

assert himself, to overcome life's obstacles and to achieve the self-discipline which helps complete the full personality—a personality which needs a congenial society in which to develop more fully. Such tendencies in Calvino's novels are identifiable in Mahfuz's recent short stories and novels.

It is feasible to say that in his technique, Mahfuz does not confine himself to one school only, but rather makes use of all the schools which can contribute towards the success of his technique. He may thus resort to the "Classical school" in shaping his characters and defining his events; he may depend on the "Romantic school" in expressing the conscious and the subconscious feelings of his protagonist; he may use the protagonist's impressions—whether they are due to present or past attitudes—in throwing more light on his inner feelings, a tendency which is relevant to the "Allegorical school", and he may adopt the tendencies of the "New school in France" by blending the world of day-dream and realism with that of real dreams, with its symbolic associations. And through the intermingling of these together, he can mould his events and attitudes. And through the dynamic interaction of all these factors, his readers can fully understand the main character. Such a process is applicable to many of Mahfuz's recent novels and short-stories.

FARAG ROFAIL FARAG

NOTE SU ALCUNI ASPETTI « SCIENTIFICI » DELLE
FUTUHAT MAKKIYYA DI IBN 'ARABI *

1. Gli storici della scienza, generalmente parlando, non si sono mai troppo interessati di testi «mistici», dando probabilmente come scontato che vi si potessero trovare ben pochi elementi interessanti la storia delle idee scientifiche. Un programma di ricerca non inutile per la storia della scienza islamica potrebbe invece essere proprio quello di rintracciare accenni scientifici in tali testi, così poco esplorati da questo punto di vista. È infatti curioso constatare come nei testi mistici si trovino talora intuizioni più moderne e meno aristotelico-tradizionali che in quelle degli scienziati ufficiali del Medioevo. Si è talora rimproverata ai pur così rigorosi e precisi scienziati del mondo arabo-islamico, sempre pronti a correggere o criticare questo o quel dettaglio della teoria tolemaica o degli «Elementi» di Euclide o delle «Coniche» di Apollonio e così via, la mancanza di idee generali ardite e innovative. È proprio tale ardimento (spesso, è vero, non corroborato da precisione e rigore di linguaggio) che si può invece talora ritrovare in certi mistici. È inutile dire che non dò qui a «mistico» il senso generico di «religioso», come è d'uso talora in certi studi di marxisti superficiali, bensì il senso più preciso di *sufi* o di *'irfanī* (che non è poi nemmeno la stessa cosa). I mistici e gli *'irfanī* (gnostici) usano talora una simbologia di tipo matematico ad esprimere certe realtà altrimenti inesprimibili. Si tratta, in fondo, di un metodo che continua fino ad epoca attuale, e non certo in mistici. Così in un recente numero di «Scientia» (Post, 1977) leggo un interessante articolo di E. J. Post dal titolo *Indeterminazione e struttura metrica* nel quale, per abolire del tutto l'elemento metrico che è presente nel principio di indeterminazione di Heisenberg («la relazione di indeterminazione può esser formulata solo sulla base di concetti di tipo metrico», cioè $\Delta x \Delta p_x = \hbar$: si veda Toraldo di Francia, 1976, 375) si introduce un integrale ciclico $\oint p \, dx = \sum h$ dove h diventa un residuo («il carattere non nullo degli integrali significa che queste forme differenziali sono «non esatte»»). Così Δr , o Δx nella normale formula di indetermina-

* Ringrazio l'amico ed ex-allievo Dott. A. Ventura per alcuni preziosi suggerimenti datimi durante la stesura di questo articolo.

zione, qui diviene raggio di un ambito chiuso e si ha il **c o n t e g g i o** di un fatto fisico anziché la **m i s u r a** di **r** come raggio. « Anche se può apparire banale – dice il Post – si ha che tali operazioni di conteggio sono indipendenti dall'a presenza o assenza di una struttura metrica. Infatti non è necessario andare attorno con un metro campione per decidere se degli oggetti sono entro o fuori di una data superficie chiussa... ». È probabilmente solo un artificio formale, ma ecco come l'impiego del concetto analitico di « integrale ciclico » e di « residuo » e simili, permette di esprimere in forma precisa il fatto che, in più normali ma anche più vaghe espressioni, l'A. presenta così: « il quanto di carica e il quanto di azione **h** sono invarianti topologici nello spazio-tempo ». È una trovata che mostra, fra l'altro, come la scienza moderna sia lungi dall'essere un positivistico 'regno del quantitativo', come qualcuno ha sostenuto, una trovata che – se avesse conosciuto l'analisi moderna – sarebbe piaciuta certo alla « imagination créatrice » di Ibn 'Arabi. (D'ora in avanti abbreviato in : I.A.) Essa sta in sostanza, malgrado la maggiore difficoltà, più o meno sullo stesso piano dei suoi elementari ragionamenti sul cerchio e sul punto (v. avanti), fatti proprio per esprimere non concetti fisici ma sottili idee teologiche. Nel caso precedente l'idea è venuta in mente in seguito a esperimenti fisici, nel caso di I.A., e di altri del suo stampo, in seguito a... esperimenti psichici o spirituali (*waṣala sirr iż-ḥāḥi*... « mi è giunto un segreto divino ») è l'espressione « sperimentale » usata da I.A. spesso). Ma in ambedue i casi la matematica serve come strumento espressivo di concetti difficilmente esprimibili a parole e anche scandalosi in certo modo per il senso comune dei teologi/filosofi (e nel medioevo islamico anche, e più, degli scienziati di tipo aristotelico-avicenniano; si veda anche la polemica antiaviceniana dell'originalissimo scienziato musulmano al-Birūnī in Bausani, 1976).

2. Spunti del genere scientifico (o, per i palati più rigorosi, parascientifico) si trovano soprattutto nel *Io jaṣl*, che comprende le *Mā'ārij* (« Conoscenze », in senso medievale ovviamente) delle *Futuḥat makarīyya* di I.A. (la prima citazione indica la paginazione della edizione in 4 voll. di Beirut, la seconda, abbreviata UY, quella della edizione moderna di Utmān Yāḥyā in corso di pubblicazione in molti voll. al Cairo; v. Bibliografia). I capitoli che mi sembrano più interessanti e su cui mi soffermerò maggiormente in queste note sono il 20 *bāb*, che ha per titolo *fi maṛīf māritib al-ḥarākāt* « Sulla conoscenza dei gradi delle lettere e delle moszioni », che introduce, per così dire, una « fonetica spirituale », e il *bāb* 47º, *fi maṛīf atṣār wa wasf al-māṣil as-saqīyya wa maqāmātiha*. (« Della conoscenza di alcuni segreti e la descrizione

delle stazioni inferiori e dei loro gradi... »); saranno poi menzionate altri passi presi da altri capitoli.

