione, come mostra il concetto di testimonianza (*shub d*) riferita al visto-sentito, non ad una testimonianza di s . Vi   testimonianza, insomma, di un oggetto, quindi, esterno, non dell'oggetto-coscienza interna al soggetto.

Se la coscienza, per ,   *  la* NOVALIS un auto-sentimento³², , un *Selbst-gef hl*, si tratterebbe di capire se questa testimonianza offra o meno anche un *ge-f hlt* di s . Testimoniare, precisa CHITTICK,   spesso sinonimo di svelare (*kashf*), eliminando l'ostacolo fra creazione e reale. La testimonianza, quindi, fa parte di quell'azione che permette di togliere il velo fra il soggetto e l'oggetto – anzi, fra l'individuo e quel soggetto unico che   *Huma*, fra l'individuo come *dividuum* e la sua compiutezza nell'unit  divina.

L'anniholazione, quindi,   *tollere* relativo,   *Aufhebung* di alcuni modi specifici di bassa coscienza e sussistenza *attraverso* specifiche modalit  di coscienza pi  elevata, fino all'affermazione *io sono Dio (an  'l haqq)*, al momento di un annientamento in Dio (*fan *), in cui   superata anche la (supposta) pariteticit  dell'amore.

L'ego di colui che vuol farsi pellegrino mistico – cio  vuol *divenire ci  che  * –   l'ego di un *cogitor*³³. L'uomo deve scoprire come la teopatia significhi che il suo essere   una parte del compimento di quel *pathos*. Delle due passioni di cui si trova trattazione, infatti, una condizionale ed una incondizionata, la prima   frutto di un'imposizione dell'essere divino a s , ed investe il fedele nel suo servizio a Dio. La

³⁰ Cfr. BAUSANI, *op. cit.*, p. 71 e *Cor.* 28, 88: «ogni cosa   annihilata nel suo volto».

³¹ Cfr. CHITTICK, *Imaginal*, p. 60.

³² Cfr. FRANK, *Selbstgef hl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

³³ Cfr. CORBIN, *L'immaginazione*, cit., p. 110.

seconda, invece, «si identifica con l'Essere Divino che aspira a rivelarsi a se stesso»³⁴. In realtà entrambe si risolvono, secondo uno schema insiemistico che prevede evidentemente il divino come insieme maggiore, in un diritto divino sulla creatura. Il passaggio dall'uno all'altro dei livelli di questi differenti insiemi, o meglio, il superamento dell'insieme umano, l'abbattimento del diaframma che divide la sostanza-creaturale da *Huma* corrisponde alla potenza di quanto di divino sia nell'uomo, l'intelletto.

2.2 Coscienza di sé nella sottrazione: vi è una *synderesis imaginalis*?

L'uomo completo riesce a farsi tutto intelletto, a produrre la forma del suo *□ aqūqa mu□ammadiyya*, là dove la figura del Profeta implica una *homoiosis theo*. Ed in effetti il relato platonico è presente nella possibile sostituzione del concetto di *realizzazione* di Muhammad con quello di *idea* di Muhammad (*al- 'ayn at-tabit al-muhammadi*).

Il problema che insorge riguarda il fatto che il potenziamento dell'intelletto – di quella che si potrebbe definire *synderesi* – non corrisponde la capacità dello stesso di ri-conoscere la sua potenza. L'estensione, la *Ent-faltung* della completezza dell'uomo, cioè la piena attività del suo intelletto esalta quella capacità immaginativa considerata *superiore* coscienza. Per quanto essa sia, dal punto di vista funzionale, una coscienza in-cosciente.

La mediazione operata dall'uomo dal punto di vista ontologico è riconducibile ancora ad un'immagine, quella della nube che rappresenta lo specchio di Dio (*'amā*, FU 371). Essa permette al divino di rifrangersi e di manifestarsi, assumendo quindi il ruolo di mondo intermedio, *al-barza□*, in uno *Zwischenzustand* fra il signore ed il servo. È l'intelletto dogmatico che coglie queste due prospettive come separate in una *rubūbīya* ed una *'ubūdīya*, là dove si tratta, invece, di due forme consustanziali dell'umano su cui si rifrange il divino.

La nube viene richiamata in un piccolo racconto iniziatico in cui *Huma* stesso descrive il suo stato di presenza nella nube oscura, lontano da altre presenze, nube radicalmente diversa da quella del sé singolare,

³⁴ CORBIN, *L'Immaginazione*, p. 185.

Communitas imaginalis. *Su Ibn 'Arabî*

nube che si fa mare nel quale – l'invito di *Huwa* – non resta che tuffarsi, letteralmente sradicandosi da quella arca/sfera (SD 163). Invocare *Anâ* è inutile, dice il racconto, perché ciò testimonierebbe sempre la *propria* egoità. Ma *Huwa* non è che *Anâ* se viene invocato... il paradosso impone, quindi, di non invocare *tout court*. E di apprendere *come* invocare *non* invocando. Se le forme/idee sono i possibili, la relazione con la Nube è quella delle forme che l'occhio d'un osservatore vede in uno specchio. Il solo Reale-Divino è la vista del cosmo, dunque Egli è l'osservatore (FU III, p. 443):

o mio inconciliabile opposto per statuto (*mutanâqid al-bukm*), se tu M'avessi invocato t'avrei risposto, ma tu hai invocato solamente la tua egoità. Perciò rispondi tu stesso a tuo riguardo[...] l'invocazione (*du'â*) per suo tramite è fantasia fallace, giacché l'invocazione prevede la separazione e la molteplicità, mentre *Anâ* prevede l'unione dell'unione e l'Unità essenziale. (SD 164-5)

L'ipotesi di un tutto-uno simile allo sfero parmenideo non lascerebbe spazio ad una manifestazione, necessaria alterità nell'identico. A sua volta in questa alterità vi è uno spazio che indica la possibilità di ricostituire l'unità originaria anche *nella* alterità, eliminando il velo che la fa esser tale. Se la conoscenza di sé corrisponde alla conoscenza del proprio Signore (FU II, 101-102), e questa conoscenza si declina in ascolto, visione, dev'essere prima di tutto un ascolto ed una visione di ciò che è più riposto di ogni sé. Perché in quel punto lo specchio può riflettere l'immagine divina con maggior intensità e purezza.

Ma questo significherebbe indicare uno spazio della coscienza, che in Ibn 'Arabî, a vantaggio di una grande insistenza sul concetto di attività dell'immaginazione, rimane escluso. Eppure proprio questo spazio avrebbe permesso di giocare il rapporto identità/omogeneità-differenza in modo teoreticamente più efficace. L'uomo contribuisce al ritorno del principio su sé, alla sua *restitutio in integrum*, quanto più l'uomo si ritira dal suo essere *troppo umano*, dà voce, cioè, alla sua scintilla divina. Ed essa è a sua volta la potenza dell'intelletto. Di tale potenza, però, che l'uomo pur

deve curare, sembra che l'uomo stesso non abbia sapere. Perché questo sapere implicherebbe, appunto, una passività.

L'uomo conosce se stesso necessariamente a partire dal suo sé, ma esso è *wirklich* l'Ipseità divina, archetipo che si manifesta agli occhi di chi sa immaginare e *si sa* immaginare su questa terra come *imaginale* (*mithal*, NS 127). Se non è possibile un sapere dell'assoluto disgiunto dalla sua riduzione, prima di approdare all'analisi del *mundus imaginalis*, o meglio, all'enunciazione di tutto quanto esso raccolga, è lecito chiedersi se vi sia una coscienza della sottrazione e del *relativo*.

