

da “Divus Thomas”, 48 settembre-dicembre, 2007/3, pp. 37-75 (post print)

Carlo Saccone

Il “retto sentiero” (*sirât mustaqîm*) e la via dell’intelletto: sapienza umana e sapienza divina nell’Islam

1. *Sapienza divina e sapienza umana*

Si può dire, un po’ schematizzando, che la storia del pensiero islamico fu largamente informata dalla tensione tra sapienza tradizionale, fondata sullo studio delle sacre scritture (Corano e hadîth) e sapienza razionale e scientifica. Una tensione che non si sciolse mai, che anzi perdura sotto altre vesti sino ai nostri giorni (si pensi allo scontro tra modernisti-riformisti e conservatori-fondamentalisti, tra innovatori e tradizionalisti, tra laici e integralisti ecc.).

I due campi di sapere corrispondevano in buona parte anche a fasce sociologicamente distinte della società musulmana, quantomeno sotto l’aspetto della fruizione. Da una parte, il grande pubblico formato dalla masse non istruite –gente dei villaggi rurali, piccoli artigiani, operai e diseredati delle città- che aveva il suo unico approccio alla sfera della vita intellettuale nel contatto con i predicatori, i lettori del Corano, gli animatori di gruppi di preghiera o i maestri e discepoli di pie confraternite. Dall’altra parte, invece, il pubblico colto e relativamente più benestante delle corti principesche, anche periferiche, ossia gli ambienti cortigiani in varia misura sensibili all’azione di un mecenate che impiegava parte delle sue risorse per spese di prestigio: sostegno al culto e alle fondazioni religiose (*waqf*), ai seminari teologici (*madrassa*), ma anche direttamente invitando a corte - e spesso mantenendo economicamente- dotti e filosofi, poeti e letterati di fama, medici e scienziati cui non di rado venivano pure affidati incarichi politici e amministrativi.

La tensione tra questi due saperi si spiega innanzitutto con le loro diverse fonti di legittimazione¹. Da un lato, una fonte metastorica e immutabile, quella che nel dogma islamico non è soltanto parola divinamente ispirata –com'è il caso dei Vangeli- ma è ritenuta bensì la “parola eterna e increata di Allah” - insomma il Corano- così come era stata interpretata, *in primis*, nei detti e nella condotta esemplare (*sunna*) del suo profeta Maometto; dall'altro, invece, la ragione umana, così come era apparsa splendidamente declinata in quella età dell'oro dei “grandi sapienti greci” il cui studio, attraverso mediazioni complesse, assorbì le menti migliori del pensiero arabo medievale, da Avicenna a al-Ghazâlî, da Rhazès ad Averroè. Dunque, un sapere *arabo* e *sacro* a fronte di un sapere di sia pur lontane origini *straniere* e *pagane*. Ma è lo stile di questi due saperi che, per certi aspetti, differisce spesso radicalmente. Da una parte, troviamo una tendenza razionalizzante, attenta al fatto concreto, “realistica”, talora di intonazione scettica (si pensi al celebre poeta-scienziato persiano ‘Omar Khayyâm,² o al poligrafo arabo al-Ma‘arrî, che si prendono gioco dei dogmi coranici), propria del sapere formatosi nella laicheggiante intellettualità cortigiana, in ambienti cioè in cui il rigore della legge islamica veniva alquanto stemperato in ritmi e curiosità più mondane, in ricerche –anche teologiche- senza pregiudizi; dall'altra, invece, troviamo una tendenza idealizzante e mitologizzante – che nei secoli andrà serratamente e talora conflittualmente confrontandosi con la prima, ovvero una tendenza pronta a scorgere in ogni allontanamento dai modelli sacri (Corano, vita esemplare del profeta e dei suoi compagni) l'occasione per riproporre e magari imporre una energica riforma del pensiero e dei costumi, per correggere deviazioni e reprimere innovazioni dottrinarie, in una parola, per ingabbiare la storia entro le rigide coordinate ideologiche di una ortodossia. Ma il confronto si avrà pure tra una tipicamente semitica “logica a due termini”, in cui il primo è fornito da un argomento d'autorità (“nel Corano sta scritto, oppure, il profeta ha detto così e così, ergo...”), e una più moderna logica sillogistica in cui l'argomento d'autorità, se c'entra, non esclude, magari rinforza, la dimostrazione logica.

Eppure, come si sarà forse già osservato, i due saperi –potenzialmente e di fatto spesso in conflitto- presentano alcune notevoli affinità strutturali. Innanzitutto, in entrambi è dato osservare, seppure in varia misura a seconda dei tempi e degli ingegni, una predominanza del tempo mitico: quello del profeta Maometto e della primitiva comunità di Medina, quello dei “grandi saggi” di Grecia, che in fondo –si crede- avevano già detto tutto. Tant'è vero che il *commentario* sarà una delle tipiche forme della filosofia araba, così come tutta la produzione delle scienze tradizionali dei dottori della legge (gli *ulèma*) si può intendere come un variegato e instancabile *commento* del Corano che si estende sino ai giorni nostri. Entrambi i saperi poi non a caso si costruiscono e si legittimano sulla *citazione* autorevole (dei profeti e dei loro compagni, degli imam, degli “antichi” sapienti e filosofi greci o iranici). Non meno importante è il fatto che i protagonisti e erogatori dei due saperi, pur volgendo a pubblici sostanzialmente diversi, condividano spesso una fonte di formazione: l'*adab*. Il termine copre un vasto spettro semantico che va da *letteratura* (per lo più di valenza pratica e pedagogica, tendenzialmente enciclopedica) a *istruzione*, fino a *educazione/belle maniere*. L'*adib* –termine che ha la stessa radice- è il letterato, ma anche il segretario, lo scriba con una buona cultura generale che spesso occupa posti-chiave nelle cancellerie. In senso stretto l'*adab* sta a indicare l'insieme delle conoscenze profane trasmesse soprattutto attraverso una letteratura di tipo moralistico, precettistico o pratico-sapienziale (forme tipiche: le raccolte di detti e sentenze, i manuali o trattati etico-pedagogici, gli “specchi per principi” ecc.), che entrano nel patrimonio comune a ogni musulmano colto, e in cui si riflettono

¹ Seguo qui alcune considerazioni e suggerimenti del saggio di M. Arkoun, *La pensée arabe*, PUF, Paris 1991 4 ed. (tr. it. *La filosofia araba*, Xenia, Milano 1995) che, a dispetto del titolo, è soprattutto uno studio di sociologia del sapere.

² Su ‘Omar Khayyâm, si vedano le due belle versioni italiane delle *Quartine*, l'una curata da A. Bausani (Einaudi, Torino 1956) e l'altra da F. Gabrieli (Newton Compton, Roma 1973), entrambe continuamente ristampate sino ai nostri giorni.

influenze disparate, non solo l'*ethos* islamico, com'è ovvio, ma anche tante altre cose: dall'atavico "buonsenso" trasmesso da proverbi e storie istruttive, a un certo pratico e mondano "savoir-faire", dall'ideale di matrice greca della moderazione e della "via di mezzo", a idee di stampo gnosticheggiante (gerarchia degli esseri, corrispondenza microcosmo-macrocosmo, sapienza come via degli eletti ecc.), fino a echi di saggezze più lontane (antico-iraniche, indiane).

Ma v'è di più, una certa metodologia per così dire "positivista", attenta al dato e alla ricostruzione dei fatti, ispira non solo il medico o il filosofo studioso di scienze naturali, ma anche il biografo del profeta, il raccoglitore di testimonianze sui suoi detti e atti, l'esegeta-grammatico alle prese con parole e costrutti rari del Corano. Sicché sarebbe fuorviante pensare al mondo degli ulèma e dei cultori delle scienze religiose tradizionali come al regno incontrastato dell'oscurantismo e dell'atteggiamento anti-intellettualistico e vedere, all'opposto, il trionfo della ragione e dello spirito critico nel mondo dei filosofi. I vertici dell'intolleranza e del settarismo più scontroso saranno equamente divisi tra gli esponenti estremisti di entrambi i saperi, basti pensare alla tendenza hanbalita tra i dottori della legge, o a quella ismailita tra i filosofi.

Resta il fatto, l'abbiamo accennato, causa preponderante e ineliminabile della summenzionata tensione, che il Corano rappresenta la Verità intera e ultima, eterna e increata, rispetto alla quale il sapere dei filosofi arabi ellenizzanti, delle loro scienze razionali, del loro metodo dialettico, persino lo stesso sapere pervasivo e più neutro dell'*adab*, stentano a trovare non solo una autonomia, ma anche una collocazione che non sia di mera subordinazione.³ Cosa può la parola umana di fronte alla parola di Dio? Dopo che Dio aveva parlato, nel Corano, che altro restava da dire se non cercare di decifrare e capire al meglio il suo messaggio? Qual ruolo insomma può avere la ragione, filosofica o proverbiale-sapienziale che sia, in un quadro ermeneuticamente "chiuso", che apparentemente non offre vie di sviluppo? I teologi dell'islam sunnita le hanno coerentemente assegnato un ruolo di tipo per lo più apologetico-illustrativo, non speculativo si badi bene, giacché tutto quello che sulla Verità c'è da sapere sta già spiattellato nel Corano, che è rivolto a tutti: basta leggerlo e meditarlo. Ma vedremo come questi limiti staranno troppo stretti non solo a filosofi e temperamenti intellettualmente inquieti, bensì a tutta un'area di teologi che si collocano nell'area "eretica" dello sciismo, soprattutto nelle sue forme estreme. Tuttavia, prima di esaminare la loro soluzione, converrà vedere cosa s'intenda per "sapienza" nel Corano e nell'islam in generale.

II. Condizioni per una via sapienziale nel Corano e nell'islam un generale.

2.1 Il punto di partenza per tutti è dato da un celebre passo coranico in cui Dio, prima ancora di creare l'uomo, lo evoca per così dire davanti a sé, o forse nella sua mente, in un giorno primordiale conosciuto dagli esegeti come "giorno del patto" (*yawm al-mîthâq*), e gli pone la domanda "Sono Io il tuo Signore?" (VII, 172),⁴ al che l'uomo, anzi, dice il testo, l'intera posterità di Adamo, risponde con un corale "Sì!". Da questo brano l'Islam, concorde, deduce che una "prima sapienza", la sapienza di tutti, concerne la conoscenza originaria e universale dell'esistenza di un Dio-Creatore e della sua signoria sugli uomini. Sapienza *innata* dunque, connaturata alla mente umana così come sarebbe lo stesso islam -nel suo ben noto significato di sottomissione/abbandono a Dio- secondo i dottori la vera *religio*

³ Per un inquadramento delle problematiche connesse con la storia del testo, dell'esegesi e della ricezione, cfr. l'eccellente A. Merad, *L'exégèse coranique*, PUF, Paris 1998; in italiano si può utilmente leggere di S. Noja *L'islam e il suo Corano*, Mondadori, Milano 1991; N. Cook, *Il Corano*, tr. it., Einaudi, Torino 2001 o, di autore musulmano, A. Guellouz, *Il Corano*, tr. it., Saggiatore-Flammarion, Milano 1997.

⁴ Qui e nei passi successivi si fa riferimento alla brillante traduzione del *Corano* curata da A. Bausani (Rizzoli-BUR, Milano 1980 continuamente ristampata sino ad oggi).

naturalis dell'uomo. Sapienza innata che poi la lettura e l'ascolto della parola di Dio rivelata a Maometto non farebbe che "ridestare" e attualizzare.

Ma il Corano indica anche un'altra sapienza, in cui è chiamata direttamente in causa la ragione. Veramente, nelle scritture sacre dell'Islam, il rapporto tra sapienza rivelata e sapienza umana, tra il verbo di Dio e quello della ragione, non è univoco. Da un lato, nel *Corano* si suggerisce che il messaggio della rivelazione è comunque raggiungibile con mezzi razionali. Ovvero, qualsiasi uomo è in grado e anzi deve scrutare i "segni" di Dio (*âyat Allâh*) nel mondo che lo circonda:

In verità nei cieli e sulla terra sonvi Segni (âyat) pei credenti / e nella vostra creazione, e negli animali che Iddio ha sparso sulla terra, Segni, per gente fermamente certa / e ancora nell'alternarsi del giorno e della notte e nella provvidenza che Iddio fa scendere dal cielo vivificandone la terra già morta, e nel volgere mutevole dei venti, Segni vi sono per gente che sano ragiona / E questi sono i Segni di Dio che Noi ti recitiamo secondo verità; e in quale storia, se rifiutate Dio e i Suoi segni crederete? (Corano XLV,3-6).