E cominciamo appunto dal lungo capitolo sulle lettere (I, 51 sgg. UY I, 231 sgg.), che è proprio uno di quelli che meno farebbero prenderci I.A. per scientifico, contenendo strane speculazioni cabalistich. Tuttavia si è colpiti vedendo che, in modo simile ai trattatisti di fonetici

Lettera	Luogo di articolazione	Note
<i>alif</i> (<i>hamza</i>) <i>h</i>	Non è lettera vera e propria: simboleggia l'Uno <i>aqṣā l-ḥaq</i> (estremo della gola, o laringe) idem <i>wasat al-ḥaq</i> (gola media)	caldo-secca caldo-umida freddo-umida umida
<i>h</i>	<i>adnā l-ḥaq</i> (gola vicina) <i>al-ḥaq mā yati'l-qam</i> (gola, presso la bocca) <i>aqṣā l-isīn wa-mā fawqāhu inda l-ḥanak</i> (parte profonda della lingua, sopra, presso il palato)	umida comincia secca e finisce freddo-umida caldo-secca
<i>x</i>	come il <i>q</i> ma più in basso <i>awwal hifaz al-lisān wa-mā yaliħā min al-adrās</i> (bordo della lingua e molari)	umida
<i>q</i>	<i>wasat al-lisān bainhū wa baini'l-ḥanak</i> (mezzo della lingua, fra questa e il palato)	mista
<i>k</i>	come il <i>j</i>	mista
<i>q</i>	<i>hifaz al-lisān adnāhā ilā muntahā ṭarfīhi</i> (bordo della lingua: la parte più vicina verso la punta)	mista
<i>g</i>	<i>zahr al-lisān wa fawqā l-tanāyā</i> (dorso della lingua e sopra ai denti anteriori)	caldo-secca
<i>š</i>	<i>hifaz al-lisān wa fawqā l-tanāyā</i> (punta della lingua e sopra i denti anteriori)	freddo-secca
<i>y</i>	<i>ṭarf al-lisān wa nūl al-tanāyā</i> (punta della lingua e radici dei denti anteriori)	umida
<i>r</i>	come il <i>t</i>	freddo-secca
<i>n</i>	come il <i>t</i> e il <i>d</i>	umida (secondo L.A. la s ha particolare importanza esotica)
<i>t</i>	<i>ma-tanāyā ṭarfai'l-lisān wa fawqāq as-sufiyya</i> (fra i lati della lingua un po' sopra ai denti anteriori inferiori).	caldo-secca
<i>s</i>	come <i>š</i> e <i>s</i>	caldo-secca
<i>z</i>	<i>ma baini ṭarfai'l-lisān wa atrāf al-tanāyā</i> (fra i lati della lingua e le punte dei denti anteriori)	umida, ma in pa-
<i>z</i>	come il <i>z</i>	mista
<i>f</i>	come <i>q</i> e <i>g</i>	caldo-umida
<i>f</i>	<i>baṭṭin al-ṣafat as-sifā wa atrāf at-tanāyā al-'Uyā</i> (interno del labbro inferiore e punte dei denti anteriori di sopra)	freddo-secca
<i>d</i>	come il <i>t</i>	qualità
<i>t</i>	<i>as-ṣafātāni</i> (le labbra)	caldo-secca
<i>b</i>	come il <i>b</i>	freddo-secca
<i>m</i>	come il <i>b</i>	caldo-umida
<i>w</i>		

e grammatica tradizionale araba e spesso meglio di alcuni di essi (meglio, per esempio, di Avicenna, a mio parere: Bausani, 1978) le varie « lettere » sono ordinate (II, 65 sgg.; UY I, 295 sgg.) secondo i loro punti di articolazione, dal più profondo (laringe, *halq*) alle labbra. Si comincia con l'*alif*, che viene considerata (in fondo giustamente) come puro segno simbolico, e non vera e propria lettera (è lettera solo *'alà sabîl al-tâjârûnâz*, « per tolleranza [delle abitudini dei più] ») per passare alla *hamza* (come inizio dei suoni articolati). Il suo punto di articolazione (*mârâq*) è *aqâs 'l-halq* (l'estremo della laringe); è seguita dalla spirante corrispondente *h*. Ma ordiniamo i dati di I.A. in forma di tabella, trascurando le elucubrazioni misteriche connesse con le varie lettere e notando solo quelle « naturalistiche », quelle cioè implicanti le qualità-base della scienza medievale (caldo, umido, freddo, secco).

Come abbiamo fatto notare altrove, (Bausani, 1978, pp. 195 sgg.) né Avicenna né altri fonetici arabi ebbero una chiara idea del contrasto sorda-sonore, strano a dirsi, nemmeno di quello fra enfatiche e non enfatiche. Alcuni suoni sono distinti unicamente con accenni a una loro qualificazione mediante il sistema delle quattro nature (caldo, freddo, secco, umido), anche se non è sempre chiaro che cosa si intenda con questi aggettivi. Una possibile indicazione sul senso di queste qualità in fonetica può esser dato per esempio dal passo di I.A. (I, 56; UY I, 249) dove, parlando della dottrina tradizionale della continua trasformazione di un « elemento » in altri, si dice fra l'altro: « ... e il Fuoco si tramuta in Aria e l'Aria in Fuoco così come il *t* si trasforma in *t'* e il *s* in *s'* ... ». Dunque le nature danno in qualche modo indicazioni sulle qualità dei suoni (enfatici, sordi, sonori...). È interessante comunque notare che la qualità di « umidità » è specifica delle seguenti « lettere »: *'h x q z f s z q' w*. Intanto, tutte le enfatiche sono « umide »; le altre lettere di questo elenco sono, comunque, tutte fricative, con la sola eccezione del *t* che però è enfatica e del *d* che oltre ad essere enfatica aveva probabilmente (come ha ancora in certi dialetti) un elemento fricativo. Nessuna occlusiva è umida. Le fricative umide sono sia sordi sia sonore. La distinzione fra sorda e corrispondente sonora è tentata in modi differenti. Così la distinzione fra *x* e *y* (ambedue umide) è spiegata con una lieve differenza nel luogo d'articolazione (superiore quello del *x*); fra ' e *h*, dove il luogo d'articolazione è considerato identico pur essendo ambedue umide, la prima è caldo-umida e la seconda freddo-umida (quindi la sorda, in questo caso, è più fredda della sonora). Del tutto indistinguibili sembrerebbero invece *r* e *d'*, con uguale luogo di articolazione e ambedue freddo-secche, dato che le altre considerazioni distinctive di I.A. a loro proposito sono del tutto extra-scientifiche (nel senso moderno del termine). Lo stesso vale per *s* e *z* (che tuttavia sono ambedue caldo-

secche, mentre le occlusive *t* e *d* sono freddo-secche). Fra *d* e *t* sembra invece scorgersi una certa differenza, essendo la *d*, come caldo-umida, considerata del tutto opposta alla *t*, freddo-secche. Sia in questo caso, dunque, sia in quello del contrasto '*h* la sonorità è sentita come calda in contrasto con una sordità fredda, il che, intuitivamente, può essere abbastanza comprensibile. Molto si potrebbe ancora dire, ma non è mio compito far qui uno studio della fonetica di I.A. comparata con altri sistemi; faccio solo notare la precisione della descrizione della labiodentalità della *f*, in contrasto con la imprecisione della descrizione di questo suono in Avicenna (Bausani, 1978, p. 203, dove sembrerebbe trattarsi di una fricativa bilabiale). È anche interessante la descrizione di *q*: alla luce di quanto abbiam sopra visto, il dire « comincia caldo-secca e finisce freddo-umida » sembrerebbe voler accennare a una sordità mista a sonorità: è ben noto che l'elemento sonoro della *q* prevale in varie pronunce dialettali arabe (dove è una *g*). Si noti anche la descrizione della *y*, con un luogo di articolazione che la può trasformare facilmente in fricativa o affricata ecc. Nel *bâb* 26º (I, 190; UY III, 203) vi è un curioso accenno a due qualità opposte di *h* e *w*, in quanto suoni articolati (*hurûf lafzîyyâ*). Il *w* è il suono che « ha più ampio 'amâl » (« operazione »), effetto: *a'mm al-hurûf 'amâlan*), mentre la *h* è quello che ne ha meno, gli altri suoni articolati trovandosi in gradi diversi fra questi due estremi. L'affermazione si trova in mezzo a singolari considerazioni cabalistico-magnetiche sugli effetti delle lettere scritte (*ragamîyyâ*), parlate (o suoni articolati, *lafzîyyâ*) o evocate (*mustâkhâra*), ma probabilmente si accenna qui anche a un fatto fisico, una presunta grande forza evocativa del suono vocalico *û* (si tratta infatti qui di *hurûf lafzîyyâ*, non *raqmîyyâ*) e la scarsa forza di un suono *h*. I due suoni formano poi *hû*, il ben noto *dîkr* mistico (« Lui »: v. *Futûhât*, II, 449).