Nella filosofia di Ibn 'Arabî vi è quella che CHITTICK³⁵ definisce *imaginal consciousness*. Essa implica il valore della percezione dell'immagine. Se possa esservi una consapevolezza dell'omogeneità con l'assoluto, anche non riflessiva, questa è da ricercare nella qualità dell'immagine. Una qualità che, verrebbe da dire, dev'essere *naturale*, cioè capace di affrancarsi dalla sua ricaduta nella *tevcnh*. Chiaramente nel momento dell'espressione discorsiva di tale attività non vi può che essere separazione, cioè scomposizione dello spirito in segno *tecnico*.

Come nelle immagini sognate, l'immaginazione farebbe confluire assieme la molteplicità del mondo esterno e l'unità del soggetto³⁶. La linea di mezzeria fra anima e corpo è percorsa da immagini. E, cioè, forzando le conseguenze *indirette* dell'argomentazione di Ibn 'Arabî, ciò che consente di produrre una continuità fra i segni del mondo nei quali si specchia il divino ed il divino stesso. La coscienza dovrebbe poter essere un *continuum*, essere attiva nell'immagine, e, di fatto, immaginazione *tout court*. Il fluire divino dovrebbe potersi chiudere circolarmente nell'immaginazione dell'uomo, attraverso la quale il mondo fenomenico dovrebbe venir superato per dis-incarnarsi dal suo peso ed essere immaginato quale veramente è, cioè immagine del divino.

Ma al superamento di un sapere della separatezza dal principio (so che non sono Dio) per acquisire la coscienza dell'intima unità del tutto (so che tutto è divino, quindi anch'io) non può esser sufficiente la parola magica *mundus imaginalis*. E questo è il limite del percorso teoretico che

³⁵ Cfr. CHITTICK, *Imaginal*, cit., p. 54.

³⁶ *Ibidem*.

parte dall'assunto secondo il quale nulla è veramente conscio se non Dio stesso. Ed anche in questo caso, a rigor di logica, verrebbe da dire che Dio è conscio solo nell'atto che non lo vede più omogeneo a se stesso, così come il primo principio fichtiano implica nella passività dell'Io. Cioè che è conscio quando la sua perfetta attività subisce un *παύση* ".

Il termine più usato per auto-sapere di sé, riferisce CHITTICK, è *'alim*, saggio/erudito. Accanto a questo molti altri indicano la modalità del processo conoscitivo. *Wujūd*, l'essere nella sua pienezza, è al contempo conosciuto e conoscente. Il fatto che questo evada la logica binaria umana – che pretende anche dal dio aristotelico *pensiero di pensiero* di giustificare la sua passività di *nohvsew* " – indica già il limite del postulato filosofico di Ibn 'Arabi. È indicativo, infatti, che delle due prime categorie di nomi, attraverso i quali il principio compone la conoscenza di sé, vi siano i nomi che indicano la vicinanza e quelli che indicano la distanza, da armonia, equilibrio, consapevolezza, identità a disarmonia, parzialità, differenza, ignoranza. Questi due gruppi di nomi indicano anche le due mani con cui è stato plasmato Adamo. All'apertura di Dio corrispondono in modo differente le entità vicine ai primi nomi (gli spiriti) o ai secondi (i corpi). La metafora delle due mani rimanda alla dialettica macrocosmo-microcosmo, là dove, però, è il microcosmo umano a chiamare a raccolta il macrocosmo plurale, gravido di una differenza da ordinare. Il ruolo dell'uomo è infatti quello di produrre il legame micro-macrocosmico. Paradossalmente, quindi, facendosi interprete di segni che deve dimenticare in quanto segni chiamati a sollevare Dio dal momento di rispecchiamento. Sia l'ermeneutica che la tensione verso l'autoriconoscimento di *Huma* sembrano, però, parte di un processo infinito legato alla *creatio* continua di forme che devono manifestare il Sé.

2.3 *Riconoscere i segni*

Il tesoro dell'immaginazione si riempie di immagini derivate dal mondo sensoriale, e la facoltà del dar forma (*al-qunwat al-musanwira*) sceglie fra queste le forme di cui è innamorata (*ta'ashshuq*) (FU II, 48, 20)

Communitas imaginalis. *Su Ibn'Arabī*

Chi è in grado di riconoscere i segni vede nel mondo stesso un segno, l'*als ob* divino (*Cor.* 23, 56; FU 364). In coloro che vedono *con gli occhi* – potremmo dire ‘rivolti all’esterno’ – vi è la capacità ispirata da Dio di vedere e ricercare con il loro intelletto e di rendere puro «lo specchio della loro anima per lo svelamento di questi segni». Il santo, invece, vede nella somiglianza con Dio ciò che la produce, il legame fra simbolo e simbolizzante.

La Verità Suprema è lo svelamento delle Glorie della Maestà Divina, senza alcun segno (*ishāra*)³⁷.

Essenza dell'uomo è sintesi suprema – tensione di una Provvidenza Universale che non può non ricordare la tensione della filosofia della storia kantiana – è «l'Essenza della Sintesi (*'ain al-jamī'a*) dell'Esistenza, la Copia Suprema (*al-nuskha al-'uzmā*), il Nobile Compendio più Perfetto nella sua composizione (*mabāniyya*). Certo, l'uomo è strutturalmente capace di essere eccellente nella Forma (*Cor.* 95, 4), vi è tuttavia uno stadio nel quale egli realizza la sua umanità, ed uno stadio nel quale la tradisce, decade dalla sua perfezione (uomo bestiale). Dio ha privilegiato l'uomo in rapporto all'insieme dell'Universo concedendogli quella facoltà di riflessione che permette di governare ed ordinare le cose, perché è stato costituito secondo la Forma divina che comporta la facoltà enunciata nel versetto: «Egli governa l'ordine del mondo, Egli ordina i segni» (*Cor.* 13, 2, Fu III, 399). L'interpretazione di questi segni comporta una conoscenza superiore. Questa non implica subitaneamente un'estasi mistica, una visione – ma non le esclude neppure.

Estasi mistica o visione? Nel passo del *Corano* 84, 6 la radice verbale del termine “incontrare” che chiude il verso («O uomo, tu che tanto pieno di desiderio ti protendi verso il Signore, ebbene, Lo incontrerai») rimanda all'idea del contatto visivo, garantito, peraltro, soltanto dalla volontà di Dio, non da un qualche calcolo di meriti che lo consenta³⁸. Ma non si tratta neppure in questo caso di un vedere oggettivante, poiché

³⁷ AL QĀSHĀNI, *La Domanda Essenziale*, a cura di A. Grigio, Il Leone Verde, Torino 2001, p. 46.

³⁸ Cfr. SACCONI, *op. cit.*, p. 72.

quel che viene visto non ha un carattere statico, ma deve conservare il carattere della mutazione (FU 311, 299). La forma del mondo nella sua totalità, dell'uomo nella sua trascrizione e dell'angelo nel suo potere mediante (*qumma*) è la stazione della teofania nelle diverse forme. Solo chi possiede la stazione della trasmutazione, prosegue Ibn 'Arabî, può comprendere il carattere veritativo di questa realtà. Non basta, quindi, aver ricevuto la concessione della facoltà di discernimento, ma si deve raggiungere la conoscenza dell'essenza del mutamento e delle forme (SD 132). Per questo la rappresentazione più felice di questo sapere non può che essere quella del viaggio.