D'altro canto però, sempre nel *Corano* si sostiene pure:

Io storerò dai Miei Segni (âyat) coloro che s'inorgoliscono sulla terra senza ragione: se anche vedranno ogni sorta di segni non vi crederanno, e se anche vedranno la Via della Rettitudine non la sceglieranno a loro via, e se vedranno la via dell'aberrazione quella sceglieranno (VII,14).

Insomma Dio guida sulla Via della Rettitudine, *sirât al-mustaqîm*, il "retto sentiero" (anche Corano I,6 e *passim*), solo gli umili di cuore, coloro che non inorgoliscono. Ma spesso nel Corano si legge una formulazione più inquietante: "Dio guida chi vuole e svia chi vuole" (ad es.: VI,39; XVI,93 e *passim*). In altri punti si precisa che Dio pone "spessi veli" di fronte agli occhi di colui che cerca senza la giusta disposizione, oppure che ricopre il suo cuore di "fitti involucri". Dunque il creato, secondo il Corano, è cosparso di Segni di Dio (*âyat Allâh*), Segni che indicano il "retto sentiero" che a Lui conduce, ma poi –aspetto intuibilmente problematico– è Dio stesso che apre o chiude i nostri occhi di fronte ad essi.⁵ Invero, s'è andata consolidando nei secoli attraverso l'immensa mole dell'esegesi coranica una concezione secondo cui il Dio coranico è un Signore che è, e opera, spesso al di là di qualsiasi ragione o logica umana; Egli, in particolare, ad ogni istante può fare e disfare a suo piacimento il creato e il destino delle creature e persino i loro singoli atti o pensieri (dottrina della "creazione perpetua").⁶ In definitiva, Dio potrebbe anche fare e disfare a piacere i suoi stessi "segni" e i "sentieri" relativi, rendendo di per sé problematica e incerta qualsiasi via volesse la ragione percorrere. La stessa presunta razionalità delle leggi naturali, a ben vedere, altro non sarebbe che una nostra illusione; a riprova, di recente una associazione di scienziati musulmani (del Pakistan se ben ricordo) proponeva piamente di declassare quelle che l'uomo chiama un po' pomposamente leggi naturali a "divine consuetudini", con ciò sottintendendo il riconoscimento dell'assoluta libertà divina che non può essere costretta per sempre, o irreversibilmente, neppure dalle leggi che essa stessa ha determinato.

La ragione umana sta in conclusione di fronte all'arcano di Dio e della creazione del tutto inerme: essa

⁵ Sulla "teoria dei segni" nel *Corano*, cfr. R.Caspar, *Valeur religieuse de la foi musulmane*, in "Comprendre", Paris (XV) 1970, n.61; A. Schimmel, *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, State University of New York Press, Albany 1994. Sul complesso problema del "libero arbitrio" nell'Islam, cfr. la bella sintesi di A.Ferré, *Il problema del male e della sofferenza nell'Islam*, in AA.VV. *Liberaci dal male*, Bologna 1983, pp.53-66, Atti del V Seminario teologico-missionario (Istituto Studi Asiatici-P.I.M.E. Milano e Abbazia di Praglia).

⁶ Cfr. T.Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, tr.it., Marietti, Genova 1991.

può soltanto sperare che Dio non abbia deciso di porle "veli" troppo spessi davanti agli occhi e per il resto confidare in ciò che il Corano, la parola di Dio rivelata tramite Maometto, sembrerebbe comunque garantirle: il mondo che ci circonda, anche se non fosse sorretto da leggi immutabili e non costituisse una struttura coerente razionalmente indagabile, è comunque cosparso di "segni" di Dio e la ragione umana può e anzi deve sforzarsi di interpretarli. Ragionare sui "segni" di Dio -è stato detto- costituisce per il musulmano quasi un precetto legale-religioso.⁷

2.2 Passando ora alla Tradizione (*hadîth*) osserveremo che essa ci porge al riguardo due o tre celebri *hadîth* o detti del Profeta, sui quali vorrei un momento soffermarmi.⁸

Il primo recita: "La prima cosa che creò Iddio fu l'Intelletto". Si tratta evidentemente non tanto dell'intelletto individuale, quanto di un'entità spirituale primordiale e indifferenziata, una sorta di *spiritus mundi*. Più tardi, detto Intelletto è stato volentieri adattato in senso neoplatonico, se n'è fatto quasi una ipostasi divina, e la si è specialmente in ambienti gnostici identificata ora con l'arcangelo Gabriele -colui che detta a Maometto il *Corano*- ora con la persona trascendente o archetipale del profeta, la cosiddetta "Luce" o "Sostanza Muhammadica" primordiale. Maometto, insomma, come incarnazione storica di un Logos soprannaturale, garante della razionalità dell'universo e della conoscibilità del mistero divino, sia pure in contesti di tipo iniziatico o esoterico.

In un altro celeberrimo *hadîth*, Dio recita in prima persona: "Ero un Tesoro nascosto ed ebbi voglia di farMi conoscere, per questo creai il mondo". Insomma, il creato è un "sentiero" al Suo Creatore. Da un lato sembra che Dio stesso, creandolo, metta ogni uomo d'autorità sulla via della conoscenza, sul "retto sentiero"; dall'altro -ed è questo un aspetto centrale che approfondiremo tra poco- si stabilisce uno stretto rapporto tra il mondo manifesto ovvero il *creato* e il mondo nascosto, ovvero il *tesoro* che esso stesso ricopre e protegge come un talismano, e che coincide con la realtà divina. Il mondo creato, diranno in termini suggestivi alcuni mistici dell'Islam, è la "buccia", Dio è la "polpa".

Un terzo *hadîth* infine, attribuito allo stesso profeta dell'Islam dice: "Cerca la sapienza, dovessi recarti di qui sino in Cina!" Questo detto è spesso citato a fondamento della iniziale, entusiastica attività di ricerca di centinaia di pii musulmani che nei primi secoli si misero in viaggio per ogni angolo dell'impero musulmano alla ricerca di tutte le testimonianze concernenti la vita del profeta e dei suoi compagni. Ma in seguito il detto verrà citato volentieri da chiunque non si contentasse più della sapienza erogata dai dottori. Al modello di adesione fideistica e passiva proprio dell'Islam sunnita si affianca -legittimato da questo e altri detti attribuiti allo stesso profeta- un modello di adesione più dinamico, una adesione come ricerca attiva di un percorso o via personale alla Verità. In altre parole, a una religione intesa come *pietas* e culto comunitario si affianca un religione intesa come *gnosis*, in cui una personale e autonoma "via sapienziale", un autonomo "viaggio" dell'intelletto, appaiono pienamente legittimati.

Dal complesso di queste brevi annotazioni su quanto in proposito ci porgono il *Corano* e la Tradizione, si desume che il *sirât al-mustaqîm*, il "retto sentiero" indicato da Maometto - e identificato dai dottori con l'osservanza incondizionata della Legge (*sharî'a*) e la piena accettazione della parola rivelata (Corano) - può essere declinato anche in senso sapienziale, presupporre una ricerca attiva, per quanto incerti sembrano essere i suoi presupposti (labilità dei "segni", delle stesse presunte leggi naturali) e

⁷ Sui limiti dell'impiego della ragione e di strumenti d'indagine razionale intorno a Dio nell'Islam, cfr. A.Bausani, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1980, pp.13-71; più ampiamente in L. Gardet-M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris 1981.

⁸ Di questi detti del profeta esistono svariate raccolte canoniche e apocriefe. In italiano si possono leggere quelle di Al-Bukhârî, *Detti e fatti del profeta dell'Islam*, a cura di S.Noja, V.Vacca e M.Vallaro, UTET, Torino 1982; Al-Nawâwî, *Il giardino dei devoti*, SITI, Trieste 1990.

tutt'altro che certo il suo successo finale ("Dio guida chi vuole e svia chi vuole"). Insomma si tratta di un "sentiero" molto stretto, e forse non è un caso che lo stesso termine, *sirât*, indichi nella tradizione musulmana anche il ponte escatologico teso sopra l'abisso dell'inferno su cui transiteranno le anime, un ponte che viene raffigurato sottile come un capello.⁹

III. *Questioni terminologiche: le varie "sapienze"*.

3.1 Dovremo a questo punto svolgere una breve indagine terminologica sui termini che in arabo traducono "sapienza". La prima parola che viene in mente è senz'altro *hikma*, termine complesso con cui si designa nell'Islam medievale la sapienza di colui che padroneggia tutto uno spettro di *artes* che vanno dalla medicina alla filosofia, dall'astrologia alla retorica, una sapienza insomma tendenzialmente enciclopedica. *Hakîm* ("sapiente", "filosofo", dalla stessa radice di *hikma*) per esemplificare è qualificabile un Averroè o un Avicenna e, come tutti sanno, il genio di Avicenna o di Averroè spaziava dall'arte medica ai sofismi della dialettica greca, dall'alchimia all'astrologia alle scienze naturali. Nel termine *physician* che designa il "medico" nell'inglese moderno, c'è ancora una chiara eco di questa antica figura di sapiente –peraltro comune a tutto il medioevo europeo e mediterraneo– che univa conoscenze scientifiche e tecniche, l'ars medica (o astrologica, alchemica ecc.) e la speculazione. *Hakîm* è più in generale il filosofo ellenizzante, colui che si occupa delle "scienze greche", di cui un *corpus* sostanzioso fu come si sa attentamente ritradotto in arabo dal greco o più spesso da traduzioni siriane o medio-persiane sin dall'VIII o IX secolo. Il califfo al-Ma'mûn aveva a tale scopo fondato nell'832 a Baghdâd la celeberrima Bayt al-Hikma, o "casa della sapienza", in cui un collegio di traduttori operava regolarmente stipendiato dal tesoro pubblico.¹⁰ Insomma la sapienza, in quanto *hikma*, nasce nel mondo musulmano dai ricchi e multiformi fermenti dell'eredità greca e ellenistica ed è ben presto accolta sotto le ali protettrici dello stato califfale, diventa diremmo istituzionalmente una "sapienza" a disposizione del Principe.

Ma, giusto per complicare le cose, *hikma* è pure un termine coranico. Esso compare in un passo suggestivo in cui si dice che Allah ha dato agli uomini "il Libro e la Sapienza" ossia il Corano e la *hikma* appunto. Per molti dottori questa *hikma* altro non sarebbe che la sapienza del profeta Maometto tramandata attraverso i suoi detti o sentenze e idealizzata nella *sunna* (la sua condotta esemplare). Un altro dei significati di *hikma* (plurale: *hikam*) è in effetti "massima", "detto" o "sentenza" di sapore proverbiale. Ma il coranico *hikma* andrebbe in realtà collegato con quel passo (II, 30-31) in cui si legge che Dio "insegnò a Adamo i nomi di tutte le cose". Quanto a dire, stando all'antica arcaica identificazione tra il nome e l'oggetto, che gli insegnò ogni scienza, lo rese edotto di tutte le cose del creato. Di qui all'idea che in fondo l'uomo già possiede in sé la una *sapienza totale*, che non avrebbe bisogno di cercare fuori di se stesso, il passo è breve.

La radice araba trilittera di *hikma*, *h-k-m*, è collegabile ad altri interessanti lemmi. La voce verbale corrispondente, il perfetto *hakama*, significa fondamentalmente "giudicare", "dare un giudizio" su qualcosa o qualcuno, ma anche "governare" "disporre/comandare". In altre parole vi si ritrova l'antica unione di potere politico e potere giudiziario nella stessa persona, prerogativa regia e divina. La formula *lâ hukm illâ bi-llâh* ("non v'è potere/giudizio se non in/per Dio"), spesso in bocca a integralisti

⁹ Sul "ponte escatologico" nell'Islam e le sue probabili ascendenze iraniche o ebraiche, cfr. J.P. Couliano, *Le esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Bari 1986, pp. 145-154.