Ci si potrà rimproverare, in questa breve trattazione, fatta più che altro per cenni, della fonetica ibnarabiana, di avere enucleato a bella posta certi elementi moderni o modernizzabili (scientificabili) fra le infinite elucubrazioni che I.A. fa sulle lettere. L'abbiamo fatto soprattutto per mostrare con elementi della « scienza » antica (la teoria dei quattro elementi e delle quattro nature è più accessibile e vicina al nostro metodo) come bisogna stare attenti a non prendere, usando il nostro tipo di mentalità scientifica, le considerazioni di I.A. come fantasie puramente esteriori. Le lettere/soni, in lui, sono simboli non diretti (e del resto egli distingue chiaramente, come abbiam visto, fra lettera, suono e suono/lettera evocativa) bensì molto mediati e complessi, di realtà esterne che per lui (e per la « scienza » di allora questo non aveva carattere strano) possono essere psicologico/mistiche o naturalistiche: abbiamo fatto notare le complesse corrispondenze, tutt'altro che astrat-

tamente meccaniche e regolari, fra qualità elementari di secchezza, freddo, caldo, umidità e qualità mistico/psicologiche, forme, suoni ecc. La sua posizione egli, del resto, la sente come originale rispetto a quella di altri *hurufi* «meccanicisti» che qua e là critica (proprio appunto alla pagina I, 90 sopra citata). Si tratta, egli dice (I, 56; UY I, 250), di cose non apprese leggendo libri di storia naturale (*qirā'atī 'ilm at-tabā'i'*) bensì apprese per improvvisa intuizione interiore (*min ḡihat al-kāfiyah min ḡihat al-qirā'a*). In fondo si potrebbe ardитamente porre un parallelo fra l'analisi ibnarabiana di una «parola», dove gli elementi costituenti, grafici, fonici ed evocativi sono simboli polisignificanti, e l'analisi della sempre sfuggente «oggettività» della fisica moderna fatta mediante modelli matematici. In certo modo ambedue sono valide su piani diversi; come i modelli matematici moderni sono, una volta creati, autonomi dalle realtà che possono esprimere, così le *hurufi* – per I. A. – sono, egli dice, (I, 58; UY I, 260) come una «nazione» (*ummah*, comunità), con i suoi profeti, i suoi principi ecc. sono polimorfiche, organiche. Ed egli comincia il suo immenso trattato mistico proprio con questa lunga introduzione sulle lettere, così come un fisico moderno comincerebbe un suo trattato con una introduzione sulla simbologia matematica.

3. Un aspetto «scientifico» particolarmente interessante di certi mistici (e specialmente di I.A.) è del resto l'applicazione di concetti che si direbbero di teoria dei numeri, o di insiemistica *ante litteram* a elucubrazioni mistiche. Il Pedrazzi (Pedrazzi, 1972) per non fare che un esempio, ha studiato le figure della geomanzia (già oggetto di un più ampio studio sociologico e matematico di R. Jaulin, 1966, che Pedrazzi sembra ignorare) scienza divinatoria particolarmente sviluppata in Islam, dal punto di vista della teoria dei gruppi. Con una analisi di tipo strutturale egli ha messo in evidenza un carattere matematico oggettivo di questa scienza mostrando come l'insieme delle figure dell'*ors punctorum* costituisce un gruppo finito abeliano di ordine 16 con due leggi di composizione interna (una delle quali binaria) di cui ai geomanti era noto l'elemento neutro. L'elemento inverso di ogni figura, la proprietà commutativa. Per citare ancora le sue stesse parole «la geomanzia è forse cronologicamente la prima scienza algebrizzata; [G, (%)] è forse cronologicamente il primo gruppo i cui elementi non siano numerici né geometrici in senso tradizionale». Il segno (%) rappresenta una legge di composizione interna). Quanto alla geomanzia, I. A. (in *Fuūħħi*, I, 327; UY V, 114) applica, a conferma di quanto dicemmo sopra, questo complesso modello matematico alla spiegazione di una esperienza mistica, paragonando la causalità della rivelazione divina al Profeta alla casuale for-

mazione delle prime quattro figure geomantiche (le «madri»), mentre le altre figure, derivate da quelle prime quattro mediante metodi precisi, simboleggiano la *sarra*, l'elemento legislativo della rivelazione.

Un'altra possibilità interessante di questo genere è la derivazione delle varie entità metafisiche dall'Uno, il famoso problema dell'Uno e dei Molti, che ossessionò un po' tutta la filosofia antica, convinta che *ex uno non fit nisi unum*. Meglio ancora si potrebbe parlare, con i mistici, di derivazione di tutto dallo Zero, dall'insieme vuoto («il Nulla è la cucina di Dio» dice il grande mistico persiano Maulānā Ḥalāl ad-Dīn Rūmī, cfr. Bausani 1953, 186). Ecco come in un recente studio sulla teoria degli insiemi e l'ipotesi del continuo (Cohen, 1973, 31) si propone un modo insiemistico per esprimere i primi interi e poi tutta la serie dei numeri naturali a partire dall'insieme vuoto (Ø), considerando ogni intero come l'insieme degli interi precedenti. O, 1, 2, 3... possono esprimersi, con la notazione della teoria degli insiemi così:

$$\emptyset = 0 \quad \{\emptyset\} = 1 \quad [\emptyset, \{\emptyset\}] = 2 \quad \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\} = 3 \text{ e così via.}$$

Ora niente esprime meglio e più sinteticamente la teoria della emanazione mistica del Tutto dall'inaccessibile «Nulla» divino, se si immagina Ø come il vuoto della trascendenza assoluta e inconcepibile di Dio, {Ø} come Dio in quanto Uno individuato, e poi, dato appunto che *ex uno non fit nisi unum* (*lā yasdar 'anī 'y-wāhid illā 'y-wāhid*) il 2 che viene introdotto con l'-'Aql (Intelletto Primo) e poi il 3 con il *Nafs* (Anima Universale) mentre il 4 rappresenta la Materia Prima. È il metodo seguito dall'emanatismo avicenniano e batinita e gli *Izvāñ aṣ-Safā* (cfr. Bausani 1978, III, 1) rivendicano proprio l'utilità di un simile procedimento «aritmetico», da loro attribuito ai pitagorici, per comprendere chiaramente il sistema delle emanazioni. Certo se gli antichi batiniti, accusati (come io credo, a torto) di panteismo da eresiografi loro contemporanei e da orientalisti moderni, avessero conosciuto nelle forme più rigorose questo sistema insiemistico, esso avrebbe loro fornito una eccezionale arma contro queste accuse e un metodo per esprimere una «emanazione» che non ha nulla di naturalistico e di paragonabile a una «esalazione» da una comune sostanza. Ma può comunque fornire almeno a noi un'arma contro certe incomprensioni, contro la tendenza presente in certi studiosi a interpretare troppo romanticamente come «panteismo» ciò che tale non è.