2.4 *Viaggio di iniziazione*

To every one of you We have appointed a right way and an open road (*Cor.* 5.52) i. e. the paths. The Reality is One Entity which is the ultimate aim of these paths, as indicated by His words, To Him the whole affair will be returned". (FU 339)

Caratteristica di ogni viaggio della mente del sufi è di essere comunque un viaggio nel Corano. Non si pensi al paradosso secondo il quale il risultato del viaggio non può essere estrinseco al viaggiare stesso: l'autore rende chiaro che alla fine di ogni capitolo del libro dedicato al viaggio – del testo e dell'interpretazione del Corano attraverso entrambi – vi devono essere dei frutti. Il viaggio *svela* il carattere dell'uomo (*yusfiru*). La fenomenologia del viaggio implica un abbandono teso ad una nuova acquisizione. Ciò che non si abbandona mai è l'insieme superiore nel quale avviene il viaggio; essendo Dio, infatti, l'unica realtà, il viaggio non può avvenire che secondo tre direttive: in lui, verso e da lui³⁹. Gli stati dai quali parte l'uomo possono essere quello del credente, del filosofo e del perplesso, là dove il primo trova l'essere, il secondo se stesso, mentre per il terzo non c'è un termine al viaggio.

Strutturale allo schema del viaggio è il passaggio dall'esteriore all'interiore, attraverso un asservimento completo, la sottrazione di sé al

³⁹ IBN 'ARABÎ, *Le dévoilement des Effets du voyage*, ed. par. D. Gril, Éditions de l'Éclat, Combas 1994, p. 3.

Communitas imaginalis. *Su Ibn 'Arabî*

troppo umano, che porta ad una conoscenza completa (*al-ubûdiyya al-kullîyya* - *al-ma 'rifâ al-tâmma*). Essa inizia con la percezione dell'incapacità di percepire, una percezione che libera dalle false percezioni, e che, in quanto latrice di una *perplexità*, rappresenta quello stato di meraviglia già proprio del contesto aristotelico, necessario all'inizio stesso della ricerca. Nel corso del viaggio è il Sé a rendersi presente nella sua assenza, cioè nella sua incapacità di venir in qualche modo rappresentato.

L'interprete-viaggiatore consente a Dio di manifestarsi, di rendersi cioè visibile, di esplicitarsi (*bayân*). Modello del viaggio è allora l'ermeneutica, perché fa passare dalla parola o dal simbolo alla comprensione. Interpretazione (*ta'wîl*) è far giungere alla fine più propria (*ma'âl*).

Noi non cessiamo mai di essere in viaggio dalla costituzione della nostra presenza fisica, ma anche dopo la morte non vi è una stasi, bensì un continuo passaggio dal Paradiso alla Duna della visione del divino (per i dannati si tratta naturalmente di un passaggio al fuoco...).

Il paradigma del viaggio è costituito dal Viaggio del Profeta, il *Mi'raj* a cavallo di *burâq*⁴⁰. L'imitazione del viaggio, lo spostamento fisico, la peregrinazione, sono atti che testimoniano un grande ottimismo del mistico nella capacità di visione e nella sua diffusione. La vita stessa di Ibn 'Arabî è un viaggio che abbraccia il Mediterraneo dall'Andalusia a Damasco. Se sono descrivibili le visioni durante questo viaggio, e se ognuna di esse, in realtà, rispecchia un orizzonte ulteriore del viaggio stesso, gli attributi dell'essere oggetto/soggetto della visione stessa non sono descrivibili. Tant'è che al termine del *mi'raj* non è possibile vedere che auto-svelamento, «attualizzazione dei significati di tutti i nomi dell'essere» e *visione* di come tutti i nomi si raccolgano in un nome solo, (*musammâ*) ed in una singola entità. Questi ultimi sono «oggetto del mio testimoniare» e «il mio *wujûd*». La conclusione, quindi, è costituita dal fatto che l'intero viaggio sia un percorso che Ibn 'Arabî compie in se stesso (FU III, 367, 350). La stazione perfetta di questo viaggio è descritta anche nei termini (poi in Cusano) di *coincidentia oppositorum* (*jam 'al-aẓdâd*).

⁴⁰ IBN 'ARABÎ, *The Universal Tree and the Four Birds, Treatise of Unification*, Anqa, Oxford 2006, p. 29.

Corrispettivo dello spostamento del fedele è la discesa del Corano, che si trova sparso in frammenti nel mondo e deve venir raccolto, una sorta di qabbalistica *restitutio in integrum*. Chiamato alla rapsodia di questo infranto è il fedele di Maometto, motivo per il quale il Corano, sebbene parli la lingua universale e sia diretto a tutti gli uomini, viene però rivelato in arabo.

L'ascensione spirituale è riservata all'uomo che può divenire santo se procede alla purificazione di sé e alla visione di tutto ciò che è non-dio, e questo in accordo alla forma secondo la quale Dio stesso lo ha creato. La coscienza che deve raggiungere il servo è quella di essere stato creato in conformità alla forma divina, non a quella del mondo. Il viaggio verso la santità è basato sulla comprensione dei *nomi* dati al mondo cui è necessario uno sforzo di interpretazione (*ijtihad*). Esso permette di accogliere la corretta disposizione interiore che fa del pellegrino che procede verso la santità il luogo ove Dio si ri-conosce. La narrazione riguardante i *Custodi del mondo* indica un luogo specifico non spazializzato, una nicchia, simbolo della luce. Si tratta della prima cosa creata, corrispondente del Logos evangelico⁴¹.

Il santo è capace di farsi mediatore *attraverso la luce* alla luce divina, ponendosi a mezzo fra il mondo e lo spirito. In questa sorta di *Zwischenzustand* è situato il mondo di quei mediatori – i santi, i Poli, gli angeli – che Ibn 'Arabî chiama *barzakb*, cioè mondo dell'immaginale.

2.5 Mundus imaginalis

Il problema biografico: Corbin insiste sulla ricchezza dei segni divini di cui la vita di Ibn 'Arabî è ricca. Essi sarebbero la prova di quanto la facoltà immaginativa sia capace di produrre la mediazione fra *Huma* e mondo materiale. L'evento profetico si concretizza nella dislocazione fisica di Ibn 'Arabî, ad esempio, in questo evento miracoloso che permette allo spirito di rendersi presente al di là del corpo. Corbin riporta il racconto dell'evento-visione, in cui tempo e spazio sono *'alam*

⁴¹ Cfr. C. CASSELER, *Introduzione a IBN 'ARABÎ, Il mistero dei custodi del mondo*, a cura di C. Casseler, Il Leone Verde, Torino 2001, p. 38. In corpo del testo abbreviato come CM seguito dal numero di pagina, quando si tratti del testo di Ibn 'Arabî.

al-mithbât: Ibn Arabi compone una poesia che non recita a nessuno. La medesima poesia gli viene recitata da un giovane sconosciuto a Siviglia qualche mese più tardi. Lo stesso giorno e alla stessa ora in cui Ibn Arabi aveva composto la poesia, uno straniero aveva recitato quei versi a Siviglia, circostanza nella quale il giovane l'aveva udita. Il racconto restituisce la capacità di Ibn Arabi di farsi *discepolo di Khez/Elia*, cioè esser giunto all'incontro con l'alter-ego divino⁴².

Non indulgo nella compilazione dei molteplici episodi che rendono la speculazione di Ibn 'Arabî inscindibile dalla fede e dalla pratica religiosa. Essi dimostrano in ogni caso il raggiungimento di quella dimensione che è costitutiva, nel pensiero del 'Vivificatore della religione' (*Muhyî' d-Dîn*), della mediazione fra il mondo della manifestazione e Dio. Secondo il Corano (55,19) Dio «ha dato libero corso ai due mari, che s'incontrano, ma fra i due c'è un istmo (*barzakb*) che essi non possono oltrepassare». Questo istmo è il mistico Ibn 'Arabî nel momento in cui inizia il lettore e l'ascoltatore ad essere a loro volta quel lembo di terra che unisce e divide al contempo.