¹⁰ Per una sintesi sulle frenetiche attività di traduzione che han luogo in questo periodo, cfr. M. Cassarino, *Traduzioni e traduttori arabi dall' VIII all' XI secolo*, Salerno Ed., Roma 1998; D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002.

di ogni tempo della storia dell'islam (dagli antichi kharijiti ai moderni estremisti), sintetizza l'idea in ambito teologico. La stessa radice è collegata a *hukm* che infatti è sia "potere" in senso politico che "potere/giudizio" nella sfera giurisdizionale; lo stesso termine designa poi gli atti prodotti: il "decreto" o "delibera" del principe o governatore (*hâkim*), così come la "sentenza" del giudice/arbitro (*hakam*). Se si tiene presente anche i significati connessi con la produzione intellettuale per cui, come abbiamo visto, *hikma* è "sapienza/scienza" e "filosofia" (oltre che "detto" o "massima" proverbiale, v. supra), si può concludere che questa densissima radice araba riunisce tutto quanto attiene in un modo o nell'altro alla superiore sfera del "giudizio" razionale negli ambiti più diversi (politico, giudiziario, filosofico).

3.2 A fronte di questa sapienza come *hikma* sta la *ilm* (pl. *ulûm*) o meglio il complesso delle *ulûm al-dîn*, le "scienze religiose" tradizionali, che configurano un tipo di "sapiente" (*âlim*, pl. *ulamâ*, donde la forma italianizzata *ulêma*) interamente formatosi sullo studio dell'arabo, la lingua sacra, e delle sacre scritture (*Corano* e *hadîth*), insomma un dottore della legge. L'ambito del *ilm* comprende nel senso più lato le scienze coraniche in primo luogo, ossia l'insieme delle regole di lettura e recitazione, la grammatica e la lessicologia, l'esegesi e lo studio dei *tafsîr* o commenti del *Corano*; lo studio, l'esegesi e commento della Tradizione (*hadîth*); quindi il *fiqh* o diritto musulmano, basato essenzialmente sulle scritture menzionate; infine il *kalâm* o teologia dialettica, sorta soprattutto per fini apologetici e in parte influenzata dai metodi dell'indagine filosofica.¹¹

Come si pongono gli *ulêma*, ci si chiederà, di fronte ai predetti "segni di Dio" che il Corano invita a scrutare con la ragione? Qui cominciano le divergenze. Secondo l'interpretazione minimalista, ch'è pure quella dell'estremismo sunnita (hanbalita) che si continua nel fondamentalismo a noi contemporaneo, alla ragione è chiesto anzi in un certo senso è prescritto di dedurre dai "segni di Dio" sparsi per il creato la Sua esistenza e la Sua eterna signoria, ma nulla di più; tutto il resto è monopolio dell' "assenso" o adesione di fede. Quanto a dire che si deve credere incondizionatamente a quanto Allah dice di se stesso e della sua opera nel Corano, ad esempio che è il clemente e il misericordioso, il temibile, il compassionevole, il perdonatore, il castigatore ecc. (vi sono almeno "99 bei nomi" di Allah nel Corano, secondo quanto codificato dai dottori). Ma conoscere è (e resta) essenzialmente, almeno in campo teologico, un ri-conoscere una verità che c'era stata già data, innata appunto (v. supra) e che l'ascolto del Corano ridesta e completa. Cercare di sapere sulla personalità e la vita divina di più di quanto è esplicitato nel Corano (integrato dall'insegnamento del profeta incorporato nel *hadîth*), facendo ampio uso degli strumenti classici dell'indagine razionale (logica, dialettica ecc.), magari compulsando il testo sacro con i metodi dell'esegesi allegorica e, oggi, della moderna analisi del testo (critica testuale, linguistica, storico-comparativa ecc.), è conseguentemente guardato con somma diffidenza e talora con aperto fastidio, quando non additato addirittura come atto di blasfemia superbia: la ragione deve fermarsi di fronte al mistero dell'Invisibile. Nel Corano, ragionano esegeti e teologi di questo orientamento spiccatamente conservatore, c'è in fondo tutto quanto serve all'uomo per regolarsi nei suoi rapporti con Dio e con i propri simili, nella vita presente e in quella futura: c'è la "costituzione" della polis umana (dove l'idea-mito ricorrente, dello "stato di Dio", dal califfato classico alle utopie odierne sul perfetto "stato islamico") è c'è un prontuario per la "vita perfetta" ad uso di ogni buon musulmano; quanto alla teologia, una parca illustrazione dei 99 bei nomi di Dio che il Corano dispiega –e che il pio musulmano recita sgranando le 99 perline del suo rosario o *tasbih*– è

¹¹ Per una rassegna dei temi e delle problematiche della teologia musulmana, cfr. gli appositi capitoli in A. Bausani, *op. cit.*, e F.M. Pareja, *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma 1951. Una interessante monografia è quella di R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, PISAI, Roma 1987, vol. I; e Idem, *Teologie musulmane. Tome II: Le credo*, PISAI, Roma 1999. Del più grande teologo dell'Islam esiste in italiano un'ampia scelta antologica: Al-Ghazali, *Scritti scelti*, a cura di L. Vecchia Vaglieri e R. Rubinacci, UTET, Torino 1970. Una ampia bibliografia è nel capitolo relativo alla teologia islamica del mio *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003, pp. 219-272.

quanto dovrebbe bastare.¹² All'umana sapienza non è dato a rigore stabilire dogmi concernenti questo o quell'aspetto della personalità divina, al limite verrà spesso considerato pericolosa "innovazione" (*bid'a*) ogni ragionamento umano su Dio che esuli dal limite coranico sopra descritto.

Per altro verso invece, i teologi del *kalâm* (i *mutakallimûn*, o "dialettici" che risentono in varia misura dell'influsso di metodologie d'indagine filosofica), hanno tratto dai versetti che invitano a scrutare i "segni di Dio" una fonte di piena legittimazione per costruire delle raffinate "teologie razionali" che hanno poco da invidiare alle coeve *summae* del sapere teologico cristiano o ebraico (incidentalmente, ricordiamo che Alberto Magno e Tommaso d'Aquino leggono al-Ghazâlî in versione latina, che Mosè Maimonide, il grande teologo ebreo-andaluso scrive i suoi trattati in arabo). Questa "seconda sapienza", costruita dunque scrutando i "segni di Dio" spesso e volentieri prendendo a prestito i metodi dei filosofi, giungerà a edificare complesse costruzioni dogmatiche e monumentali sistemi teologici: si pensi al "Ravvivamento delle scienze religiose" del menzionato al-Ghazâlî (m. 1111, di tendenza mistica), o alle opere consimili di sofisticati teologi come Fakhr al-dîn al-Razî (m. 1209, di tendenza ash'arita) o Zamakhsharî (m. 1144, tendenza mu'tazilita). Circa il rapporto conflittuale di molti teologi con i metodi della filosofia, conviene ricordare che questo si spiega essenzialmente per la fama di "eretici" o di "atei" che spesso circondava gli ambienti ellenizzanti, cui si imputavano varie deviazioni dottrinarie e tesi blasfeme, come ad esempio la dottrina dell'eternità del mondo o quella sulle *causae secundae*. Ma i metodi d'indagine filosofica travasarono ampiamente nel campo delle ricerche teologiche, pur in questo contesto polemico di cui è sintomo eclatante il noto opuscolo anti-filosofico di al-Ghazâlî intitolato "L'autodistruzione della filosofia", cui Averroè (m. 1198) risponderà con un corrosivo "L'autodistruzione dell'autodistruzione"¹³ in cui mostrerà come in fondo il grande teologo s'era dovuto ampiamente servire proprio dei metodi dialettici per combattere le vituperate concezioni dei filosofi.

Il ruolo e i limiti della ragione nell'indagine teologica resteranno comunque un tema centrale del dibattito. In generale si può dire che pochi sono i teologi che le negano quantomeno un ruolo ancillare, insomma di illustrazione e spiegazione, spesso in chiave apologetica e nel quadro della lotta alle eresie, dei dogmi della fede. La concezione che della reale autonomia della ragione si fanno non pochi teologi e esegeti dell'Islam medievale è comunque ben rappresentata da questo suggestivo *hadîth qudsî* ("hadîth sacro", in quanto riferisce parole di Allah, non incluse però nel Corano):

Quando Dio creò l'intelletto gli chiese: "Chi sono Io?" L'intelletto rimase zitto. Dio allora gli mise sulle palpebre il collirio luminoso della Sua Unità (tawhîd, concetto centrale nella teologia islamica, nota mia). E gli occhi dell'intelletto s'aprirono. E disse: "Tu sei Dio, non c'è Dio fuori di Te!"

Non pochi autori sottolineano che è comunque necessario un intervento gratuito, ovvero una "grazia" (*lutf*) di Dio perché la ragione si elevi alla conoscenza del suo Signore. Nel Corano si ritrova altresì un passo suggestivo che pone in diretta significativa relazione l'umana "congettura" razionale, Dio e la verità (*haqq*):

¹² Sull'argomento, cfr. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Ed. Du Cerf, Paris 1988 ; A. Scarabel, *La preghiera sui nomi più belli*, Marietti, Genova 1996.

¹³ Leggibile in italiano: Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 2006. Su questa polemica, si vedano anche le acute analisi in Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit.

E' Dio che guida al Vero! E chi è più degno di essere seguito, Colui che guida al Vero o chi non può guidare se non è guidato? ... Ma i più di loro non seguono che una congettura (zann), ma a nulla serve la congettura di fronte alla Verità (haqq)... (X, 35-36)

un passo da cui, evidentemente i dottori più tradizionalisti han sempre tratto un formidabile argomento d'autorità per negare qualsiasi ruolo "forte" all'umana ragione (v. anche primo capitolo in questo stesso volume).

3.3 Queste due prime sapienze formano un po' le scienze a disposizione di tutti. Ad esse si aggiungerà una terza sapienza, la *ma'rifa*, qualcosa come "conoscenza" intuitiva, esoterica, o comunque dai tratti marcatamente iniziatici, insomma concessa a pochi, a degli eletti. Il termine non è univocamente interpretabile. In ambienti sciiti estremi (ismailiti) e filosofici esso presuppone un vasto apprendistato intellettuale nelle scienze logiche e naturali (v. *infra*) oltre che uno sforzo di auto-purificazione interiore. In ambiente mistico, ovvero nel sufismo, la conoscenza intuitiva, la *ma'rifa*, è piuttosto sentita come il frutto maturo di un lungo e defatigante cammino spirituale sottolineato da numerose tappe e stazioni (*maqâm*), raggiunte attraverso lo sforzo ascetico, e vari stati o dimore estatiche (*hâl*), puro dono divino, soprannaturale, concesso all'anima purificata e resa "specchio" di Dio (v. *infra*). Insomma, a fronte dei dottori della legge e del *kalâm*, tipici rappresentanti della sapienza religiosa dell'Islam medievale, sta tutta un'altra corrente che si fa rientrare nella categoria dell' *'irfân* o "gnosi", parola etimologicamente connessa con *ma'rifa*. Il termine deriva dalla radice araba *'arafa*, "conoscere", ma un conoscere che ha connotati fortemente gnostico-iniziatici, sicché il tipico *'ârif* (un participio attivo che è lett.: "conoscente") nell'Islam è colui che ha una visione esoterica del sacro, professa o aspira a conoscere dottrine segrete, è inserito in strutture religiose di tipo elitario -si pensi tipicamente ai gruppi di propaganda ismailita o alle confraternite sufiche. Soprattutto l' *'ârif* è profondamente convinto che a una legge manifesta, così come essa è enunciata nel dettato coranico e spiegata dai grandi dottori della legge, debba necessariamente corrispondere una legge nascosta o occulta; una legge tutta spirituale, un messaggio esoterico, che Maometto doveva avere comunicato a un manipolo di eletti, e a `Alî in primo luogo, e di cui gli imam sciiti e i maestri sufi si dichiareranno legittimi destinatari. In questo Islam gnostico, i dottori della legge ortodossi sono spesso spregiativamente bollati come dottori di una sapienza esteriore (*zâhir*), che si risolve in una serie di prescrizioni legalistico-formali tese soltanto a regolare minuziosamente il foro esteriore del credente (modi e tempi della preghiera e della purificazione, del digiuno e del pellegrinaggio ecc.). L' *'irfân* oppone a questo una scienza dell'interiore (*bâtin*), che intende scavare la lettera del dettato coranico alla ricerca di significati nascosti o simbolici, di un messaggio che penetri anche nel foro interiore del credente. Detto in altri termini, se Maometto ha portato una legge positiva valida per il foro esteriore e per tutti i credenti indistintamente, la c.d. *shari'a*, spetterà all'imam ismailita, o al maestro sufi, presentarsi come depositari e trasmettitori del suo messaggio più profondo o *haqîqa* (lett.: verità) che essi comunicano essenzialmente a circoli ristretti, ad adepti.¹⁴ C'è tuttavia da precisare una fondamentale differenza d'approccio tra l' *'irfân* sciita (ismailita) e l' *'irfân* mistico (sufi). Nel primo come vedremo più avanti, la ragione gioca un ruolo centrale, nel secondo essa è addirittura spesso disprezzata e de-legittimata. Nel sufismo, in altre parole, prevarrà un approccio di tipo "entusiastico" che vede spesso nell'attività razionale, nell'indagine filosofica degli ostacoli piuttosto che dei mezzi di avvicinamento alla verità e di accostamento al divino. Se lo gnostico sciita è spesso uno studioso appassionato di scienze e filosofia, lo gnostico sufi preferisce dedicarsi a certe pratiche sperimentali