I. A. rappresenta poi una posizione ancora diversa da quella emanatista avicenniano-batinita che talora gli viene attribuita (Asin, 1946, 99; Asin, 1931; Massignon 1968, 79-81; cfr., per una intelligente critica, Molé 1965, 125; Ventura 1977, 377 sgg.). Parlo delle sue frequenti elucubrazioni sulla circonferenza e il centro, nelle quali egli cerca di

esprimere il suo peculiare sistema di *wahdat al-wujūd* (non identica con panteismo). Traduco qui la parte finale del *bāb* 470 delle *Futūhāt* (I, 259 sgg.; UIV IV, 152 sgg.):

Percezione di un segreto divino (surr iħħi). (È l'espressione che I.A. usa spesso quando vuole comunicare delle verità che considera originali e non derivate da scienza esterna).

La fine della circonferenza è contigua con il suo inizio. Essa abbisogna (*tatħab*) del punto (*nugħha* qui « centro ») per [realizzare] la sua essenza (*dīl*), mentre il punto non abbisogna di essa. Così è vero (*sakha*) che la fine delle entità che ascendono (*ahha-tarraqqi*) [è contigua con l'inizio] ed è vero che il mondo ha bisogno di Dio, ma Dio può fare a meno del mondo. (Ecco perché è assurdo parlare di un « panteismo » di I.A.! E questo superamento del panteismo, ancora, avviene in grazia dell'ingaggio matematico da lui usato). Ed è chiaro così che ogni atomo (*juz'*, parte) del mondo può essere causa dell'esistenza di un altro mondo simile a lui, cioè non più perfetto di lui, all'infinito. Infatti l'ambito della circonferenza (*mukħiġ ad-dār*) è fatto di punti contigui in ambiti (*hayyiz*: verrebbe fatto di tradurre « intorni »...) contigui e fra due intorni non c'è un terzo, perché fra loro due non c'è intorno (*hayyiz*). Da ogni punto si può esistiziare (*yuhawra*) una circonferenza, e questa seconda circonferenza si comporta come la prima, all'infinito. (Non si tratta, dunque, di circonferenze concentriche, come erroneamente sembra pensare Asīn 1946, 145, bensì di una immagine di questo tipo

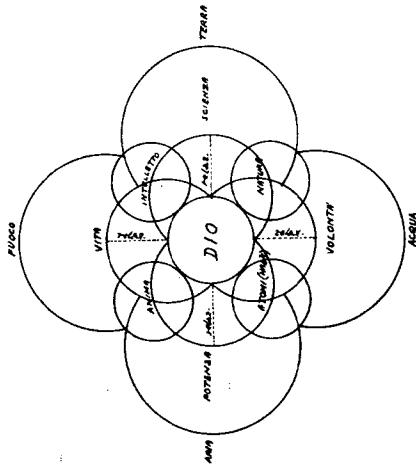
... ad infinitum, e per tutti i punti delle circonferenze!.



Il mondo ha una fine (*nihāya*), ma dal mondo (cioè partendo dal mondo) non si arriva mai ad una meta' (*yēzja*). L'Oltre si esistenza continuamente dal (*'an*) mondo. Nel paradieso, infatti, dicono a una cosa che vogliono: Sii ed essa è. Non appena essi (cioè la gente del paradosso) immaginano un qualcosa o passa loro per la mente di creare un qualcosa, quel qualcosa si esistenza (*yataktawwan*) avanti a loro. Lo stesso avviene per i dannati all'inferno: non appena passa per la loro mente un pensiero di paura di un tormento più grande di quello che in quel momento soffrono, il primo genera quel secondo ed è l'ottenimento di quello stesso pensiero. (È un esempio di quella « immaginazione creatrice » che ha dato il titolo al libro corbiniano su I.A.; Corbin 1977²). Così l'Oltre (*ad-dar al-xtira*) esige (*tagħid*) l'esistenziamento del mondo dal mondo, ma sensibilmente non appena si realizza il pensiero; l'intenzione (*harm*), la volontà, il desiderio, la brama, son tutte cose sensibili. Questo, nel mondo — intendo l'azione per opera della volontà (*himmra*) — non si realizza [normalmente] per tutti. Ci sono fenomeni simili nel mondo, in forme incontrollabili (*bi-yair id-waqt*), come nel caso dello lettore (*Miħi id-awwnejha* e dei *żżejjixxha* (specie di maghi) nell'Ifrīqiyah) ma il fenomeno non avviene con la stessa certezza della realizzazione di una cosa mediante la volontà (*himmra*) nell'Ottomondo, e inoltre questo, nel mondo, è raro ed eccezionale come il ramo del *ħarran* (*ħarran qedha*) e simili, mentre nell'Oltre si tratta di [qualità] comuni a tutti. E a ragione l'*imam* Abu Ḥanīf (Tazzall) affermava *laixa jiġi im-tiekin abda, min haddi jaġid, jaġid*, nei possibili non c'è cosa più nuova (prima, originale, *abda*) di questo mondo³; perché non v'è cosa più perfetta della forma secondo la quale fu creato l'Uomo Perfetto, abitanti ci sarebbe nel mondo un qualcosa di più perfetto di quella forma che già *hażżeġ* (manifestazione) presenza, dignità cfr. Asīn 1946, 204 sgg.) divina.

Percezione di un segreto divino.

Ogni linea che porta verso la periferia dal punto [centrale] è identica alle sue compagne e finisce in un punto della circonferenza. Il punto, nella sua essenza, non è molteplice e non aumenta (*mā tażayyadat*) con la molteplicità delle linee che escono da esso verso la periferia: esso sta di fronte (*tuqablu*) a ogni punto della periferia (*mukħit*, circonferenza) nella sua essenza, perché, se il punto di fronte a cui si trova un punto della circonferenza fosse diverso da quello fronteggiato da un altro punto della circonferenza stessa, il punto centrale sarebbe divisibile (*ingasamat*) e non sarebbe più vero che fosse uno, mentre il punto [centrale] è uno e quindi non sta di fronte (*mā qiblat*) a tutti i punti [della circonferenza] nella loro molteplicità (*allā kafirathū*) altro che essenzialmente (*bi-darriżiż*, senza cioè che questa corrispondenza lo venga in qualche modo a pluralizzare). Così la molteplicità può apparire dall'Uno anche successo nella sua essenza, non diviene moluta e pliċċe (*tan yatakkattar*). È quindi falso il detto chi afferma: *ex uno non fit xisi unum*. (Affermazione importantissima di I.A., da lui ripetuta anche in altri passi delle *Futūhāt*, perché mostra che, nel suo caso, a diversità di Avicenna e dei batiniti ed altri, non si può parlare di emanazione, almeno nel senso di giustificazione della emanazione per il motivo che dall'uno non può venire che l'uno. La posizione ibnarabiana è più d'accordo, in questo caso, sia con Averroé sia con la ortodossia che ammette che Dio crei tutte le cose del mondo senza speciali gravità o eccellenze). Quella linea che esce dal centro (o punto, *nugħha*) verso il punto singolo della circonferenza è la mira (*waġiġ*) che raggiunge ogni esistente (*mauġid*) partendo dal suo Creatore. Come dice Dio: 'Il Nostro dire a una cosa quando la vogliamo (*aradha*) è: Sii ed essa è' (Cor. XVI, 40). La volontà (*irāda*) qui è quella linea che abbiamo supposto uscente dal centro verso la periferia; essa simboleggia il volgersi, l'attenzione (*tażżejjix*) divina, che determina (*ayjana*) quel punto, con l'esistenziarlo (*bi'l-żgħid*). Infatti quella circonferenza non è che il cerchio dei possibili, e il suo centro, che determina (*muñayyin*) i punti sulla circonferenza, è l'Essere Necessario stesso. La circonferenza ipotizzata è dunque il cerchio dei generi possibili ed è costretta (*makħiżi*) in una sostanza (*għawhar*) limitata (*makħayiż*) e una illimitata, in esseri (*akvuńn*) e varietà (*alvān*); ciò che non è limitato (*lā yanħasir*) è l'esistenza delle specie e degli individui che è ciò che si produce da ogni punto di ogni circonferenza. Infatti si innovano (*għidet*, creano, producono) in esse i cerchi delle specie e dai cerchi delle conferenze che da esso esce e da quella metà escono cerchi completi; e causa di ciò è la distinzione privilegiata (*niżiżżek*) fra l'essere necessario (*waġiġ al-waqiħid li-nafsihi*) e la linea che unisce il centro al punto d'eterminato (*mu'ayyan*) della circonferenza si estende da questo verso i punti nati da esso nella metà della circonferenza, nasca un cerchio completo, perché esso entrebbe così in partecipazione (*mużżeżza*) con ciò per cui è distinto, il che è assurdo, ed è pertanto assurda la formazione di un cerchio perfetto dai generi, perché sia chiara la manchevolezza (*mafs*) del contingente (*żminkis*). Non è possibile infatti che il cerchio dei generi, nasca un cerchio completo, perché esso entrebbe così in partecipazione (*mużżeżza*) con ciò per cui è distinto, il che è assurdo, ed è pertanto assurda la formazione di un cerchio perfetto dai generi, perché sia chiara la manchevolezza (*mafs*) del contingente rispetto alla perfezione dell'essere necessario. Ed ecco la forma (*riġa*) della configurazione (*żakk*) dei generi e delle specie, senza pretesa di limite: infatti ogni specie ne produce altre fino a che si arriva alla specie ultima, così come si finisce al genere dei generi.