Con il termine *barzakb* si indicano sia l'istmo che il mondo che sta fra quello degli spiriti e quello dei corpi, il *mundus imaginalis* in cui l'illusione della dualità viene superata nella certezza che tutto appartiene a Dio (SD 151).

Chi cerca il *barzakb* e riesce a vedere in questo stato si sottrae contemporaneamente allo sguardo oggettivante che distingue soggetto ed oggetto. Ma come *farsi istmo-barzakb*? Si tratta di educare – così il sapiente – alla visione della forma, all'osservazione delle cose attraverso ciò secondo cui esse sono realtà essenziali. All'idea novalisiana della *Durchdringung* si può accostare quella della comunione simpatica ed inter-penetrazione ripresa da CORBIN⁴³. D'altronde, come questi sia stato un lettore attento del primo romantico lo testimonia proprio lo scritto sull'*Immaginazione creatrice*, dove Corbin richiama testualmente il rapporto Fichte-Novalis nella sua soluzione magico-imaginale⁴⁴. In questo senso – ma il passaggio non è più esplicitato da Corbin – proprio la differenza in

⁴² Cfr. CORBIN, *L'immaginazione*, cit., 55.

⁴³ Ivi, p. 114.

⁴⁴ Ivi, p. 157.

Novalis fra immaginazione come *Täuschung*, *Phantasie*, quella che sarebbe la *Schwärmerey* oggetto della critica kantiana, e l'immaginazione che simbolizza poteva venire in aiuto all'analisi corbiniana. Il testo sull'immaginazione in Ibn Arabi non chiarisce, di fatto, quali siano i passaggi, nella dottrina akbariana, da una enunciazione della presenza del *mundus imaginalis* all'indicata «verifica sperimentale nella pratica teosofica della Preghiera»⁴⁵. Se si rimanda soltanto alla dimensione pratica l'analisi filosofica è costretta a ritirarsi da ciò che appartenga a quell'ambito. E a riconoscere la sua aporeticità. Come dire: *barzakab*, *mithal*, *idealismo magico* non nascondono incantesimi, piuttosto si prestano, una volta impoveriti di un rigore teoretico che sta alla loro base, a venir strumentalizzati⁴⁶.

Il mondo dell'immaginazione è, infatti, descritto da immagini poetiche e sembra la sua azione si protenda in ogni direzione in cui sia presente la tensione al superamento dell'umano nel divino. A tratti l'immaginazione creatrice assume lo stesso valore delle locuzioni teopatiche – paradossi ispirati – cioè un valore filosoficamente nullo, mostrandosi come contenitore vuoto. Allo stesso modo della coimplicazione cusana di ogni cosa nell'infinito⁴⁷ il *mundus imaginalis* sembra essere il luogo *zwischen Sein und Nicht-Sein*, e per questo non si tratta di un luogo staticamente rappresentabile, perché è il punto – misura della linea – al centro del viaggio spirituale stesso. Se il viaggio oltrepassa differenti livelli, anche l'immaginazione è situabile nel suo statuto di essere-fra almeno in tre momenti⁴⁸: uno relativo al cosmo, un'immaginazione come mediatrice del micro- ed una del macrocosmo. Come istmo che trapassa verticalmente queste dimensioni (che di per sé non dovrebbero essere sottoposte ad orizzontalità o verticalità), l'immaginazione appartiene in prima istanza all'universo come non-essere rispetto a Dio, che è l'unico

⁴⁵ Ivi, p. 171.

⁴⁶ Se per Novalis il caso di J. Evola è esemplare, ancora non indagato è il rapporto fra Corbin ed i partecipanti del circolo di Eranos. In questo senso una ricerca importante, non ancora pubblicata, è stata svolta da M. C. SOSTER, della quale ci si è avvalsi qui del testo *Dell'incontro ovvero dell'incamminarsi verso l'Angelo*, www.intrasis.it/corbin.htm.

⁴⁷ Cfr. N. CUSANO, *De Docta Ignorantia* II, 3, in *La docta ignorantia e Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1998, p. 135 ss.

⁴⁸ Cfr. CHITTICK, *Imaginal*, cit., p. 70.

essere reale⁴⁹. In seconda istanza l'immaginazione è l'intermediario fra i due mondi creati, spirituale e corporeo.

Elemento spiccatamente musicale nella metaforica dell'immaginazione è la presenza di tromba e corno, la prima ad indicare, con la sua forma, l'apertura al divino, laddove l'esteriore, rappresentato dall'estremità dell'imboccatura, è così limitato che il mondo delle *idee* ne risulta compresso, e lo stato d'animo di coloro che vivono a questa estremità è quello della perplessità (*bâra*). Essi non possono lasciarsi a quella *Entfaltung*, letterale dispiegamento di sé, che è la misura dell'estensione degli Angeli – perché in quel momento «osserverebbero il Principio (*al-Haqq*) allo stesso modo» del Principio stesso (CM 59).

Il corno rimanda al corno di luce (*qarn*) nel quale l'angelo Israfil soffiava. Il fatto che sia fatto di luce dipende dal fatto che attraverso la luce può essere percepito il *portare-a-forma* di ogni cosa (*taswir*). Ed Egli è la luce dell'occhio dell'immaginazione, non la luce dell'occhio della sensazione.

La figura dell'angelo è centrale nella metaforica del *mundus imaginalis*, seppure la sua funzione di rimando accolga spesso il *non* dell'umano. L'angelo sarebbe, nella formulazione di Corbin de *L'Homme et son Ange*, l'alterità dell'umano, lo *Herzengel*, il doppio nel quale l'umano trova realizzazione. Il Profeta, così come il Santo ed il Polo, di cui si parlerà poco oltre, sono figure angeliche. Ed è l'angelo a mediare il rapporto dell'immaginazione con l'uomo:

then imagination is transferred to the angel in the outside world. The angel imaginalizes itself as a man, or as a person who is perceived through sense perception. It may happen that only the one who is the object of the revelation perceives the angel, or it may happen that those with him also perceive it. Then the angel casts the words

⁴⁹ «Fra questo mondo e la resurrezione, per chiunque rifletta, ci sono livelli intermedi (*barzakhiya*), ognuno dei quali ha i propri limiti: quel che tengono coincide all'influenza di come chi li possiede è *ora*, prima di morire – quindi considera con profondità [o popolo della visione]», FU 63; cfr. anche 59, 2.

Communitas imaginalis. *Su Ibn 'Arabī*

of his Lord into the prophet's hearing, and this is
"revelation". (FU II 375, 32)⁵⁰

Durante il sonno la rivelazione si chiama "visione di sogno", se giunge nello stato di veglia essa viene definita da Ibn Arabī *takbayyul*, immaginalizzazione. Per accogliere questa visione l'uomo deve educare quella parte di sé che corrisponde alla *synderesi* nel pensiero medievale, il luogo del superamento della dinamica soggetto-oggetto e di contatto con le verità universali nelle loro diverse forme – ad esempio in Tommaso, che dedica la *quaestio de veritate* 17 alla *synderesi*, si tratta dei principi morali *naturali*. Il luogo della *synderesi* come condensazione in cui comunicano l'intelletto universale e quello individuale è accostabile all'Intelligenza attiva di Avicenna e all'Angelo dell'Umanità di Sohrawardhī⁵¹. In Ibn 'Arabī è proprio l'Intelletto e Realtà essenziale (*al-'aql wa al-haqīqa*) a ripartire l'Esistenza in ciò che ha un inizio e ciò che ne è privo: la comunicazione con questo Intelletto significa l'accesso al luogo divino. Il passaggio che media questo incontro è quello della "presenza" o "dignità immaginativa" (*hadra kbayālīya*)⁵², ed essa è principalmente attiva, seppure l'azione non escluda, però, un atto: ciò che è amato è immaginato, cioè *tipificato (mumaththal)* in una figura.