¹⁴

Mancano purtroppo in italiano serie opere di riferimento sull' *'irfân*, mentre abbondano testi inaffidabili o pretenziosi che si trovano nei sempre più diffusi reparti di "esoterismo e occultismo" delle librerie. Si rimanda perciò alle sintesi e relative bibliografie reperibili nelle opere di A.Bausani, di F.M. Pareja e di H.Corbin di cui alle note precedenti.

come il *dhikr*, ossia la diuturna menzione del nome (di uno dei nomi) di Dio o di una pia formula, accompagnata o coordinata con speciali esercizi respiratori, qualcosa che ha fatto pensare a certi possibili paralleli con le tecniche yoga o con la “preghiera di Gesù” degli esicasti.¹⁵ Per il sufi la acquisizione della sapienza (*ma'rifa*) diventa quasi il frutto automatico del lungo esercizio di simili tecniche meditative, suscettibili, come è facile intuire almeno dal punto di vista dei dottori, di facili illusioni o deviazioni. Su questa strada il passo in direzione di un atteggiamento anti-intellettualistico, del disprezzo della ragione in nome di una “santa follia” è breve: non a caso la conoscenza attinta dal sufi è spesso da essi definita con un termine come *dhawq* (sapore, gusto), insomma una intuizione/assaporamento ineffabile, mentre la conoscenza di cui parlano gli altri gnostici presuppone – almeno per il lunghissimo tratto che precede la finale intuizione- un ampio ricorso al pensiero discorsivo, un ruolo forte della ragione.

Resta da dire che questa tripartizione: *hikma-`ilm-`irfân* è molto schematica, giacché abbiamo celebri *hakîm* come ad es. Avicenna che sono rivendicati come appartenenti in fatto di orientamento religioso all'area batinita, ovvero all' *`irfân*; autorevolissimi dottori della legge come lo stesso al-Ghazâlî che tuttavia non disdegnano i metodi della filosofia, degli *hakîm*, per quanto a parole disprezzati; un filosofo puro come Averroè che per formazione e professione, è un giudice, esperto di diritto islamico e così via.

IV. Sapienza e dialettica palese-occulto (*zâhir-bâtin*)

4.1 Ora dovremmo parlare più a fondo di questa dialettica *zâhir-bâtin*, nascosto-manifesto, giacché si può sostenere che una "via sapienziale" nasce nell'Islam precisamente per coprire la distanza che separa i due piani. Dovremo prendere il discorso un po' da lontano, poiché la matrice di questo dialettica è da ricercarsi nella genesi stessa del Libro sacro, del *Corano*. Vedremo inoltre *en passant* come proprio questo aspetto sia stato suscettibile, senza scalfire la "singolarità" di ciascuna rivelazione storica, di garantire una possibilità scritturalmente fondata di dialogo interreligioso.

L'Islam com'è noto conosce una teoria ciclica della profezia che ha del resto salde basi coraniche: periodicamente Dio spedisce un suo inviato sulla terra a portare una legge scritta, una rivelazione (cfr. *Corano* LVII,26-27). I profeti preislamici, quelli dell'Antico Testamento, lo stesso Gesù e da ultimo Maometto, si inseriscono in un unico grande disegno divino, portando agli uomini in tempi e luoghi diversi una legge scritta che, afferma il Corano, si rifà comunque a un archetipico libro eterno la c.d. "Madre del Libro" o *umm al-kitâb* custodita presso Dio (cfr. XIII,38-39; IV, 163; XLII,4). Se è vero che le rivelazioni precedenti sono spesso state sospettate da parte musulmana di contenere manomissioni o alterazioni -famosa l'accusa ai cristiani di aver alterato un passo evangelico che annuncierebbe il futuro avvento di Maometto- nondimeno, occorre sottolinearlo, le scritture ebraiche e cristiane mantengono la loro piena legittimità, sono sì superate ma non cancellate dal Verbo rivelato a Muhammad: tutte in fondo discendono dalla medesima matrice celeste e, anzi, il Corano viene esplicitamente presentato come una "conferma" parziale della Torà e del Vangelo (cfr. *Corano* VI,92).¹⁶ Peraltro Dio -dice il Corano- può permettersi di cancellare quel che vuole e confermare quel

¹⁵ Sul *dhikr* e le sue tecniche importanti approfondimenti sono in G.C. Anawati- L. Gardet, *Mistica islamica*, SEI, Torino 1960.

¹⁶ Su queste tematiche mi permetto di rinviare ai miei articoli *Il tempo nell'Islam*, in L. Bertazzo (a cura), *Il tempo e i tempi della fede*, EMP, Padova 1999, pp. 27-56; e *L'Islam e le sue scritture sacre di fronte alle altre religioni*, in S. Ubbiali (a cura), *Teologia delle religioni e liturgia*, EMP, Padova 2001, pp. 72-98.

che vuole, giacché: "presso di Lui è la Madre del Libro" (XIII,39).¹⁷

Un primo dato da mettere in evidenza è dunque un atteggiamento di sostanziale apertura -stando al dettato coranico- verso le rivelazioni consegnate ai grandi popoli monoteisti, essenzialmente il cristiano e l'ebreo, atteggiamento che va al di là della semplice tolleranza: libri e profeti precedenti costituiscono altrettanti momenti di un unico piano di salvezza che Dio ha attuato nella storia e che certo ha in Muhammad e nel Corano il suo momento culminante, non però l'unico momento. Se, come s'è detto poc'anzi, tutte le scritture sacre sono concepite come copie più o meno parziali di un unico Libro celeste, la Madre del Libro o *umm al-kitâb*, che sta presso Dio *ab aeterno*, ne consegue che la singolarità di ciascuna scrittura è concepibile dal punto di vista islamico unicamente sul piano storico-fenomenico giacché, essenzialmente, nella loro natura profonda, la Torà e il Vangelo, il libro dei Salmi e il Corano e quante altre rivelazioni note ed ignote Dio abbia concesso agli uomini, tutte sono riconducibili a una unica eterna Verità, custodita nella predetta Madre del Libro.

Per altro aspetto, se così stanno le cose, l'universalizzazione della Rivelazione è già garantita a priori, meta-storicamente, dalla conformità di tutte le scritture rivelate a quest'unico Celeste Archetipo, e le varie religioni che ne derivano si configurano come altrettanti "retti sentieri" che conducono a Dio. Questa infatti fu la convinzione professata apertamente da grandi mistici dell'Islam come Hallâj o Ibn `Arabî, anche se in generale si può dire che, per la maggioranza dei musulmani, le cose andarono diversamente. La coscienza dell'asserita superiorità della rivelazione coranica su quelle precedenti, l'orgoglio di appartenere a una comunità che ha ricevuto l'ultima e dunque la perfetta tra le Rivelazioni, ha storicamente fatto premio sulla coscienza di essere depositari di un messaggio che non è comunque l'unico messaggio consegnato da Dio agli uomini (cfr. *Corano* XVI,36) e che anzi, a ben vedere, da quelli precedenti trae molta materia sia sotto l'aspetto formale e letterario che sotto quello teologico.¹⁸

4.2 Dovremo ora approfondire il significato complessivo della presenza di un Archetipo celeste del Corano e di tutte le rivelazioni storiche, di una matrice eterna delle varie leggi portate agli uomini dai profeti di Dio, perché questo ha da sempre profondamente stimolato l'immaginazione e la sensibilità di teologi e mistici musulmani e perché, soprattutto, ciò ci conduce direttamente al tema in questione, il significato e l'estensione di una "via sapienziale" nell'Islam.

Al riguardo, si potrebbe dire, che due sono le linee che si sono storicamente confrontate. Secondo una linea ortodossa, identificabile con quella della maggioranza sunnita, il rapporto tra il *Corano*, ossia l'ultima e la perfetta tra le rivelazioni e la "Madre del libro" sarebbe di sostanziale identità, di modello e copia: Gabriele non avrebbe fatto altro che dettare a Maometto il *Corano* leggendo appunto dalla Madre del Libro. Questa sarebbe -per fare uso di una brutta terminologia burocratica- una sorta di "copia originale" depositata presso Iddio a garantire l'autenticità e la completezza del messaggio rivelato a Maometto.

In ambienti meno allineati, non necessariamente "eretici", si riscontra invece la tendenza a vedere in questo libro archetipo qualcosa di più e di diverso, qualcosa ove si raccoglierebbe la totalità dei sensi nascosti e profondi della Rivelazione. Una totalità che nelle scritture appare nascosta e dissimulata sotto il "velo" della parola, nel linguaggio per parabole, come sembra suggerire lo stesso testo coranico (ad es. cfr. III, 7). Qualcuno ad esempio speculerà sulle misteriose "lettere isolate" poste all'inizio di parecchie sure coraniche, ipotizzando che rappresentino frammenti del Corano celeste, l'Archetipo, ovvero segni – non comprensibili ai più- di un più profondo esoterico messaggio. La presenza di un

¹⁷ Sull'iniziale apertura di Maometto alle grandi religioni monoteistiche, e in particolare sulla tematica del confronto con il Cristianesimo, cfr. per una introduzione J. Jonier, *Il Corano è contro la Bibbia?*, tr. it., Nuova Accademia, Milano 1961; per il confronto tra Maometto e il Giudaismo, si veda invece il bel volume di J. Bouman, *Il Corano e gli Ebrei, Storia di una tragedia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1992.

¹⁸ In proposito, cfr. A. Di Nola, *L'Islam*, Newton Compton, Roma 1991³, pp. 69-85.

libro archetipo o Matrice del Libro "fonderebbe", su basi scritturali, la pretesa di una larga area di teologi e mistici musulmani di ricercare nel dettato del Corano tutta una varietà di sensi e significati che superano i sensi e i significati meramente letterali, esteriori o estraibili dal contesto logico.¹⁹ Secondo questa tendenza insomma il Corano manifesto, in cui si palesa la legge divina portata da Maometto, non sarebbe che un punto di partenza per ogni autentico credente per iniziare un itinerario individuale verso la scoperta del *Corano nascosto*, verso l'approfondimento di ciò che sta sotto il "velo" della parola e che rimanda come s'è detto a quella totalità di sensi e significati spirituali che sarebbe racchiusa nell'Archetipo che sta presso Allah, nella Madre del Libro. Qui sta certamente uno degli aspetti salienti della sapienza come *ma'rifa*: lo scavare la lettera del dettato coranico alla ricerca della sua verità profonda.