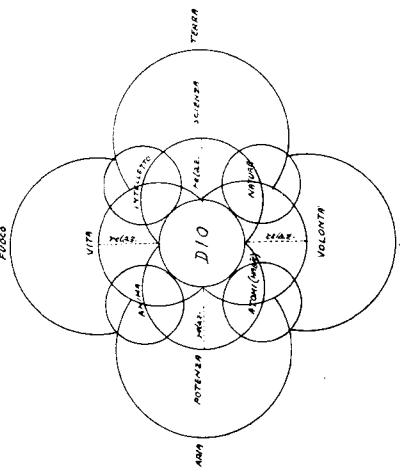


In un altro passo delle *Futūhāt* (III, 362) I. A., parlando dei cerchi della sovrabbondante generosità divina, i «tesori divini», e immaginando, (benché senza delinearlo mediante un disegno) uno schema simile a questo, dichiara che «il punto (= centro) è causa dell'esistenza della circonferenza e la circonferenza è causa di ottenimento della scienza dei punti (centri, che essa infatti «abbraccia»): la circonferenza è Dio (*haqq*) e creatura (*xalq*), e anche il centro è Dio e creatura, e questi due ordini (*hukum*) penetrano in ogni cerchio che appare (*zaharāt*) dal primo; e, man mano che si manifestano i cerchi all'infinito, il primo cerchio che pur li ha prodotti (*ahdātāt*) viene ad esser nascosto, non si conosce né si percepisce, perché ogni cerchio, vicino o lontano da quello, è nella sua stessa forma ... Si che esso è come un qualcosa di invisibile nel cuore stesso del manifesto (*yāib fi ṣahāda*). I cerchi che si manifestano nel primo cerchio sono in numero eguale al numero dei tesori (*xaz̄im*) dei generi... e ciò che da essi nasce sono i cerchi degli individui di quei generi, *ad infinitum*. . . ».

Questa del cerchio e del punto sembra sentita da I. A. come la similitudine – chiave di tutta la sua filosofia mistica. Cito ancora un altro passo, anche poeticamente a mio parere assai bello nella sua contenuta intensità (*Futūhāt* I, 46; UY I, 212): «...Se tu Lo conosci non sarebbe Lui. E se non fosse per la tua ignoranza non saresti tu. Con la Sua scienza ti ha esistenziatò, e per la tua impotenza Lo servi. Egli è Lui per il suo «lui», non per te. E tu sei tu per il tuo «tu» e per Lui. Tu sei in relazione con Lui, ma Lui non è in relazione con te. La circonferenza, di per sé, è connessa col punto [centrale], ma il punto, di per sé (cioè in quanto punto, *nugta*) non è connesso con la circonferenza. È il punto della circonferenza (qui = centro) che è connesso con la circonferenza. Così l'Essenza, di per sé, non è connessa con te, ma la Divinità dell'Essenza è connessa con l'indiatò (che sei tu) così come il punto della circonferenza (= centro) è connesso con la circonferenza». L'ambiguità,

voluta da I. A., di *nugta* nel senso sia di «punto» in genere, sia di «centro [di una circonferenza]» è importante per ben comprendere la sua similitudine. Egli non impiega qui per «centro» l'usuale termine *markaz*, proprio per il pericolo di implicare una «relazione» con la circonferenza, che egli vuole evitare. *Markaz* (o «centro» in italiano) è tale solo in relazione a una circonferenza, mentre *nugta* («punto») non implica tale relazione. Per questo abbiamo, per chiarezza, aggiunto un [centrale] in parentesi quadre tutte le volte che I. A. usa «punto» nel senso di centro. La definizione più comune di circonferenza come «luogo geometrico piano (concetto noto già ai Greci) dei punti aventi la stessa proprietà, quella cioè di avere la stessa distanza da un punto fisso detto centro», rende ancor più chiara l'idea di I. A. In quanto punti, i punti della circonferenza sono identici al centro, ma questo, se chiamato tale («centro») entra in un rapporto funzionale, metrico, con la circonferenza. Ma ogni punto della circonferenza può poi, come abbiamo visto, liberarsi da questa dipendenza dal centro per divenire esso stesso centro di un'altra circonferenza. Acquista cioè esso stesso, una qualità «divina», cioè la qualità di essere centro. È la sua qualità di esser centro che è la «divinità dell'Essenza» (= punto), mentre l'Essenza è il punto in astratto. Attenzione dunque: in questo passo «punto della circonferenza» non significa uno dei punti della circonferenza, bensì il suo centro! Tornando alla idea del Post, cui abbiamo accennato all'inizio di questo articolo, qui I. A. cerca anche lui di distinguere fra una proprietà metrica della circonferenza e del suo centro e un modo di esprimersi che gli permetta di farne a meno (punto centrale singolare, simboleggiante un Dio che prescinde dalle sue relazioni... metriche con le creature, insomma, si direbbe, come residuo di un integrale ciclico!).