La mancata tematizzazione di *se* e *come* l'immaginazione contribuisca alla costituzione di una coscienza immaginale va senz'altro a detrimento dell'apporto prettamente teoretico della speculazione di Ibn 'Arabī. Se la visione dell'immagine implica già un'elaborazione cognitiva, un vedere *lo spazio* fra l'occhio e l'immagine, allora non è possibile affidare ad una visione estatica contingente la sostanziazione divina delle forme nella capacità del santo di vedere. Il cammino della visione inizia *prima* della visione, ma deve al contempo prevedere dei momenti di sapere della visione stessa, della sua ri-flessione (FU 367, 365)⁵³. Con Sartre si

⁵⁰ Trad. da CHITICK, *Imaginal*, cit., p. 75.

⁵¹ CORBIN, *L'immaginazione*, cit., p. 11.

⁵² Ivi, p. 135.

⁵³ Per questa dicotomia si veda F. DESIDERI, *L'immagine che c'è*, in «Aisthesis» 1 (2008), pp. 155-171, disponibile presso il sito internet www.seminariodestetica.it.

potrebbe aggiungere che «*l'image est un acte et non une chose. L'image est conscience de quelque chose*»⁵⁴.

L'immaginazione sarebbe così articolata anche in un momento passivo, poiché vi sarebbe un oggetto immaginato accanto all'attività che lo immagina⁵⁵. Eppure nelle figure che sostengono la *Wechselwirkung* con il divino non appaiono questi elementi di passività coscienziale, i quali ripeterebbero, analogicamente, il *pathos* divino.

3. Rappresentazione

3.1 Auto-sufficienza del Polo

La figura del Polo, ad esempio, corrisponde, da un punto di vista che alcuni interpreti chiamano antropologico (ad esempio RAHMATI), all'uomo che imita la perfezione muhammadica o lo spirito stesso di Muhammad (FU II, 363). In quanto tale vi è al contempo un'autosottrazione di essere (*janâ*) per concessione di caratteri umani, e dell'umano per passare al divino. Soltanto dopo la liberazione dei caratteri dell'umano il santo *permane* in dio (FU II 596, 14-15).

Il Polo è un traduttore, come la figura del santo, come il Profeta. Ibn 'Arabî, ad esempio, non si attribuisce né la paternità delle *Illuminazioni della Mecca* né de *I castoni della saggezza* (*Fusus al-Hikam*), per i quali dice di essere stato solo un tramite del messaggio di Allah. Questa è una delle funzioni del Polo: la ri-traduzione del divino nel mondo, o meglio, l'interpretazione del mondo come segno divino, l'annuncio, cioè, che questo non essere relativo è, in realtà, parte essenziale del divino stesso.

Questa funzione è svolta anche come un controllo dell'integrità di nessi del mondo attraverso l'energia spirituale (*at-tasarruf bi-l-bimma*). Nella geografia spirituale di Ibn 'Arabî quattro sono i pilastri che rappresentano i celesti (Profeti non morti nel corpo: Enoch, Elia, Gesù, Khidr), Idris/Enoch è il Polo, alla cui destra e sinistra si trovano rispettivamente gli Imam Elia e Gesù (CM 9)⁵⁶. Non mi dilungherò qui

⁵⁴ J.-P. SARTRE, *L'imagination*, Quadriga, PUF, 2000⁵ (1936), p. 138.

⁵⁵ CHITTICK, *The Sufi Path*, cit., p. 337, e CHITTICK, *Imaginal*, pp. 88-9.

⁵⁶ Alla morte di un Polo gli succede l'Imam della sinistra, e quello della destra prende la posizione di questo, la funzione di questo a sua volta da uno dei pilastri dei Santi.

nella ricostruzione delle singole figure, delle quali è invece importante esplicitare la funzione.

Gli elementi che si sovrappongono nella misura del Polo sono molteplici, e tutti sembrano rimandare ad una mediazione migliore, più pura, luminosa, fanno quasi a gara per essere più vicino all'oggetto/soggetto che veramente agisce, cioè il divino. È perciò complicato esaurire il campo semantico di alcune figure simbolicamente poste a *pilastri* dell'Universo, a Polo mediatore, centro di conferenza risolta in un punto, che possiedono come motto iniziatico (*hijî*) proprio al-Ilâh, il Dio (CM 47). In quanto luogo-non luogo di una mediazione mai oggettivabile, la dimora del Polo è il punto centrale del cerchio cosmico (*markaz ad-dâ'ira*) ed al contempo la sua *mubât*, la sua circonferenza (CM 49).

La dimora spirituale (*manzil*) è caratteristica del Polo e dei due Imam, le due guide. Il luogo iniziatico del Polo (*qutb*) è quello dell'Uomo Universale (*al-insân al-kâmil*), cioè di colui che ha interiorizzato la spiritualità (CM 17). Questo rappresenta la congiunzione – ma per questo anche la separazione – fra il livello invisibile e quello visibile, in quanto istmo è a mezzo fra i due (*barzakb jâmi*), intermediario fra Principio (*al-Haqq*) ed il momento di emergenza del principio stesso, la sua manifestazione.

Nel complesso sistema di mediazione – cui ha senz'altro fornito gli strumenti più evidenti il Medio-platonismo – vi è la possibilità di rivolgere l'operato dell'Uomo universale nel tempo – ed in questo caso si parla di Polo del tempo (*qutb al-waqt*, FU III, 137, 30; CM 19). Questo ha due funzioni: l'attuazione dell'Ordine e l'esercizio dell'*auctoritas* (*al-bukm*), funzione che, nella società islamica, veniva assunta dal Califfo. In questo modo il Polo/Califfo, incaricato di trasferire l'autorità della legge sul piano temporale, è Occhio di Dio, luogo della teofania stessa, dello sguardo di Dio sulle sue creature (FU II, 5). La nozione di Polo è quella di colui che compie un'operazione di raccolta e sintesi (*jâmi*, FU II, 571), funzione che rimanda a quella assunta dall'Uomo Universale nel testo tradotto come *Nodo del sagace*, cioè funzione di sostituto e luogotenenza (*al-khilâfa*) nel Cosmo, in vece di quel Dio che *si* conosce nei suoi nomi divini (NS 123). Il capitolo 69 delle *Illuminazioni* si occupa, accanto al

problema dell'unicità del principio, proprio del califfato, e lo descrive come l'istituzione che raccoglie l'unità della molteplicità⁵⁷.

Il Polo è, insomma, una dimora delle relazioni, e relazione egli stesso, *sumplokhv* che raccoglie rapsodicamente i membri in cui si riflette l'immagine divina. In questo senso al centro del Polo, nel Polo come centro non vi è che uno specchio del Principio (*mir'ât al-Haqq*). Esso possiede dei legami sottili estesi a tutti i cuori delle creature, nel bene e nel male, in egual misura. E questo legame è al contempo senza alcuna preponderanza proprio per chi lo detiene, per cui esiste solo *realtà*.

Il segreto di questo punto, una sorta di *Lichtpunkt* novalisiano, dal quale *die ganze Realität strömt*, è quello di essere *jenseits des Guten und Bösen*, il Polo «non è né Ebreo né Cristiano, né appartiene ad alcun'altra dottrina né comunità religiosa, a meno che queste stesse non gli si conformino per amore nei suoi confronti, e per il Segreto depresso presso di lui» (CM 57). Ed al contempo il Polo è in grado di sostare nei limiti del tempo al quale è assegnato, così come attorno ad ogni Profeta si raccoglie la comunità. Eppure il Profeta è consonante con la sua comunità specifica, mentre il Polo conserva un'universalità e capacità di collegare e comprendere «sotto la sua autorità» ogni essere del suo tempo.