Di qui -come si può facilmente arguire- la centralità nell'Islam della questione ermeneutica rispetto alla possibilità di una "via sapienziale". I margini per questa via si aprono precisamente nel momento in cui si comincia a pensare che accanto a un significato letterale o esteriore delle scritture sia ipotizzabile un significato profondo o spirituale, nel momento in cui si comincia a percepire una "forbice" tra senso palese e senso nascosto. Di qui anche la grande, permanente nei secoli, differenziazione nella storia dell'esegesi coranica tra "zahiriti", ovvero partigiani del senso esteriore, letterale, e "batiniti", o partigiani del senso interiore, più riposto o esoterico, due tendenze estreme respinte dal *main stream* dell'ortodossia ma sempre vive nei secoli sino ad oggi.

La via sapienziale, una via intesa come "gnosi" che deve necessariamente integrare e completare più che sostituire la via della fede, appartiene appunto principalmente ai batiniti, espressione che designa nell'Islam non tanto un gruppo preciso quanto un orientamento esegetico e religioso, una particolare *Stimmung* spirituale, che copre, in linea di principio, il mondo sciita da un lato e buona parte della mistica islamica o sufismo dall'altro, soprattutto del periodo più maturo.

Dunque, riassumendo, la "via sapienziale" nell'Islam può essere intesa come cammino dalla legge religiosa positiva, o *shari'a*, rivelata nel senso esteriore del dettato coranico e dell'*hadîth*, a una verità nascosta, o *haqîqa*, legge archetipica o senso profondo che sta sotto il velo della parola coranica e il cui modello e ricettacolo eterno è identificabile nella Madre del Libro. Questa via si fonda chiaramente sulla percezione di una dialettica senso palese-senso nascosto, ha per oggetto principale la meditazione del *Corano* e della Tradizione, una meditazione che però supera il mero *tafsîr*, o commento, comune a tutta l'esegesi ortodossa delle scritture sacre.

Essa si avvale infatti di un metodo *ad hoc*, del metodo del *ta'wîl*, ovvero di una esegesi di tipo spirituale, di carattere essenzialmente mistico-simbolico, su cui ci soffermeremo brevemente. Il metodo del *ta'wîl* dà per scontato che il Corano contenga più livelli di lettura, ciascuno in fondo adatto a una particolare categoria di credenti. Volendo ricorrere, per meglio spiegarci, alla celebre teoria dei quattro sensi biblici (letterale, morale, allegorico, anagogico), si potrebbe dire con qualche approssimazione, dal punto di vista dei batiniti, che ai credenti comuni sono riservati i sensi letterali e morali e una adesione sul piano della semplice fede. Ai dotti o ai dottori della legge (*ulêma*) è possibile estrarre anche significati di ordine allegorico o che implicano un largo impiego degli strumenti logici e dialettici. Infine, al livello superiore degli gnostici o *'arif* si offre, appunto con il metodo del *ta'wîl*, di forzare la lettera e talvolta la stessa struttura logica del dettato coranico sino ad estrarne significati profondi di ordine simbolico o spirituale. *Ta'wîl* del resto -cerchiamo un po' di sviscerare il termine- significa qualcosa come "riconduire all'origine", o "al livello superiore", significa appunto *anagoghé*, risalire "verso l'alto" dalla lettera del libro rivelato alla sua celeste Matrice. *Ta'wîl* è d'altronde termine correlativo di *tanzîl* o "discesa", riferita al Corano, termine con cui si designa e "disegna" -con

¹⁹ Gran parte della letteratura mistica musulmana si comprende se vista nella prospettiva di questa esegesi spirituale del *Corano*. Per farsene un'idea più precisa è sufficiente leggere una delle ormai numerose traduzioni italiane di mistici o gnostici musulmani (Râbî 'a, Hallâj, Ibn `Arabî, Sohrawardî, Sanâ'î, Attâr, Rûmî, Hâfez...).

una marcata connotazione spaziale- il processo della Rivelazione. Henry Corbin sottolineava con forza l'idea che il *ta'wîl* implica proprio una "coscienza spaziale" o dimensionale, i significati profondi del libro sacro vengono infatti ricercati non nella lettera del suo discorso ma "in alto": *ta'wîl* significa appunto "ricondurre all'origine", o "al piano superiore" ovvero alla "madre del Libro" che sta presso Iddio.²⁰

Via sapienziale e metodo del *ta'wîl* tendono dunque in larga parte a sovrapporsi. Il *ta'wîl* potrebbe definirsi come il metodo attraverso cui l'intelletto umano, anche superando gli strumenti della grammatica e della logica, tenta di coprire lo iato tra norma positiva e norma interiore, *sharî'a* (legge rivelata) e *haqîqa* (verità nascosta, legge interiore), ovvero tra forma esteriore e significato ultimo, profondo, della Rivelazione. Là dove nell'Islam è forte la percezione di questo iato -ossia come s'è detto in ambienti mistici o gnostici, in senso lato batiniti- là, a partire proprio dall'ermeneutica sacra, si sviluppano le condizioni per una via sapienziale.

4.3 Ma ben presto si afferma nell'Islam batinita per eccellenza, ossia presso l'ismailismo, una tendenza ad allargare il raggio d'applicazione del *ta'wîl* dalle scritture sacre al grande "libro" della natura. Niente di strano in verità se si pensa che, come abbiamo detto all'inizio, il Corano insiste particolarmente sul valore di "segni" che assumono molti fenomeni naturali e che esso invita la ragione umana a decifrarli. In un passo particolarmente suggestivo (XLI,53), esso suggerisce:

Noi (=Dio) mostreremo loro i Nostri Segni (âyât) sugli orizzonti e nelle loro stesse anime, finché sarà manifesto a loro ciò che è la Verità.

Ma negli ambienti batiniti si va anche oltre: sotto l'influsso di dottrine di stampo neoplatonico, la natura, la stessa struttura del creato, i suoi vari aspetti verranno concepiti come puro riflesso di un divino Arcano da deciptare, di un mondo spirituale cui quello terreno quasi specularmente rimanda: *Natura speculum Animae*. Ovvero, la struttura, la vita stessa del cosmo, verrà posta in sistematica relazione con la struttura o la vita dello Spirito. Un esempio -comune nei trattati di autori ismailiti- è vedere nell'alternarsi del giorno e della notte, del dominio del sole e di quello della luna, una allusione all'avvicendamento nella storia dello spirito di periodi profetici o di legge positiva e esteriore, simboleggiata dal sole, e periodi di imamato o di legge spirituale e esoterica, simboleggiata dalla luna. Ancora, per fare un altro noto esempio, molti viaggi ultraterreni descritti da poeti e visionari musulmani medievali di orientamento mistico (dal persiano Sanâ'î all'arabo-spagnuolo Ibn 'Arabî, per cui v. il cap. seguente in questo stesso volume) prendono la scala cosmica come paradigma della "scala dell'anima", ovvero leggono nei diversi gradi della natura e del mondo visibile una guida alla struttura dell'anima e del mondo invisibile.²¹ Già il Corano parla d'altronde spessissimo di Dio come del Signore dei Due Mondi, il nascosto e il manifesto:

Egli è il conoscitore del Visibile e dell'Invisibile (XXXII,6 e passim).

Gli gnostici ismailiti applicheranno il metodo del *ta'wîl* al mondo visibile per estrarne, se così si può dire, le forme di quello Invisibile, *al-Ghayb*. Così, a ben vedere, il *ta'wîl* diventa nell'ismailismo un metodo generale di interpretazione della realtà creata, non solo di esegesi sacra. Per il tipico filosofo

²⁰ Cfr. H. Corbin, *op. cit.*, cap. I.

²¹ Mi permetto di rimandare alle osservazioni che ho fatto al riguardo in *La Divina Commedia e una "commedia" musulmana*, in "Studia Patavina. Rivista di scienze religiose", XXXIX (1992) n.3, pp. 569-603, ora raccolto con altri saggi in C. Saccone, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica, vol. I*, Luni Ed., Milano-Trento 1999.

ismailita la via sapienziale comincia certamente dall'approfondimento delle scienze naturali in una prospettiva filosofica, dallo studio scientifico dei "segni" di Dio nel mondo; ma questo primo stadio è solo preparazione a un passo ulteriore, ovvero all'interpretazione dei dati scientifici in chiave mistico-simbolica, alla lettura del mondo spirituale o invisibile, *al-Ghayb*, attraverso il "velo" del mondo visibile.²² Vediamone un esempio in questi densi, suggestivi brani del *Libro della Luce*, un poema dottrinario di sapore ismailita la cui prima parte è costituita dalla descrizione del cosmo secondo uno schema di tipo emanazionista. All'Uno originario, identificabile con il Dio coranico, segue l'Intelletto Universale, quindi l'Anima Universale e poi, a seguire, le sette sfere planetarie, i quattro elementi empedoclei, i tre regni naturali e infine l'uomo definito "bella, loquente Prova" e "microcosmo-macrocosmo" che riflette nel proprio essere il mondo intero. Leggiamo qui i brani relativi ai primi due gradi di questa emanazione:

Dell'Intelletto Universale ('aql-e koll). In principio Egli disvelò l'Intelletto Universale, che i sapienti chiamano col nome di "divino empireo". Alcuni lo chiamano Causa prima, e altri lo chiamano Adamo. Ma il suo vero nome è mundus necessarius ('alam-e jabarût) e di lì proviene il santo Gabriele che per questo ci è noto come il Calamo di Dio o il Messaggero del Signore [in quanto dettò il Corano a Maometto, nota mia]. L'Intelletto è il prescelto della creazione. Iddio lo fece senza tramite alcuno. E d'ogni cosa che comparve nel corso della creazione, egli fu il mediatore nel mondo [...]

Dell'Anima Universale (nafs-e koll). Dall'Intelletto nacque l'Anima Universale che i sapienti chiamano col nome di Eva. Che tu sappia finalmente, se la tua anima possiede intelletto, il motivo della comparsa di quest'Eva e di quell'Adamo. Lei, Eva, chiamata mundus angelicus ('alam-e malakût), se davvero vuoi intendere il senso del suo nome. Ella è l'unica fattrice dei cieli e delle stelle, è un'anima onniavvolgente ed è l'anima dell'uomo.²³

Infine l'uomo:

Circa i generi di umanità. Il genere umano è stirpe gentile, equamente divisa tra nobili e vili. Il corpo han da polvere, l'anima da sostanza purissima, e sono eminenti sui cieli più alti. Dell'Anima, dell'Intelletto, dei corpi celesti, dei Quattro (elementi) e dei Tre (regni naturali) che vi ho nominato, di tutti l'approdo è nell'umano composto. In esso il fango è tenebra, ma il cuore è luce; il primo fu chiamato il "microcosmo", e il secondo il "macrocosmo". Su tutto il creato l'uomo è fatto signore, e nel senso di re del mondo e di mondo medesimo. Egli è l'avanti e il dietro, è il celato e il palese; è conoscitore di se stesso e, al contempo, è artefice.²⁴

Come si vede, anche dai questi brevi estratti, i piani del cosmo sono reinterpretati in base a uno schema di fitte analogie stabilite tra diversi livelli: cosmologico, psicologico, teologico. Adamo e Eva, i personaggi biblici pienamente recepiti nella tradizione islamica, sono metaforicamente elevati a ipostasi semi-divine; l'empireo, ossia il cielo superno è un essere animato, identificato con l'Angelo per eccellenza della tradizione islamica, quel Gabriele che detta il Corano al suo profeta. L'intera cripta

²² Acute osservazioni sulla metodologia ermeneutica degli autori ismailiti sono in A. Bausani, *Persia Religiosa*, Saggiatore, Milano 1959, pp. 177-213 e in particolare pp. 205 ss.

²³ Nâser-e Khosrow, *Il libro della Luce*, trad. it. integrale in C. Saccone, *Il Libro della Luce di Nâser-e Khosrow. Un catechismo ismailita dell'XI secolo. Introduzione e versione*, in "Studia Patavina. Rivista di scienze religiose", 37 (1990) n.3, pp. 475-515, qui pp. 500-501.

²⁴ Ivi, p. 505.

cosmica mostra “a chi sa vedere”, insomma allo gnostico, che la via della discesa nel mondo della Luce divina (il discorrere della Divina Bontade, direbbe Dante) è la stessa via che l’intelletto umano dovrà ripercorrere, a ritroso, per tornare all’Uno, a Dio: per salvarsi occorre leggere il cosmo, saper deciptare il “libro del mondo” con la ragione; ma chi di ragione è sprovvisto, non è “conoscitore di se stesso” e perciò “signore del mondo”, è condannato.