Non è nostro scopo in questa sede discutere le idee metafisiche di I. A. e tanto meno la loro filiazione storica (per questo si veda soprattutto Asín 1931; Nyberg 1919). Solo vogliamo far notare come il simbolismo geométrico e matematico gli permetta di chiarire e precisare le sue idee: fra l'altro lo schema qui disegnato mostra come, anche se in altri passi I. A. possa aver posto una gerarchia fra le quattro entità Intelletto, Anima, Pulviscolo o Atomi (*habū*) e Natura, queste entità sembrano prodursi dall'Uno in certo modo contemporaneamente senza speciali dignità «emanatiste», che del resto la teoria classica di emanazione, basata sull'*ex uno non fit nisi unum* (si veda anche Nasr 1964, 203) è qui a tutte lettere negata, contrariamente a quanto sembra pensare Asín (Asín 1946, 146 sgg.). Per I. A. *ex uno potest fieri infinitum*, anzi infinite infinità, partendo da un punto che si sarebbe tentati di chiamare, usando il linguaggio dell'analisi moderna, «polo». È proprio dunque mediante lo schema matematico astratto (su cui I. A. come abbiam



In un altro passo delle *Futūhāt* (III, 362) I. A., parlando dei cerchi della sovrabbondante generosità divina, i «tesori divini», e immaginando, (benché senza delinearlo mediante un disegno) uno schema simile a questo, dichiara che «il punto (= centro) è causa dell'esistenza della circonferenza e la circonferenza è causa di ottenimento della scienza dei punti (centri), che essa infatti «abbraccia»); la circonferenza è Dio (*haqq*) e creatura (*xalq*), e anche il centro è Dio e creatura, e questi due ordini (*lukm*) penetrano in ogni cerchio che appare (*zaharat*) dal primo; e, man mano che si manifestano i cerchi all'infinito, il primo cerchio che pur li ha prodotti (*ahdatat*) viene ad esser nascosto, non si conosce né si percepisce, perché ogni cerchio, vicino o lontano da quello, è nella sua stessa forma ... Si che esso è come un qualcosa di invisibile nel cuore stesso del manifesto (*yaib fi ṣahāda*). I cerchi che si manifestano nel primo cerchio sono in numero eguale al numero dei tesori (*xazā'īn*) dei generi... e ciò che da essi nasce sono i cerchi degli individui di quei generi, *ad infinitum*...».

Questa del cerchio e del punto sembra sentita da I. A. come la similitudine – chiave di tutta la sua filosofia mistica. Cito ancora un altro passo, anche poeticamente a mio parere assai bello nella sua contenuta intensità (*Futūhāt* I, 46; UY I, 212): «...Se tu Lo conoscessi non sarebbe Lui. E se non fosse per la tua ignoranza non saresti tu. Con la Sua scienza ti ha esistenziatò, e per la tua impotenza Lo servi. Egli è Lui per il suo «lui», non per te. E tu sei tu per il tuo «tu» e per Lui. Tu sei in relazione con Lui, ma Lui non è in relazione con te. La circonferenza, di per sé, è connessa col punto [centrale], ma il punto, di per sé (cioè in quanto punto, *nugta*) non è connesso con la circonferenza. È il punto della circonferenza (qui = centro) che è connesso con la circonferenza. Così l'Essenza, di per sé, non è connessa con te, ma la Divinità dell'Essenza è connessa con l'indiatto (che sei tu) così come il punto della circonferenza (= centro) è connesso con la circonferenza». L'ambiguità,

voluta da I. A., di *nugta* nel senso sia di «punto» in genere, sia di «centro [di una circonferenza]» è importante per ben comprendere la similitudine. Egli non impiega qui per «centro» l'usuale termine *zentrum*, proprio per il pericolo di implicare una «relazione» con la circonferenza, che egli vuole evitare. *Markaz* (o «centro» in italiano) è tale solo, in relazione a una circonferenza, mentre *nugta* («punto») non implica tale relazione. Per questo abbiano, per chiarezza, aggiunto un *acentrato* in parentesi quadre tutte le volte che I. A. usa «punto» nel senso di centro. La definizione più comune di circonferenza, come «*hinc* ^{gr.} geometrico piano (concetto noto già ai Greci) dei punti attinti la stessa proprietà, quella cioè di avere la stessa distanza da un punto fisso detto centro», rende ancor più chiara l'idea di I. A. In quattro punti, i punti della circonferenza sono identici al centro, ma questa, se chiamato tale («centro») entra in un rapporto funzionale, mettendo con la circonferenza. Ma ogni punto della circonferenza può poi, come abbiamo visto, liberarsi da questa dipendenza dal centro per diventare esso stesso centro di un'altra circonferenza. Acquista cioè esso stesso, una qualità «divinità», cioè la qualità di essere centro. È la sua qualità di «essere centro» che è la «divinità dell'Essenza (= punto)», mentre l'Essenza è il punto in astratto. Attenzione dunque: in questo basso «punto» della circonferenza non significa uno dei punti della circonferenza, bensì il suo centro! Tornando alla idea del Post, cui abbiamo accennato all'inizio di questo articolo, qui I. A. cerca anche lui di distinguere fra una proprietà metrica della circonferenza e del suo centro e un modo di esprimersi che gli permetta di farne a meno (punto centrale singolare, simbologizzante un Dio che prescinde dalle sue relazioni... metriche con le creature, insomma, si direbbe, come residuo di un integrale ciclico).

Non è nostro scopo in questa sede discutere le idee metafisiche di I. A. e tanto meno la loro filiazione storica (per questo si veda soprattutto Asín 1931; Nyberg 1919). Solo vogliamo far notare, come il simbolismo geometrico e matematico gli permetta di chiarire e precisare le sue idee: fra l'altro lo schema qui disegnato mostra come, anche se in altri passi I. A. possa aver posto una gerarchia fra le quattro entità Intelletto, Anima, Pulsivolo o Atomi (*habāz*) e Natura, queste entità sembrano prodursi dall'Uno in certo modo contemporaneamente senza speciali dignità «emanatiste», che del resto la teoria classica di emanazione, basata sull'*ex uno non fit nisi unum* (si veda anche Nasr 1964, 203) è qui a tutte lettere negata, contrariamente a quanto sembra pensare Asín (Asín 1946, 146 sgg.). Per I. A. *ex uno potest fieri infinitum*, anzi infinite infiniti, partendo da un punto che si sarebbe tentati di chiamare, usando il linguaggio dell'analisi moderna, «polo». È proprio dunque mediante lo schema matematico astratto (su cui I. A. come abbiam

visto sembra insistere molto e al quale gli autori occidentali hanno forse dato troppo poca importanza) anziché mediante un parlare necessariamente vago e allusivo, che I. A. intende esprimere con precisione il suo pensiero. Ed è proprio quando applica il modello matematico che I. A. sembra meno panteista che quando parla immaginificamente, nel linguaggio comune.

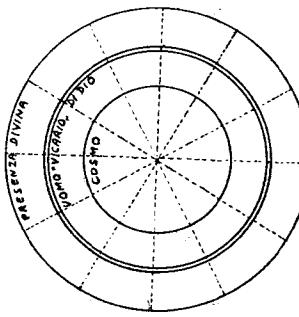
4. Un altro aspetto per cui i mistici spesso si distinguono dalla tradizionale «scienza» aristotelica del loro tempo è l'idea di «infinito», ovviamente non espressa nei rigorosi termini moderni, ma che indubbiamente spezza la scientificità tradizionale «greca» (cui l'infinito era particolarmente ostico) con ardimenti non certo modernizzabili indebitamente, ma che avrebbero potuto essere antesignani di nuovi sviluppi. Si pensi che ancora Boltzmann, ai primi del '900, sembra riprendere la vecchia discussione Biruni-Avicenna (v. Bausani 1976) sulla divisibilità dei corpi e sul continuo (Baracca-Rossi 1978, 320), mentre certi mistici, sia pure poco rigorosamente, adottavano identificazioni paradossali come punto = infinito e accettavano in pieno considerazioni infinitistiche e continuistiche.