3.2 *Il centro vuoto*

Nel *Trattato sull'amore* tale mediazione è la potenza dell'amante nei confronti dell'amato, è la capacità di divenire, al di là della purezza dello specchio, l'occhio che vede. Questo non implica, nel trattato, un'eliminazione di sé: chi conosce, non chi elimina sé, conosce il suo signore⁵⁸, e pensare di doversi annihilare in lui significa diventarne il velo⁵⁹. L'amore dell'uomo corrisponde certo alla conformità al divino, in particolare alla correttezza del comportamento (*Cor. 2, 195*), perché essa

⁵⁷ IBN 'ARABĪ, *La prière du jour du vendredi. Extrait du chapitre 69 des Futûbât*, ed. par C. A. Gilis, Al-Bustane, Paris 1994.

⁵⁸ IBN 'ARABĪ, *What the Seekers needs*, ed. by Shaikh Toun Bayrak Al-Jerrahi and Rabia Terri Harris Al-Jerrahi, Threshold books 1992, p. 34.

⁵⁹ «Reality is beyond the rhythms of song. What it demands is extinction within extinction», IBN 'ARABĪ, *Treatise of unification*, cit., p. 33.

Communitas imaginalis. *Su Ibn 'Arabî*

rimanda circolarmente all'amore che Dio ha per sé. In questo senso è naturale che Dio ami la bellezza, in quanto bello (*adore Dieu comme si tu Le voyais*⁶⁰). L'unico essere *reale* è indicato come l'amato anche nella raccolta poetica *Le chant de l'ardent désir*.

Quand se révèle mon Bien-Aimé,
Avec quel oeil Le vois-tu?
Avec Son oeil, non le mien,
Car nul ne Le voit sauf Lui⁶¹

Amore di Dio è amore per la conoscenza, anzi, per l'essere conosciuto in quanto necessario passaggio della sua estrinsecazione nel mondo materiale (*Cor.* 51, 56). Con questa premessa inizia il *Trattato sull'amore*. Eppure proprio a causa di questa premessa la domanda riguardante l'oggetto dell'amore è falsata: l'uomo amerebbe sempre solo Dio, mentre Ibn Arabî specifica⁶² che l'uomo non può che amare in modo duale anima e corpo. Per questo motivo la figura del Polo oltrepassa anche lo stadio in cui l'amore, ove l'oggetto d'amore sia unico, si esercita sui molti esseri affettando la creatura, non il Creatore (*Cor.* 5, 54)⁶³. In un certo modo si deve sottrarre l'oggetto dell'amore alla sua oggettivazione, perché sarebbe solo un riferimento parziale che perderebbe la totalità della relazione divina.

Vi è inoltre una sottrazione del Polo che sembra trasparire dagli scritti di Ibn 'Arabî e non venir del tutto tematizzata, e riguardante la sottrazione del Polo a se stesso, per lasciare spazio alla mediazione come movimento. Dell'Imam spirituale (*rûhbânî*) Ibn Arabî dice, infatti, che esso si trova alla destra del Polo, e che possiede due segreti: quello della servitù (*'ubûdiyya*) e quello della signoria (*sjyâda*). Questo Imam ha quindi ruolo attivo nei confronti degli esseri umani, passivo nei confronti degli

⁶⁰ *Traité de l'amour*, cit., p. 174. Come già nel cammino mistico di San Bonaventura, ove l'*Itinerarium mentis in Deum* prevede differenti tappe, anche rispetto alla realizzazione dell'amore Ibn 'Arabî ricorda che si ama 1. Dio per lui (*BiHî*), 2. Dio per noi (*binâ*), 3. per queste due ragioni e 4. per nessuna di queste ragioni (p. 74-5).

⁶¹ IBN 'ARABÎ, *Le chant de l'ardent désir*, Sindbad, Paris 1998, I, p. 29.

⁶² *Supplemento*, in *Amor humano, amor divino: Ibn Arabî*, a cura di M. A. Palacios, El Almendro, Cordoba 1990., p. 94.

⁶³ *Traité de l'amour*, cit., p. 113.

Communitas imaginalis. *Su Ibn'Arabi*

esseri spirituali, gli Angeli, gli Spiriti puri. Il Polo richiama qui la figura del segno in HÖLDERLIN, cui si è accennato sopra. Leggendo in questa chiave la metaforica del Polo è possibile spiegare anche passaggi della *Illuminazioni della Mecca* Come quello che segue: «Then Got veiled Himself, for the deputy (*nâhib*) has no property when He who has made him vicegerent is manifest» (FU 339).

L'immagine che Ibn Arabi sceglie per il Polo è quella di un volto senza nuca (*wajh bilâ qafâ*, CM 34), poiché l'essere che giunge alla stazione temporale della luce (*maqâm an-nûr*) è quello che riesce a divenire occhio totale, una sorta di *panopticon*. Difficile non ricordare a questo proposito l'ottava delle *Elegie Duinesi* di Rilke, ove lo sguardo dell'animale – come quello dell'angelo e del bimbo – è *frei von Tod* perché la creatura rimane *im Schoße, der sie austrug*, come dire, nella *Huwa* dell'identificazione, mentre l'uomo è *Zuschauer* che cerca di ordinare, e deve veder cadere ciò che ordina. «Mit allen Augen sieht die Kreatur/ Das Offene». Per riuscire a vedere questo aperto si deve essere tutto occhio – oppure chiudere gli occhi davanti alle trappole che nascondono la vera vista, divenire ciechi per vedere l'essenza⁶⁴.

Il Polo è questa aderenza e questa trasmutazione, il luogo di incontro della tensione simbolica dell'uomo ed il passaggio del divino, è mozzo immobile della ruota, è l'uomo titanico del mito di Aristofane nel *Simposio* platonico. Esso è il segno che Dio concede al mondo dei corpi e che rimanda alla sua *auto-trasmutazione* (*tabammul*) nel momento della resurrezione. Vi rimanda perché, a sua volta, come interprete dei segni, si fa segno anch'egli.

One embodied himself to me in the earth
Another in the air.
One embodied himself wherever I was,
Another embodied himself in heaven.

⁶⁴ Come non si tratti di *applicazione* di un rigore teoretico, ma di semplice coerenza del pensiero con la sua potenza, è dimostrato da R. SCARPINATO in *Il ritorno del Principe*, Chiarelettere, Milano 2008, dove il problema della verità è situato esattamente nella capacità di *non vedere* ciò che viene messo in scena, l'*osceno*, per riuscire a vedere ciò che mette in scena.

Communitas imaginalis. *Su Ibn'Arabî*

They gave knowledge to me, and I to them,
Though we were not equal,
For I was unchanging in my entity,
But they were not able to keep still.
They assume the form of every shape,
Like water taking on the color of the cup.
(FU I, 755,7)⁶⁵

È questo anche l'approdo eminentemente politico della mistica di Ibn 'Arabî, del quale giustamente RAHMATI indaga la plausibilità a livello intersoggettivo⁶⁶. L'assunzione secondo la quale "colui che conosce in senso pieno conosce Dio in tutte le sue forme" (FU XII, 487,10) non basterebbe, naturalmente, a giustificare una tensione comunitaria dell'azione del mistico, se questa conoscenza non divenisse esempio per chi vuole intraprendere il cammino. O, con più coraggio, se questa conoscenza non dovesse in effetti indicare il vero.