Se il Corano manifesto come abbiamo visto rimanda "in alto" a un Corano nascosto o archetipale -la Madre del Libro o *Umm al-Kitâb*- il mondo terreno pure rimanda lo sguardo "in alto", al mondo tutto spirituale di *al-Ghayb*. Il procedimento ermeneutico in definitiva è il medesimo, e si fonda ancora una volta su una coscienza spaziale o dimensionale: il "senso" delle scritture così come del mondo terreno rimanda, in modo sistematico agli occhi dello gnostico o batinita, a un *sopra-senso*, e la via sapienziale in questo Islam si potrebbe definire come un viaggio alla conquista e all'interiorizzazione di questo soprasenso, come gnosi globale. Si parte dal dato fisico -i "segni" scritti del Corano, i "segni" naturali- si supera l'approccio meramente descrittivo implicito nelle tradizionali scienze coraniche (*ilm*) o filosofico-naturali (*hikma*), per approdare a una interpretazione tutta simbolica, o *ta'wîl*, per ricercare insomma una verità che supera il dato oggettivo o fenomenico. Una verità la cui ricerca è pura *ana-agoghé*: conoscenza o via sapienziale come moto di riconduzione "verso l'alto", verso un piano "superiore" di significazione, che si situa al livello dell'Invisibile e che corona il processo della gnosi (*irfân*).

4.4 In conclusione gli *arîf* (ovvero gli “gnostici” dell’islam, termine connesso etimologicamente con *irfân*) riusciranno a legittimare un ruolo pienamente autonomo, e eminentemente speculativo, per la ragione umana assegnandole programmaticamente il compito di estrarre i significati profondi, nascosti o esoterici (*bâtin*) dalla lettera, ovvero dal dettato esteriore della rivelazione. In altre parole: alla ragione spetta trovare la Verità profonda celata nel libro sacro (e nel “libro del mondo”). Un ruolo forte dunque, ma che capovolge manifestamente l’impostazione “minimalista” dei dottori che si basava, come s’è visto, su pochi ma significativi passi coranici. La ragione dunque non si pone più, ai loro occhi, come strumento di indebita indagine della sfera divina, in ciò che deve restare “mistero”; né è vista come strumento di una umana sapienza necessariamente confliggente con l’eterna sapienza coranica. Essa, al contrario, diventa nell’ambiente dell’ *irfân* strumento per eccellenza di decifrazione del sacro, del messaggio divino custodito nel Corano e nel “libro del mondo”. A Dio, alla salvezza dunque, si arriva con la ragione –diranno gli *arîf* più radicalmente coerenti con questa impostazione, o non vi si arriva affatto. L’uomo sprovvisto della luce di “ragione” o “intelletto” (*aqîl*) non si salva, come spiega magnificamente nel suo “Libro della luce” (*Rowshanâ’i-nâme*) il menzionato filosofo ismailita Nâser-e Khosrow:

Questo mondo è albero e noi siamo i suoi frutti, che ridenti cresciamo sui rami. Accanto ai frutti vi sono anche foglie, ed esse sono nostre parassite, è noto che l’albero trae valore dal dare frutti e che varrebbe se non ne desse alcuno? I frutti han pregio a misura dell’aroma e del gusto, così come noi ne abbiamo a misura del nostro intelletto (‘aqîl). In effetti l’ignorante non è mai pago del mondo, perché il frutto acerbo non può avere profumo né gusto. Cerca dunque di non somigliare ai frutti immaturi: gli scarti nn stanno mai con la rima scelta. E scarti sono in questo giardino (=il mondo, la vita) gli immaturi, i saggi (gli gnostici) invece sono frutti dal sapore squisito. Sappi ancora che questo è albero assai strano ma fruttifero, poiché suo giardiniere è il Creatore. Egli non desidera che frutti dolci e fragranti, e si libera di quelli che son marci e deformi. I rifiuti son cosa spregevolissima, liberatene dunque, ricerca la perfezione e valorizza te stesso! I frutti privi di gusto e di fragranza non saranno tra quelli cercati dal Giardiniere. Ora, se il sapore t’è da scienza e il profumo dall’azione, tu ricerca la perfezione

*nella scienza ch'è unita all'azione. E vedrai che se tu ti disseterai alla Sorgente della Realtà, nel celeste giardino sarai un frutto pregiato. Ma se sei tra gli scarti, rimarrai nella polvere, sarai preda del tormento e dell'eterna sventura. Mai sarai degno della mensa del Sovrano, striscerai sulla via come polvere vilissima. Se dunque anche tu vorrai cucire l'occhio della ragione ('aql), finirai sul fuoco ad ardere come secca sterpaglia.*²⁵

Altri, più prudentemente, sosterranno l'idea di una unità della Verità pur nella diversità dei linguaggi che cercano di coglierla e “tradurla”: immaginoso-retorico per il volgo, razionale-dimostrativo per gli iniziati). Avicenna e Averroè, filosofi ellenizzanti più che *'ârîf* (anche se il confine tra filosofia e *'irfân* è, intuibilmente, di non facile identificazione) sosterranno apertamente che è inutile rivelare i sensi allegorici o nascosti delle scritture al popolo: i profeti hanno parlato ai comuni mortali attraverso immagini semplici e chiare parabole perché oltre non sarebbero in grado di andare. Averroè, in particolare, elabora un modello in cui riserva la conoscenza retorica (quella appunto fatta di immagini e parabole edificanti, propria delle scritture e dei predicatori) al popolo, la conoscenza dialettico-argomentativa ai teologi, e infine quella logico-dimostrativa ai filosofi, col che chiaramente egli sottintende altrettanti modelli di esegesi e di sapienza (e una, implicita, gerarchia dei saperi). Si tratta di posizioni che nondimeno attrassero gli strali dei dottori tradizionalisti (Averroè patì l'esilio e il bando delle sue opere), giustamente allarmati dal loro angolo prospettico di fronte a ogni discorso che – surrettiziamente- potesse fare della unica Verità rivelata dal profeta un tendenziale monopolio di pochi iniziati, di fronte a ogni discorso che sapesse di esoterismo o “cripto-batinismo”.

Ma gli *'ârîf*, come abbiamo anticipato, riescono in una impresa ancora più ardita e dagli effetti incalcolabili: proclamano in sostanza che le scienze logiche e naturali costituiscono la propedeutica necessaria alla scienza del *ta'wîl* o esegesi allegorico-simbolica delle scritture. La “scienza greca” non si oppone pericolosamente alla “scienza di Medina” –come veementemente denunceranno alcuni - bensì la integra a monte del processo esegetico vero e proprio: splendido programma che, credo, avrebbe anche oggi in terre d'Islam una sua attualità... In un solo colpo, essi legittimano le scienze razionali e riescono nella “ricomposizione organica” dei due saperi, emblematicamente riassunta nel titolo famoso di un'opera del già menzionato Nâser-e Khosrow: “Il Libro che compendia le due saggezze (l'islamica e la filosofica); programma che è poi anche quello di un Suhrawardî, il teorico di una “saggezza illuminativa” e caposcuola, per dirla con Corbin, della lunga e fruttifera tradizione dei *platoniciens de Perse*.”²⁶

Con l'ismailismo si giunge insomma alla saldatura tra sapere tradizionale e sapere razionale, tra Corano e filosofia, alla risoluzione armonica della loro fondamentale reciproca tensione in un nuovo sapere integrato. Questa operazione, tuttavia, non fu (non lo è neppure oggi definitivamente) accettata dall'Islam nel suo complesso. Non abbiamo avuto solo le persecuzioni subite da Averroè e Suhrawardî (giustiziato all'epoca del famoso Saladino); c'è soprattutto la guerra senza quartiere condotta dall'ortodossia contro gli sciiti ismailiti, che restano a lungo negli annali degli storiografi e nelle opere degli eresiografi la setta eretica per eccellenza.

In conclusione, la sapienza razionale –di matrice ellenizzante- conosce nell'Islam legioni di cultori: filosofi e teologi, gnostici e scienziati. Ma resta controverso (a tutt'oggi!) il suo statuto: essa è

²⁵ Ivi, pp. 504-505.

²⁶ Cfr. su questi autori l'impagabile H. Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 voll., Gallimard, Paris 1972.

senz'altro guardata con sospetto e fastidio dai dottori più tradizionalisti (e apertamente rigettata dai mistici sufi più "entusiasti"); è da maneggiare con cautela e limitare al massimo per i dottori sunniti conservatori (hanbaliti); da riciclare in un ruolo "ancillare" e apologetico per la massa dei teologi; da promuovere invece come strumento di conoscenza e di salvezza, dunque sia nell'uso speculativo che in quello pratico, per i filosofi e gli gnostici dell' *'irfân*.

V. Cenni di sviluppo storico della via sapienziale nell'Islam

Non ci resta che svolgere qualche osservazione di carattere storico sullo sviluppo della "via sapienziale" nell'Islam. Una prima osservazione che ci viene spontanea è il rilievo che vi ha assunto l'eredità ellenistica, ovvero la "sapienza greca". Un primo tramite fu costituito da quel sincretismo mesopotamico -in cui all'eredità ellenistica si mescolavano antichi culti astrali babilonesi, elementi manichei e gnosi antico-iranica- che ebbe un centro importante nella comunità esoterica preislamica "ermetizzante" dei Sabei di Harran.²⁷ Ma più tardi com'è noto fu decisivo il periodo dalle traduzioni dei grandi classici greci a partire dal IX sec., perlopiù mediati dai loro commentatori neoplatonici, attraverso cui s'andò formando tutta una scuola di filosofi ellenizzanti, tipici esponenti della *falsafa* (termine dalla trasparente etimologia greca, talvolta usato come sinonimo di *hikma*), tra cui si possono ricordare al-Kindî, al-Fârâbî e Avicenna.²⁸ Si pose presto anche nell'ambito della *falsafa* il problema della conciliazione tra sapienza rivelata e sapienza filosofica e presto si diffuse il convincimento che Aristotele e Platone, Socrate e Plotino, Apollonio e Ermete, per dire qualche nome a caso, non potevano non avere attinto al vertice delle loro speculazioni alle medesime verità eterne che il Profeta dell'Islam aveva ottenuto per divina ispirazione. Al-Fârâbî, forse il più grande filosofo musulmano prima di Avicenna, teorizzò anzi apertamente che filosofi e profeti arrivano da sempre alle stesse verità sia pure per vie diverse.

E' evidente la tendenza in questo Islam a considerare i grandi saggi greci dell'antichità in fondo come degli *hanîf*, ovvero sinceri monoteisti (il termine, coranico, è spesso applicato a Abramo e ad altri personaggi della tradizione araba pre-islamica), che si suppone fossero giunti per vie proprie a quelle stesse verità che Maometto apprese più tardi dall'arcangelo Gabriele. Emerge insomma, sin dai primi contatti, un tentativo più o meno cosciente e sostanzialmente incontrastato di omologazione della antica "sapienza greca" alla moderna sapienza islamica, ovvero di fare, come ha suggerito Alessandro Bausani, della filosofia greca una sorta di "antico testamento" della fede di Maometto; qualcosa certo che non può meravigliarci, giacché sappiamo che i Padri della Chiesa, e poi i grandi teologi da Agostino a Tommaso e oltre, subirono il medesimo fascino nei confronti del pensiero dei grandi "filosofi pagani" dell'antichità e s'ingegnarono senza requie nello sforzo di conciliarli con il dogma cristiano.