Nel curioso capitolo (*bāb* 8°, I, 127; UY II, 256) dal titolo «Conoscenza della Terra creata dal resto del fermento dell'argilla di Adamo, detta anche terra della Realtà (*ard al-haqīqa*)» I. A. propone un mondo diverso da questo; e questo è solo uno, a quanto può dedursi, di infiniti altri mondi possibili. Noi lo chiameremmo fantastico o, forse, oggi, fantascientifico; egli lo definisce invece «terra di Realtà». «In questa terra — egli dice — la grandiosità ('azama) di Dio, per chi la contempla, manifesta tutta la sua potenza, e molte delle cose che sono assurde intellettualmente (*al-mūhiṭāt al-'aqīyya*), che cioè si dimostrano assurde con precise prove intellettuali, esistono in questa terra...». È in fondo lo stesso paradosso in cui si dilettava Galilei con le sue idee, notoriamente «poco rigorose», sull'infinito, come la famosa «scodella» dove si dimostra che il punto è uguale alla circonferenza, paradosso che sarebbe certo molto piaciuto a I. A. (Frajese 1973, 332 sgg.; Galilei 1953, 39-43). «Uṭmān Yaḥyā annota, goethianamente, «Das Unbeschreibliche hier ist's getan...». Nel *bāb* 11° («Sulla conoscenza dei nostri padri gli esseri celesti, e delle nostre madri gli elementi sublinari») troviamo questo pensiero interessante (I, 140; UY II, 316): «Noi non sosteniamo l'opinione del centro (qui *markaz*); cioè che tutte le cose tendano naturalmente al centro dell'universo), ma semmai la finitezza dei [quattro] elementi, in quanto il più grande attrae il più piccolo (*al-a'zam yagħidibu l-asyar*). Per questo vediamo il vapore e il fuoco tender verso l'alto e la pietra e simili tendere al basso. Si tratta cioè di direzioni [d'attrazione] differenti...»

Se avessero ragione quelli che affermano la teoria del centro (*markaz*) dovremmo vedere il vapore dirigersi verso il basso, contro l'evidenza dei sensi... Parlando del centro in certi nostri libri (su cui vedi Yaḥyā, 1964, 370) lo paragonammo al centro (*nugta*) della sfera, i cui punti son tutti eguali rispetto al centro, senza particolari dignità... e facemmo del centro (*markaz*) il luogo dell'elemento più grande (si sarebbe tentati di tradurre «di più grande massa»...). Non esiste dunque un centro (*markaz*) grande domina il più piccolo...». Non esiste dunque un centro (*markaz*) sembra assumere qui, rispetto a *nugta*, un senso piuttosto fisico che matematico) che abbia privilegio in quanto tale: l'universo è fatto di infiniti centri e i corpi si attraggono secondo le loro grandi e non perché stanno gli uni in un centro e gli altri no. È questo forse un modo di esprimerci un po' modernizzato rispetto al dire di I. A. ma indubbiamente mostra come certi ardimenti mistici di pensiero avrebbero potuto essere utili per uno spezzamento del tradizionalismo aristotelico, proprio a proposito della chiusura dell'universo e della unicità di questo nostro piccolo mondo antropocentrico. Qualche altro esempio di pluralità dei mondi in pensatori mistici potrà trovarsi in alcuni miei articoli (Bausani, 1971, 1973). Del resto un aspetto secondario di questa tendenza all'ampliamento del cosmo aristotelico, tipica dei mistici e degli gnostici, si ritrova, nel medioevo islamico, nei tentativi di certi scienziati a tendenze misticheggianti per calcolare le distanze e le dimensioni dell'universo in modo diverso da quelle dell'universo tolemaico: così nelle *Rasā'il* degli Ixwān as-Ṣafā troviamo un universo almeno tre volte più grande di quello tolemaico, nell'*išrāqī* Qutb ad-Dīn Ṣirāzī un universo almeno sette volte più grande (Cfr. Bausani 1977; Bausani 1978; Vernet 1974, 49).

5. Come accennavo all'inizio, si tratta qui di puri suggerimenti (del tutto incompleti) per un possibile studio di *l'quipe* sugli elementi proto-scientifici dei mistici, o meglio sulle possibili tendenze di certi mistici a superare la tradizione scientifica medievale. Ma si tratta di tendenze che, contrariamente a quanto qualcuno potrebbe immaginare, non sono connesse con un «panteismo» all'europea. La *wahdat al-wujūd* di cui alcuni dei più «estremi» (o presunti tali) fra i mistici come I. A. e il suo grande discepolo persiano Ḡalāl ad-Dīn Rūmī, sono accesi, significa in sostanza questo, che la realtà di Dio (o se si vuole dell'Uomo con la U maiuscola) è isomorfica alla realtà del cosmo, senza per ciò identificarsi con questa. E del resto questo «isomorfismo» assume valore di termine tecnico, o quasi, in I. A., che, specialmente nel suo trattatello proprio esplicitamente dedicato alla espressione geometrica delle sue teorie, scritto qualche tempo prima

delle *Futūhāt* perché vi è menzionato (I, 98; UY II, 119), cioè nel *Kitāb inṣā' ad-dawā'i* « Sulla produzione dei cerchi » (testo in Nyberg 1919; v. in particolare 3, 18 e passim) parla di *mudāhāt*, « corrispondenza » fra Dio, l'Uomo e il Cosmo. Qui, a conferma di quanto dicemmo sulla paradossale identità (v. scodella di Galilei!) fra centro e circonferenza, abbiamo (Nyberg 1919, 23) Dio rappresentato come un cerchio e s t r n o, n o , mentre l'uomo, *zājīfa* o « vicario » di Dio, è quello intermedio e quello interno rappresenta le cose del cosmo, con puntuale corrispondenza, all'incirca così:



Merita una traduzione il passo relativo (Nyberg 1919, 21–22): « Ci consta pertanto che l'uomo è come due copie (*musratāni*), una copia esteriore (*zāhir*) e una interiore (*bātin*). Quella esteriore è isomorfa (*mudāhiya*) al Cosmo nel suo insieme (*bi-asrīn*), quella interiore è isomorfa alla Presenza Divina. L'Uomo è il complessivo (*al-kulli*) in assoluto, e in realtà (*'alā 'l-ilāq wa 'l-haqīqa*): infatti egli recepisce (*qābil*) tutti gli esseri (*maqūdāt*) creati (*khādit*) e increati (*gadīm*), mentre gli altri esseri diversi dall'uomo non li recepiscono (o, forse, non sono loro di fronte, non c'è « corrispondenza »). Infatti ogni parte (atomos, *juz'*) del cosmo non recepisce la Divinità, mentre d'altra parte Dio (*al-ilāh*) non recepisce la « servitù » (*al-'ubudiyya*); anzi il Cosmo nel suo insieme è servo, e solo Dio, eterno (*qāimā*), indescrivibile con qualificativi che contraddicono alle qualità divine così come il Cosmo è indescrivibile con qualificativi che contraddicono alle qualità create (*khādīta*), servili (*'ibādiyya*). L'Uomo, invece, ha due relazioni perfette, una con la Presenza Divina e una con la Presenza Naturale (*al-hādha al-kiyāniyya*). Pertanto gli si attribuisce la qualità di Servo in quanto è un obbligato (*mukallaf*) che non era e poi fu (tuttavia, come si vede da altri passi, « poi » non va preso in senso di tempo seriale) così come il Cosmo, ma gli si attribuisce anche la qualità di Signore (*rabb*) in quanto al suo esser « vicario [di Dio]», cfr. (Cor. II, 30), in quanto alla forma (*sūra*, cfr. Cor. XL, 64 e passim) e in quanto egli fu creato nella « migliore delle

disposizioni » (Cor. XCV, 4). È come un *barzaz* fra il Cosmo e la Realtà Assoluta (Dio, *haqq*, e una congiunzione (*gāmi'*) di Dio e Creatura (*haqq e rāq*). Egli è la linea (*xāt*) che separa la Presenza Divina e la Presenza Naturale (*al-kaunijyā*), come la linea che separa l'ombra dal sole: questa è la sua vera natura (*haqīqa*).