Essa può agire anche da correttivo, in seconda istanza, alle tanto abusate retoriche della *comprensione* dell'altro, che starebbero alla base di un accesso intersoggettivo della filosofia e della religione, e secondo le quali si tende oggi a declinare quanto possibile ogni riflessione che abbia anche la minima tangenza al concetto di mediazione. L'apporto simbolico della figura del Polo e del *mundus imaginalis* va oltre i risultati immediati di una scelta fra altruismo ed egoismo: il santo comunica certo simbolicamente, ma il *suo mundus imaginalis* è l'accesso al vero Sé che lo pervade esattamente al di là di una volontà salvifica per l'*altro*. E questo perché il mondo, nel pensiero akbariano, è il vero altro che *da sempre* è presente nello stesso, quindi qualsiasi azione che il santo intraprende per il riconoscimento di sé come nel divino redime al contempo l'alterità espressa dal mondo – e peraltro necessariamente espressa come manifestazione di Dio.

4. *Nililismo e mediazione*

⁶⁵ Cfr. CHITTICK, *Imaginal*, cit., 83.

⁶⁶ Cfr. RAHMATI, cit., p. 26.

Communitas imaginalis. *Su Ibn 'Arabî*

Per l'ortodossia chi può rischiare di eliminare la mediazione è pericoloso, e per questo motivo la figura del santo e del mistico che rischiano di sostituirsi al Profeta, all'Imam, a chi testimonia il Libro, sono visti con sospetto. Tuttavia l'Islam ne ha bisogno, anche a ridosso di quel pensiero che cerca l'accesso diretto al Sé divino e viene rubricato sotto il nome di mistica. Tutte le Chiese, sia quelle visibili, sia quelle invisibili, hanno bisogno di mediatori e, anche nel caso essi siano simboli che educino ad una determinata spiritualità, la *Wirkung* che ottengono non è disgiunta da una applicazione prettamente politica del loro messaggio. Esiste una via individuale alla mediazione? Di fatto no, perché qualsiasi via, nel pensiero di Ibn 'Arabî così come, ad esempio, nella teologia tomista, si disloca nella Legge divina. Per questo motivo sopra i vari livelli di organizzazione vi è la scienza delle interrelazioni (*munâsabât*), che pone le entità nell'ordine loro proprio per consentirne la vera manifestazione (*intizâm*, FU 339)⁶⁷. Questa è la scienza che consente di condurre a conoscenza attraverso l'indicazione di percorsi, segni (*a lâm*), e tale conoscenza è patrimonio di coloro che mediano.

Nell'ultimo gruppo di saggi raccolti ne *Il paradosso del monoteismo* Corbin si occupa della teologia apofatica, che indica come possibile antidoto al nihilismo. Recentemente da parte cattolica si è levato il forte grido dell'enciclica *Spe salvi* contro il nuovo relativismo dei valori. È interessante come già nel 1977 la posizione di Corbin potesse essere comunque più avanzata, rispetto alla domanda riguardante il dialogo fra civiltà, rispetto a quella denunciata da Ratzinger. In particolare è incredibile come il bersaglio polemico del papa cattolico possa essere proprio il momento in cui il mediatore-chiesa viene denunciato insufficiente o non più fondamentale. Nell'attacco alla *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (già censurata a suo tempo!) così come nella mancata comprensione di *Das Ende aller Dinge* si legge il timore che la Chiesa visibile venga

⁶⁷ Cfr. CHITTICK, *Imaginal*, cit., p. 23. Insieme al sistema di Tommaso la legge divina raccoglie la legge morale naturale così come quella che viene detta positiva, intersecata a sua volta con quella dell'Antico o del Nuovo Testamento.

superata da quella invisibile⁶⁸ – ove tuttavia centrale sarebbe rimasta, nel proposito kantiano, la figura di Cristo, mediatore simbolico.

I problemi che Corbin affronta sono due: la secolarizzazione della filosofia in sociologia, là dove questa non offrirebbe – e non offre per nulla – la doppia possibilità della teologia, apofatica e catafatica⁶⁹; in secondo luogo il tragico come *principium individuationis*. Affronto qui brevemente il secondo dei punti enunciati: «non l'ego costituisce la tragedia, ma la sua mutilazione»⁷⁰, cioè il mancato riconoscimento della persona nella sua interdipendenza, ma soprattutto nella sua *presenza* prima di tutto a sé. Si tratta, insomma, di riconoscere ancora una volta come dal circolo dell'Io, fichtianamente, non si esca, ma come al contempo sarebbe illusione dell'immaginazione credere che ciò che circonda l'Io appartenga solo al lui. La prospettiva scelta da Corbin è quella di Boehme dell'*ens determinatum omni modo*, cioè riconosciuto nel movimento dello spirito ed al contempo non preventivamente sciolto da ciò che lo rende ente. Proprio il principio di individuazione, insomma, sarebbe l'antidoto migliore contro il nichilismo, a condizione, però, che esso «tenda all'ego integrale, non già a quell'ego che le nostre cattive abitudini qualificano come normale». Corbin intravede poi nella persona umana la dimensione celeste, archetipica, angelica: l'individuazione sarebbe, non paradossalmente, quella di *me e del mio angelo*, anzi, la *mia* individuazione *come angelo*⁷¹.

L'ego integrale, insomma, sarebbe proprio questo *unus-ambo*, questa «dualitudine». Contro il nichilismo della *Entzauberung* la soluzione non guarda ad uno *jenseits* cui da sempre non appartenga questo *diessets*. Il difficile equilibrio fra Io e Tu non si gioca, quindi, sul campo del rapporto interpersonale, come gran parte della sociologia e della demagogia

⁶⁸ BENEDETTO XVI, *Spe sahi*, Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 17-18.

⁶⁹ CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, É. de l'Herne, Paris 1981, trad. it. *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 134.

⁷⁰ Ivi, p. 141.

⁷¹ Della trattazione corbiniana tralascio qui lo schema angelologico, che trova chiara esposizione sia nei commenti degli interpreti, sia negli altri lavori di Corbin cui non si è dedicato qui spazio. Sull'angelologia in Corbin e proprio sul *Paradosso* si veda A. BRANDALISE, *Necessità dell'angelologia in H. Corbin*, in *L'angelo dell'immaginazione*, a cura di Fabio Rosa, Università degli Studi di Trento, Trento 1992, pp. 325-335.

del dialogo oggi tende ad affermare, deresponsabilizzando l'Io rispetto alle proprie azioni, bensì fra l'Io e quel Tu interno all'Io che è la capacità di percorrere *hic et nunc* le interrelazioni della *totalità*. Di nuovo, al di là del mediatore, vi è un riferimento a questo ordine, o posso, cioè, essere riferimento *totalizzante* io stesso⁷²? Corbin non lo specifica, ma non è possibile evadere la domanda, perché la risposta pregiudica di nuovo il *modo* in cui mi trovi a percorrere queste relazioni al mondo. Il contesto all'interno del quale il 'personalismo' – così come definito da Corbin – rivendica, contro al nichilismo, la capacità di raggiungere il doppio angelico o, al di là della mistica sufi e della sua interpretazione corbiniana, di sviluppare l'umano nella sua integralità, *deve* prevedere un riferimento che lo guidi. E, per quanto riguarda la religione musulmana e la fede cattolica, cui si è qui brevemente accennato, chiaramente lo prevede. Al di fuori della *hexis* religiosa, però, se la dinamica all'interno della quale si muove l'Io è quella delle relazioni universali, ed ogni azione è azione dello spirito, il rischio palese è quello di giustificare ciò che in questa dinamica trova posto. Lo spirito, quindi, sia quello hegeliano o quello gentiliano, la Provvidenza dell'una o dell'altra religione, non può che dare dimora ad un atteggiamento *totalitario*. Se l'Io agisce comunque e sempre per il bene dello Spirito, e la sua estrinsecazione ne è il semplice risultato, *qualsiasi* estrinsecazione è possibile e, qualora sia reale, giustificata dal movimento totalizzante, al di là di qualsivoglia mediatore angelico. E questo accade perché il problema è esattamente quello di giungere ad una *Entzauberung* dello spirituale colluso con la demagogia del religioso. Senza necessariamente assumere a totem feticistico un pensiero, è chiaro che la dinamica della storia ha prodotto dei momenti in cui, dallo spirito come evoluzione continua, si è ricavato un risultato – parziale – ma di cui si è riconosciuta la necessità. Delle concrezioni in cui la storia ha raggiunto una dimensione *universale* ed intimamente umana, al di là di ogni sovrastruttura dell'umano, dal *comune* al *nazionale*. Se vi è un'evoluzione, quindi, nella storia non *magistra vitae*, essa è riscontrabile solo nel campo del diritto. Giammai, purtroppo, dell'applicazione di