5.1 Ma è soprattutto con l'ismailismo, la setta sciita estrema e batinita per eccellenza, che la "sapienza greca" esce dai circoli dei traduttori di corte e dei primi appassionati cultori per travasarsi con effetti incalcolabili nei più svariati ambienti intellettuali e più tardi, forse per contaminazione, nel sufismo. Un

²⁷ Su questa misteriosa comunità, cfr. il cap. dedicato all'"ermetismo islamico" in H. Corbin, *op. cit.*

²⁸ Sulla *falsafa* e i suoi principali esponenti, oltre alle citate opere di H. Corbin si può utilmente consultare in italiano C. Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano 1991, corredato di pregevoli passi antologici; M. Cruz Hernandez, *Storia del pensiero islamico. Dalle origini al XII secolo in Oriente* vol. 1, a cura di R. Tottoli e B. Chiesa, Paideia, Brescia 1999; e il recente C. D'Ancona (a cura), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005.

tramite importante sembra sia stato all'inizio un gruppo di ismailiti moderati di Baghdad del IX-X sec., i Fratelli della Purità (*Ikhwân al-Safâ*), sui quali ci soffermiamo brevemente.²⁹ Essi elaborarono una omonima celeberrima *Enciclopedia*, vero compendio di scienza islamica medievale a forti tinte esoteriche. L'*Enciclopedia*, divisa in 52 libri trattava in quattro sezioni rispettivamente: logica e matematica, filosofia naturale e psicologia, metafisica, mistica e astrologia. L'opera rielaborava, in forme un po' imbastardite, il sincretismo filosofico tardo-ellenistico mostrando una certa sintonia con la visione neoplatonica e rivelando ancora, quasi a ogni pagina, motivi e spunti neopitagorici e una marcata sensibilità di tipo gnostico.³⁰ Filosofia naturale e filosofia della salvezza vi risultavano strettamente coniugate: per salvarsi -secondo i Fratelli della Purità- occorre conoscere, occorre in particolare decrittare il messaggio nascosto che l'universo ci porge, identificare l'intima corrispondenza tra piani del cosmo e piani dell'anima, tra *zâhir* e *bâtin* (non a caso, come si vede dalle rubriche delle varie sezioni, lo studio dell'astrologia era affiancato alla mistica, la filosofia naturale era affiancata alla psicologia, ovvero studio della natura e studio dell'anima al contempo). Il mondo, secondo il modello emanazionistico adottato dai Fratelli, è una scala di Luce derivante dall'Uno originario, che scende di grado in grado dai cieli più alti giù sino ai regni naturali e sino all'uomo; e questi è concepito come vera sintesi del creato, microcosmo che compendia in sé il macrocosmo. All'uomo in questa vita sta di fronte l'immane compito del "ritorno" (*rujû*'), dell'*epistrofé*, ovvero ripercorrere a ritroso il luminoso percorso emanativo (*fayd*), risalire di grado in grado sino all'Uno-Dio, alla Luce originaria. Con questo i Fratelli della Purità fornivano una chiara interpretazione in chiave neoplatonica -che diverrà canonica in tutto l'ambiente batinita- di un celebre passo coranico che recita: "A Lui ogni cosa dovrà ritornare" (XCVI,8 e *passim*); un passo questo, contenuto nella prima sura rivelata al Profeta, che l'esegesi ortodossa degli ulèma interpretava normalmente in una prospettiva escatologica *post-mortem* e che, viceversa, per gli *ârif* ismailiti, alludeva simbolicamente a una "via" che iniziava già in questa stessa vita, a un "ritorno" scandito da tutta una serie di tappe spirituali.

Queste concezioni dell'*Enciclopedia*, qui assai sommariamente illustrate ritornano già, come s'è visto più sopra, nel grande apostolo dell'ismailismo persiano, il più volte citato Nâser-e Khosrow, autore di un *Libro della Luce* (*Rowshanâ`î-nâme*), e, in generale, nella trattatistica ismailita -di cui a lungo s'è occupato Henry Corbin nei suoi innumerevoli studi.³¹ E in seguito si diffondono a macchia d'olio negli ambienti religiosi e intellettuali più o meno influenzati dalla propaganda ismailita esercitandovi un fascino irresistibile, nonostante le repressioni dell'inquisizione sunnita. Con l'ismailismo dunque si può dire che la "via sapienziale" nell'Islam assume caratteri esteriori e dottrine (visione emanazionistica, centralità dell' "epistrofé", metafisica della luce) fortemente impregnati di neoplatonismo e di sincretismo tardoellenistico, un'impronta indelebile che si porterà addosso nei secoli sino ai nostri giorni.

L'altra caratteristica dell'ismailismo come movimento religioso -tralasciamo qui di parlare dell'ismailismo fatimide, che fondò e mantenne per circa due secoli un potente stato in Egitto e nel Nordafrica, distrutto poi dal Saladino- è la sua organizzazione rigidamente iniziatica e il suo carattere esoterico. L'ingresso nella "via sapienziale" comportava l'inserimento in una delle cellule di propaganda segreta che facevano riferimento a un *dâ`î* o missionario ismailita, e in seguito l'adepto

²⁹ In italiano è disponibile un dettagliato riassunto dell'opera a cura di A. Bausani, *Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978; cfr. I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of hre Brethern of Purity*, G. Allen and Unwin, London 1982.

³⁰ Per un'analisi più ampia dell'*Enciclopedia*, cfr. oltre all'*Introduzione* di A. Bausani gli appositi capitoli in H. Corbin, *op. cit.*, e C. Baffioni, *op. cit.* Di quest'ultima si veda anche *L'Epistola degli Ikhwân al-Safâ "Sulle opinioni e le religioni"*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1989.

³¹ Per una traduzione integrale in italiano dell'opera menzionata, si veda C. Saccone, *Il Libro della Luce di Nâser-e Khosrow*, cit.

aveva accesso alle "dottrine segrete" della setta nella misura in cui progrediva attraverso la sua gerarchia. I gradi di questa, cinque o sette, a seconda dei vari periodi, erano concepiti come gradazioni di un'unica effusione di Luce divina che faceva capo a un "imam nascosto", discendente di `Alî, il cui corpo era supposto di sostanza incorruttibile, e che era considerato una vera epifania di Dio sulla terra.³² I contatti tra l' "imam nascosto" e la setta erano garantiti da un intermediario autorizzato, che spesso portava il nome suggestivo di *bâb* o "porta", sotto il quale stava la gerarchia visibile.

Un aspetto importante dobbiamo ancora sottolineare. La "via sapienziale" si configurava in questo ismailismo come ricerca non solo della verità ma anche e soprattutto della *persona-verità*, giacché i gradi della setta erano considerati altrettante epifanizzazioni più o meno perfette del Divino. Tant'è che per gli ismailiti di ogni epoca e di ogni diramazione, colui che non è giunto a conoscere l'imam del suo tempo -ossia il vertice della Luce divina sulla terra- non può salvarsi. L'imam, figura pressoché divinizzata, viene a volte definito suggestivamente "la faccia di Dio" (*wajh Allâh*), ovvero quella che Dio mostra agli uomini, una Verità vivente, ed egli è al contempo "la faccia" dell'umanità che vede Dio; l'Islam come sappiamo aborrisce l'idea incarnazionista, ma certo l'imamologia ismailita ha sempre fatto pensare a punti di contatto con la cristologia.

5.2 Ma la "via sapienziale" intesa come gnosi, si sviluppa anche negli ambienti della mistica sufi, seppure più lentamente e forse, come abbiamo accennato, in parte per contaminazione con la gnosi ismailita. I rapporti tra ismailismo e sufismo sono ancora oggi oggetto di controversia: v'è una tesi -sostenuta da Henry Corbin- che vedrebbe nel sufismo più tardo una sorta di ismailismo travestito, per sfuggire alle persecuzioni sunnite, soprattutto a partire dal periodo mongolo (XIII sec.).³³ Un'altra tesi -sostenuta invece da Marijan Molé- vedrebbe al contrario nel sufismo una reazione in chiave di "difesa sunnita" al pericolo rappresentato dall'enorme fascino esercitato dall'Ismailismo negli ambienti colti dell'Islam medioevale.³⁴ In altre parole, il sufismo, specie a partire dal XI secolo, avrebbe via via assorbito e digerito alcuni elementi della metafisica ismailita e del suo stesso modello organizzativo, depurandolo però per così dire degli aspetti eversivi (in particolare la dottrina dell'imamato) rispetto all'ordine sunnita.

Certo è che il sufismo delle origini si presentava come via ascetica e pietistica -si parla in proposito di "sufismo etico" per distinguerlo da una fase successiva di "sufismo speculativo"- una via che aveva il suo modello nella mitica primitiva comunità di credenti riunita in Medina intorno al Profeta il quale, secondo un noto *hadîth*, aveva fatto della "povertà" (*faqr*) il proprio vanto.³⁵ Caratteristico di questo primo periodo è inoltre l'"entusiasmo", l'adesione del cuore, che vuole superare nello slancio amoroso (*hubb*) e nell'autoabbandono fiducioso (*tawakkul*) in Dio la mera adesione esteriore al complesso dei riti-precetti-doveri della Legge o *shari'a*. Tale "entusiasmo" giunge sino agli eccessi teopatici di un al-Hallâj o di un al-Bistâmî, accusati di essersi autodeificati, ma essi in fondo non fanno che portare alle estreme conseguenze la lezione di un celebre *hadîth* in cui Dio recita in prima persona:

Nel momento in cui comincio a voler bene al Mio servo, Io divento la sua vista, il suo udito, la sua

³² Sull'evoluzione dell'Ismailismo e della sua struttura gerarchica interna, con riferimento soprattutto ma non solo ad ambienti iranici, cfr. A.Bausani, *Persia Religiosa*, cit.; si veda inoltre tutta la prima parte di H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit.

³³ Cfr. H. Corbin, *op. cit.*

³⁴ Cfr. M. Molé, *I mistici musulmani*, tr. it., Adelphi, Milano 1992.

³⁵ La migliore introduzione al sufismo, anche nei suoi rapporti col monachesimo cristiano orientale, è quella di M. Molé, *op. cit.*, corredata di una eccellente appendice bibliografica ragionata; si possono inoltre utilmente leggere G.C. Anawati-L. Gardet, *op. cit.*; Arberry, *Introduzione alla mistica musulmana*, tr. it., Marietti, Genova 1986; M. Lings, *Che cos'è il sufismo*, tr. it., Ed. Mediterranee, Roma 1978; e, di autore musulmano, S.H. Nasr, *Il sufismo*, tr. it., Rusconi 1975.

mano, la sua lingua...

Insomma, l'uomo come strumento di una operazione tutta divina, con cui Dio conosce se stesso, con cui il *tesoro* nascosto si autorivela a Se stesso. Nel IX-X sec. appaiono già tendenze speculative e sistematizzatrici (Dhû l-Nûn, Junayd, Tirmidhî) che tuttavia contraddittoriamente convivono, l'abbiamo già segnalato, con una fondamentale *Stimmung* entusiastica e anti-intellettualistica, con un programmatico "disprezzo" della ragione e delle scienze a favore dell'esaltazione della mistica "follia" e della passione amorosa.³⁶ A questo proposito si osserva una manifesta diffidenza per la "scienza greca", diffusa negli ambienti del sufismo, di cui è testimonianza ad esempio un brano come questo, di Farîd al-dîn 'Attar che si colloca nella sezione finale del suo mistico poema *Mantiq al-Tayr* (Il verbo degli uccelli), ove la "scienza della Grecia" è confrontata con la "scienza di Medina" ossia gli insegnamenti del profeta Maometto e del Corano (la "scienza divina"):

*Ma quando mai potrai acquistare la beatitudine interiore coltivando la [vile] scienza dei Greci? Solo rinnegandola, ti sarà possibile conoscere la scienza divina. Chiunque sulla via d'Amore oserà pronunciare il nome di quella [detestabile] scienza, non sarà annoverato nel registro della fede tra i sapienti d'Amore. Qui la "e" di empietà è davvero preferibile alla "f" di filosofia, e non appena questa sublime empietà [quella del mistico, nota mia] si sarà rivelata ai tuoi occhi, ti sarà possibile liberarti dell'altra empietà [quella dei filosofi]. Sappi che quando la greca arte della polemica si apre un sia pur minimo varco, riesce a far breccia persino nella mente degli uomini più accorti [...]. Ma la fiaccola della fede deve incenerire la scienza dei Greci, altrimenti non cesserà di trarne alimento. O uomo, scegli la scienza di Medina e spargi sulla Grecia la polvere dell'oblio!*³⁷

Brano interessante, che ha come evidente avversario polemico le correnti della *falsafa* ellenizzante (v. supra) e oppone alla sapienza greca la sapienza acquisita nella via amorosa dei sufi, a una conoscenza *intellettuale* e pubblica, una tutta *sperimentale* e interiore. Si osservi però che le due sapienze sono accomunate dalla cifra dell' "empietà": filosofi e mistici rappresentano in fondo –nell'islam del medioevo– due diversi modi ma entrambi "eretici" di vivere il rapporto con la conoscenza.