⁷² Per una posizione differente riguardo alla necessità del punto di riferimento 'esterno-interno' si veda G. ZUPPA, *Esprimersi ed essere. Saggio sul nichilismo e la crisi dei valori*, Il Filo, Roma 2008.

Communitas imaginalis. *Su Ibn'Arabi*

esso. Ed il diritto, al di là delle professioni religiose, e al di là dell'insieme che lo vede iscritto nella legge divina, non può che essere il *tertium* della relazione con il mondo. Proprio nel riconoscimento di una partecipazione intima alla dinamica dello spirito, quindi, che ha prodotto esattamente il diritto, posso riconoscere in esso la relazione con ciò che *posso* essere, nel senso del *können* e del *dürfen*, esattamente perché il rapporto con il mio angelo non impedisca il rapporto di tutti gli altri con i loro. E questo è il primo e basilare momento di una immaginazione che riscopra/ricrei quella *sumplokhv* con uno spazio-tempo ulteriore al solo Io.

Communitas imaginalis. *Sn Ibn 'Arabi*

Bibliografia

Fonti

- CM: *Il mistero dei custodi del mondo*, a cura di C. Casseler, prefazione di P. Urizzi, Il Leone Verde, Torino 2001
- FU: *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūhāt al-Makkiyya)*, ed. par M. Chodkiewicz, Sindbad, Paris 1988
- NS: *Il nodo del sagace*, a cura di C. Crescenti, Mimesis, Milano 2000
- SD: *Il libro del Sé divino (Kitāb al-Ya'wa huwa kitāb al-Huwa)*, a cura di Chiara Casseler, Il Leone Verde, Torino 2004.

- Amor umano, amor divino*, a cura di M. A. PALACIOS, M., El Almendro, Cordoba 1990
- Dévoilement des Effects du voyage*, Le, ed. par. D. Gril, Éditions de l'Éclat, Combas 1994
- Futūbāt*, Cap. 339 (trad. W. C. Chittick): in *Muhyiddin Ibn 'Arabi – A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein and M. Tiernan, Element, Shaftsbury 1993, pp. 90-123.
- Interprete delle passioni*, Lo, a cura di R. Rossi Testa e G. De Martino, Apogeo, Milano 2008
- Joya del viaje a la presencia de los Santos*, La, Consejería de Cultura, Murcia 1992
- Livre de Théophanies*, Le, ed. par S. Ruspoli, Cerf, Paris 2000
- Production des Cercles*, La, (*Kitāb inshā' ad-dawā'ir al-ihātīyya*), ed. par P. Fenton & M. Gloton, Éd. de l'Éclat, Paris 1996
- Traité de l'amour*, ed. par M. Gloton, Michel, Paris 1986
- Universal Tree and the Four Birds*, The, Anqa, Oxford 2006

Letteratura secondaria

- AGAMBEN, G., *Signatura rerum*, Boringhieri, Torino 2008
- BENEDETTO XVI, *Enciclica Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, 2007
- BRANDALISE, A., *Necessità dell'angelologia in H. Corbin*, in *L'angelo dell'immaginazione*, a cura di Fabio Rosa, Università degli Studi di Trento, Trento 1992, pp. 325-335.
- BAUSANI, A., *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano 1980, 1999⁴
- CHITTICK, W. C., *The Sufi path of knowledge: Ibn Al-'Arabi's metaphysics of imagination*, State Univ. of New York Pr., New York 1989
- CHITTICK, W. C., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the problem of Religious Diversity*, State University of New York Prss, Albany 1994
- CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, 1958, trad. it. *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Bari 2005
- CORBIN, H., *Corp spirituel et Terre céleste*, Buchet, Paris 1979, trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano 1986
- CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1964, trad. it. *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1973, 2000²
- CORBIN, H., *Preludio a Sobravardi. L'arcangelo porpuroo*, Coliseum, Milano 1990

Communitas imaginalis. Su Ibn 'Arabi

- CORBIN, H., *L'Iran et la philosophie*, Fayard, Paris 1990, trad. it. *L'Iran e la filosofia*, Guida, Napoli 1992
- CORBIN, H., *Le paradoxes du monothéisme*, É. de l'Herne, Paris 1981, trad. it. *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986
- DESIDERI, F., *L'immagine che c'è*, in «Aisthesis» 1 (2008), pp. 155-171, <http://www.seminariodestetica.it>
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. D. E. Sattler, Roten Stern, Frankfurt a. M. 1974 ss.
- HÖLDERLIN, F., *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Mondadori, Milano 1986
- IZUTSU, T., *Unité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Les Deux Océans, Paris 1981, *Unicità dell'esistenza*, Marietti 1991
- MASSIGNON, L., *Elia e il suo ruolo transtorico nell'Islam*, in *Il soffio dell'Islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, introduzione e cura di Andrea Celli, Medusa, Milano 2008, pp. 33-58
- MORRIS, J. W., *Spiritual Imagination and the „Liminal“ World: Ibn 'Arabi on the Barzakh*, in *Postdata*, 2 (1995), 42-49 and 104-109
- NOVALIS, *Schriften*, hrsg. v. P. Kluckhohn, R. Samuel, J. Mähl, Kohlhammer, Stuttgart 1960 ss., trad. it. *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti e F. Desideri, Einaudi, Torino 1993
- RAHMATI, F., *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabis*, Harrasowitz, Wiesbaden 2007
- AL-QĀSHĀNĪ, *La domanda essenziale*, a cura di Alberto Grigio, Il Leone Verde, Torino 2001
- SACCONE, C., *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*, Lumi, Milano-Trento 1999
- ID., *Allah il Dio del terzo testamento. Letture coraniche*, Medusa, Milano 2006
- ID., *La "via degli amanti": l'erotologia di Ahmad Ghazali, in margine a Ahmad Ghazali, Delle occasioni amorose*, Carocci, Milano 2007, in particolare pp. 9-87
- ID., *Un profeta e santo-iniziatore: Elia-al Khidr nella tradizione musulmana*, in A. Grossato (a cura di), *Elia e al Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, collana «Viridarium», Venezia 2004, pp 103-153
- SELLS, M7. A., *Ibn Arabi's garden among the flames: the heart receptive of every form*, in ID., *Mystical Languages of Unsaying*, U. of Chicago Press, Chicago 1994, 90-114
- SOSTER, M. C., *Dell'incontro ovvero dell'incamminarsi verso l'Angelo*, www.intrass.it/corbin.htm
- ZUPPA, G., *Esprimersi ed essere. Saggio sul nichilismo e la crisi dei valori*, Il Filo, Roma 2008.