Il sufismo speculativo più tardi coniugherà le "due empietà" in una nuova sintesi che si lascerà alle spalle il rozzo anti-intellettualismo delle origini ancor vivo, come si vede, nelle pagine di un 'Attar.

In realtà, già a partire dal XI secolo e dalla crazione delle confraternite di sufi, si nota una progressiva penetrazione di dottrine metafisiche, che certo richiamano molto da vicino quelle della gnosi ismailita, e che porteranno alla formazione di una solida corrente di pensiero speculativo tutta interna al sufismo. Vi ritroviamo ad es. l'idea del Dio-Luce e di una "gerarchia di luce", anche se qui al posto dell'imam abbiamo il c.d. "polo spirituale" (*qutb*), un pio personaggio, conosciuto soltanto da una cerchia ristrettissima, che in ogni epoca sottende nel mondo una fitta rete di rapporti puramente spirituali. Vi troviamo in cosmologia dottrine emanazionistiche, ove spesso il profeta dell'Islam è identificato con il *logos* ordinatore del cosmo e prima emanazione. Anche nel sufismo è essenziale una iniziazione che avviene di solito presso una delle varie confraternite (*tarîqa*, lett.: "via") ad opera dello *shaykh*, il "vecchio" o maestro spirituale. Anche nel sufismo si parla assai presto di "dottrine segrete". E qui siamo giunti a un punto focale della via sapienziale secondo i sufi. Con grande scandalo dell'ortodossia –che già mal digeriva l'idea di un rapporto troppo ravvicinato, confidenziale o "amoroso", con Dio– essi

³⁶ Utili antologie dove leggere qualcosa dei vari autori citati sono M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Laterza, Bari 1951; E. De Vitray-Meyerovitch, *I mistici dell'Islam. Antologia del sufismo*, tr. it., Guanda, Parma 1991; G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, 3 voll, EMI, Bologna 1994-2000.

³⁷ Farîd ad-dîn 'Attâr, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999.

affermarono sin dai primi tempi che le dottrine segrete furono trasmesse loro attraverso un'unica catena spirituale (*silsila*) che lega il maestro della confraternita a tutti i suoi predecessori sino al fondatore e, risalendo ancora all'indietro, sino a `Alî o allo stesso profeta dell'Islam il quale le avrebbe apprese dall'angelo Gabriele, e, in definitiva, da Allah. Insomma, accanto alla legge coranica, valida per tutti i credenti, Maometto secondo i sufi avrebbe anche appreso dall'angelo un *corpus* di insegnamenti segreti per poi ritrasmetterli a un manipolo di eletti che se li tramandano sino ai nostri giorni attraverso le *tarîqa* o confraternite sufi. Una religione esoterica, accanto a quella ufficiale valida per tutti i credenti, sarebbe stata così fondata e legittimata dallo stesso profeta dell'Islam.

Nella "via" dei sufi è centrale anche un altro aspetto: l'imitazione del Profeta e in particolare del suo celebre viaggio celeste, o *mi`râj*, attraverso i cieli visibili e invisibili sino a Dio. Questo viaggio, in verità, è solo oscuramente accennato nel *Corano* che in proposito dice: "Gloria a colui (=Dio) che rapì di notte il Suo servo (=Maometto) per condurlo dal Tempio Santo al Tempio Ultimo, dai benedetti precinti per mostrargli i Nostri Segni" (XVII,1).³⁸

I dottori della legge, gli ulèma, avevano fornito di questo brano e dei suoi ampliamenti più tardi (contenuti in vari *hadîth* in cui il Profeta narra tra l'altro della sua scalata al cielo con visita del paradiso e dei gironi infernali) un'interpretazione poco più che letterale, leggendovi un miracoloso viaggio notturno dalla moschea della Mecca (il Tempio Santo, *masjid al-harâm*) sino a quella di Gerusalemme, o a una moschea immateriale posta oltre l'ultimo dei cieli astronomici (il Tempio Ultimo o Estremo, *masjid al-'aqṣâ*). Qui necessariamente si fermava lo *`ilm* degli ulèma, la scienza dell'interpretazione e del commento (*tafsîr*) coranico tradizionale. Operando invece una tipica lettura in chiave simbolica e spirituale (ovvero un *ta'wîl*) del testo sacro, i sufi vedranno nel *mi`râj* del profeta il paradigma dell'elevazione della propria anima a Dio e, nelle tappe celesti dell'ascensione di Maometto, altrettanti stadi o stazioni mistiche di tale elevazione; e vedranno nel Tempio Ultimo in cui il profeta secondo la Tradizione giunge al colloquio con Dio una figura del cuore di ogni mistico, la meta finale della sua interiore ricerca. Così il *mi`râj* profetico fornisce ai sufi un paradigma ideale della "via sapienziale" e, a noi, sul piano ermeneutico, un esempio di superamento del puro *`ilm* in direzione dell'*'irfân* (v. saggio seguente nel presente volume).

Volendo fare un confronto a mo' di conclusione, osserveremo che se la "via sapienziale" degli ismailiti coincideva con la carriera spirituale attraverso i molteplici gradi della gerarchia *esteriore*, presso i sufi invece essa sarà scandita da una serie di stazioni e stati mistici -variamente nominati dagli autori sufi- tutti *interni* all'anima, ovvero gradi di un progresso tutto interiore che replicano in qualche modo le tappe del viaggio al cielo del profeta Maometto.³⁹

Qui, credo, si pone una differenza sostanziale tra la "via" dei sufi e quella degli ismailiti, differenza che si intravede al livello della *direzione* assunta dalla ricerca. Infatti il tipico *`ârîf*, lo gnostico ismailita, ricerca come abbiamo detto una persona-verità, va alla ricerca dell'Imâm del suo tempo -la "faccia di

³⁸ Da redazioni apocrife del *mi`râj* furono tratte nella Spagna del XIII sec. una versione latina e due romanze (francese e catalana). Una traduzione italiana, basata su tale versione latina, è *Il Libro della Scala di Maometto*, a cura di C.Saccone, Mondadori, Milano 1991. La formazione e lo sviluppo della pia leggenda musulmana, anche con riguardo alla dibattuta questione dei rapporti supposti tra la *Divina Commedia* e fonti arabe, sono discussi nella mia postfazione a detta traduzione italiana: *Il mi`râj di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente*, *ivi*, pp. 155-191. Ho trattato questo tema, anche in relazione ai suoi ampi sviluppi nelle letterature dei paesi musulmani nel mio volume *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*, cit.

³⁹ Sulla sequela delle "stazioni" e degli "stati" mistici, cfr. S.H.Nasr, *Il sufismo*, cit. in cui è integralmente tradotto anche un breve trattato sufico ("Le quaranta stazioni") sull'argomento attribuito a Abû Sa'îd ibn Abî al-Khayr. Altri esempi leggibili in italiano, purtroppo solo in una pur pregevole scelta, sono in G. Scattolin, cit., nel vol. II (dal "Libro delle stazioni" di al-Niffârî) e nel vol. III (dal "Libro della scienza del sufismo" di al-Qushayrî).

Dio" sulla terra- attraverso i gradi di luce della setta. Il sufi, che pure spesso ama qualificarsi come `ârif, "gnostico", una volta ricevuta l'iniziazione in una confraternita, è invitato a progredire da solo - percorrendo tutti i gradi e le stazioni dell'anima- nell'esplorazione del proprio cuore, inteso come specchio del Divino, ovvero a progredire *dentro* se stesso. La gnosi dei sufi, volendo un po' schematizzare, è tutta proiettata verso la ricerca *interiore*, quella ismailita ha anche una dimensione *esterna* di assoluto rilievo. Tuttavia, i confini tra l'una e l'altra sono spesso labili, tant'è che molti grandi nomi come Suhrawardî o Ibn `Arabî- i due più grandi filosofi "illuminativi" dell'Islam medioevale- sono ugualmente rivendicati dalle due correnti.⁴⁰

Lo gnostico ismailita in fondo ha raggiunto lo scopo quando si è perfettamente integrato nella struttura gerarchica della setta che, simbolicamente, replica sulla terra la gerarchia del mondo celeste; ovvero, quando la scintilla di luce che egli rappresenta è diventata un raggio stesso della solare luce dell'Imâm, lo "specchio" terreno della Divinità. La "via sapienziale" secondo gli ismailiti parte dalla Rivelazione consegnata dal Profeta e dal "libro del mondo" e giunge sino alla Verità custodita nella persona stessa dell'Imâm del tempo, vera epifania del Divino. Qui alla singolarità della Rivelazione corrisponde, bisognerebbe dire, anche una singolarità della "via" e della "meta": la via sapienziale è una via obbligata sulle tracce dell'Imâm e non lascia molto spazio a confronti di sorta, il "retto sentiero", *sirât al-mustaqîm*, è uno solo.

Per lo gnostico sufi invece, l'integrazione in una confraternita rappresenta solo il primo passo di una "via" che dovrà percorrere essenzialmente da solo -anche se il rapporto iniziatico con il maestro o *shaykh* rivestirà per un certo tempo una funzione fondamentale; una "via" il cui fine ultimo resta comunque l'Unione con l'Amico divino nello "specchio del cuore", dunque una via tutta interiore e individualizzata, unica e irripetibile, da uno a Uno o da amante ad Amato -come spesso si esprimono i sufi nel loro caratteristico linguaggio mistico-erotico. E' nel cuore lo "specchio" di Dio, non in una figura umana, neppure nel maestro spirituale che assume perlopiù una funzione maieutica, provvisoria e strumentale. Qui pure si parte dalla Rivelazione consegnata a Maometto, ma la meta è l'incontro con Dio nel profondo dell'anima, non con una sua terrena epifania, in un ricettacolo *interno*, non *esterno* a chi ricerca. Nella misura in cui il sufi, percorse tutte le stazioni mistiche, è riuscito a togliere la ruggine e le altre incrostazioni dallo "specchio del cuore", può sperare di vedervi un'immagine più nitida del divino, di vedere Dio a occhi chiusi.

E qui si capisce che siamo all'interno di una esperienza universale, comune ai mistici di ogni tempo e paese, ossia l'esperienza di interiorizzazione della Legge rivelata, di riscoperta della sua validità e verità nel profondo della coscienza individuale. Il più grande mistico dell'Islam, al-Hallâj affermerà in proposito che i percorsi indicati dalle grandi religioni non sono che diverse vie a un'unica Meta, insomma che infinite possono essere i "sentieri" (*sirat*) ma l'approdo, l'unico, è nel cuore d'ogni uomo.⁴¹ Ovvero, tutte le vie che conducono al cuore sono allo stesso titolo "vie della sapienza", sono allo stesso titolo *retti sentieri*.

⁴⁰ Su queste due grandi figure si possono leggere in italiano. Ibn `Arabi, *La saggezza dei profeti*, a cura di T.Burckardt, Ed. Mediterranee, Roma 1987, trad. parz. (da una versione francese) del monumentale *Fusûs al-Hikam*; Idem, *Il nodo del sagace*, a cura di C. Crescenti, Mimesis, Milano 2000; Idem, *L'alchimia della felicità*, a cura L. Jevolella, RED, Como 1996; Idem, *Il mistero dei custodi del mondo*, a cura di C. Casseler, Il leone verde, Torino 2001; Idem, *L'epistola dei settanta veli*, a cura di A. Iacovella, Voland Ed., Roma 1997; Idem, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, a cura di Y.Tawfik e R. Rossi Testa, SE, Milano 1996. E ancora: Suhrawardî, *L'arcangelo purpureo*, a cura di H.Corbin, Coliseum, Milano 1990, vol. I, contenente quindici trattati visionari (ritradotto dalla versione francese; l'annunciato secondo volume con il ponderoso commento del Curatore non è più uscito); Idem, *L'angelo purpureo*, a cura di S. Foto, Luni Ed., Milano-Trento 2000.

⁴¹ E' un tema, questo, caro a Hallâj, di cui si possono leggere i detti in Al-Hallâj, *Diwân*, trad it. a cura di A.Ventura, Marietti, Genova 1987.