Si tratta, in fondo, di idee del tutto scientifiche per quell'epoca e ambiente. A quell'epoca e in quell'ambiente le elucubrazioni sulle lettere dell'alfabeto del tipo di quelle di I.A. o di quelle sulla geomanzia, erano corrispondenti a quelle che qualcuno potrebbe fare oggi a proposito della formula, d'origine euleriana, $e^{ir} = -1$ o di altre che uniscono in forma impensata invenzioni o constatazioni umane distantissime (in questo caso il concetto logaritmico di *e*, quello di immaginario o $\sqrt{-1}$ o *i* che dir si voglia, e quello di π , nati in momenti e per esigenze diversissime); corrispondono a quell'intuito, a quella fantasia creatrice che solo dei critici ignoranti pretendono negare alla (vera) scienza moderna; erano una specie di grammatica e sintassi astratta della realtà. L'altro, l'etica, era rappresentato dalla Legge, dalla *šari'a* (rivelazione sì, ma non di *dōg'mi*, bensì rivelazione di *leggi*). Per questo I.A. poteva addirittura permettersi di appartenere a una delle scuole più rigorose e letteristiche di diritto, la *zāhirita*, pur avendo le idee che aveva in metafisica; e poteva anche essere amico di quell'Averroé tanto odiato da certi esoterici (chi voglia leggere in traduzione il bel passo sul triplice incontro fra il Mistico e l'Aristotelico lo troverà in Corbin 1977² 39–40, testo in *Futūhāt*, I, 153–154; UY II, 372–373), anche se alla domanda di Averroé se le verità dispensateci dalla ispirazione e dall'intuito sono le stesse che quelle forniteci dalla riflessione speculativa la risposta del giovane I.A. è « sì e no ». Giustamente Nyberg (Nyberg 1919, 31–32) fa notare le importanti somiglianze fra il pensiero di Averroé e quello di I.A. Si potrebbe forse addirittura sostenerne – contrariamente alla interpretazione troppo « scita » di Corbin (Corbin 1977² passim) – che I.A. è il *pendant* esoterico dell'essoterismo di Averroé.

La possibilità invece di considerare (ad imitazione di parallele tendenze cristiane nel campo del dogma) la *šari'a* come simboli calici del *camposcientifico*, ovvero l'etica religiosa come isomorfia anch'essa all'ordine materiale del cosmo esiste, ma è certo pericolosa, come faceva notare modernamente B. Russell (Russell 1970, 28–31). A questa tentazione non si sottrae certo nemmeno I.A. Buona parte delle *Futūhāt* è dedicata a stabilire una precisa corrispondenza esoterico-essoterica fra i più minuti punti della *šari'a* e il *bātin*. Dice I.A. (*Futūhāt*, I, 338; UY V, 184): « Non v'è alcun comandamento (*hukm*) fra gli obblighi (*fardū'*) sciariaci, le tradizioni e le raccomandazioni [*legalij*] cui non corrisponda uno o anche più comandamenti (*hukm*)

nel campo esoterico (*fī'l-hā'iñ*)... E per questo si distingue il comando esteriore dall'interiore. Infatti l'esteriore penetra (*yāzī*) nell'interiore, mentre nel campo interiore (o esoterico) non v'è un ordine legale (*amr māzī*) che penetri nell'esteriore, bensì resta limitato (*maqṣūr*) ad esso (cioè all'interiore). Poiché l'interiore è tutto significati (*mā'āni*) mentre l'esteriore è composto di operazioni sensibili: ora, si passa dal sensibile al suo significato, ma non dal significato al sensibile». È vero tuttavia che si tratta, data la peculiarità del legalismo islamico, di «ordini», di comandamenti corrispondenti più a virtù interiori santificativi che a speculazioni para-scientifiche di tipo metafisico. Un qualcosa cioè di piuttosto diverso da simili tentativi, anche recenti e moderni, in ambito cristiano, come, per non fare che un esempio particolarmente curioso, la singolare comunicazione di un noto matematico tedesco, E. Kähler (Kähler 1973) in occasione del Convegno Linceo per celebrare il centenario della nascita di F. Enriques, dove si usano le funzioni ellittiche e modulari ad esprimere concetti teologici/dogmatici tipicamente cristiani come la Croce, la Trinità, l'Incarnazione, l'Ascensione, l'Assunzione di Maria ecc. Se sostituiamo nelle due culture ciò che va sostituito, è forse per aver seguito quest'ultima via che Avicenna, gli Ixwāñ e tanti altri geni islamici non sono stati Galilei. Ed è forse per avere più o meno inconsapevolmente applicato metodologie galileiane alle antiche scienze tradizionali (astrologia, alchimia ecc.) che i tanti pseudo-esoterici moderni non sono un Ibn 'Arabi.

- A. BAUSANI, *Le dimensioni dell'universo secondo la at-Tūlīfah aš-Šāhiyyah dell'astronomo persiano Qābūd-Dīn Ṣirāzī*, in «Studi Iranici», Roma 1977, pp. 179-208.
 A. BAUSANI, *L'Encyclopédia dei Fratelli della Purità*, Napoli 1978.
 P. J. COHEN, *La teoria degli insiemi e l'ipotesi del continuo*, Milano 1973.
 H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1977.
 A. FRAJESE, *Attraverso la storia della matematica*, Firenze 1973.
 G. GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, a cura di A. Carugo e L. Geymonat, Torino 1958.
 R. JAULIN, *La géomancie. Analyse formelle*, Paris, La Haye 1966.
 E. KÄHLER, *Saggio di una dinamica della vita*, in «Atti del Convegno internaz. sul tema: Storia, Pedagogia e Filosofia della Scienza», Roma, Acc. Naz. dei Lincei, 1973.
 L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2 ed., Paris, rist. 1968.
 M. MORF, *Les mystiques musulmans*, Paris 1965.
 S. H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass. 1964.
 H. S. NYBERG, *Kleiner Schriften des Ibn al-'Arabi*, Leiden 1919.
 M. PEDRAZZI, *Le figure della geomanzia: un gruppo finito abeliano*, in «Physis», XIV, 1972, pp. 146-161.
 E. J. POST, *Uncertainty and metric structure*, in «Scientia» LXXI, 112, 1977, pp. 81-88.
 B. RUSSELL, *Misticismo e logica*, Milano 1970 (trad. it. di *Mysticism and Logic and Other Essays*).
 G. TORALDO DI FRANCIA, *L'indagine del mondo fisico*, Torino 1976.
 J. VERNET, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona 1974.
 A. VENTURA, *Considerazioni sulla waldat al-wujūd nella dottrina di Ibn 'Arabi e della sua scuola*, in «Rendic. Lincei», Cl. Sc. Mor., XXXII (5-6), 1977, pp. 375-387.
 U. YAHYA, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, Damas 1964.

ALESSANDRO BAUSANI

NOTA BIBLIOGRAFICA

- IBN AL-'ARABI, *al-Futūhāt al-Makkiyya*, Beirut, Dar Sadir (s.d., ma 1973, ristampa fototipica dell'ed. del Cairo del 1329 H.) 4 voll.
 IBN AL-'ARABI, *al-Futūhāt al-Makkiyya* ed. 'Utmān Yahyā, Cairo, dal 1972. Sono finora (1978) usciti 5 voll. della monumentale edizione, comprendenti i primi 68 *ḥāfi* dell'opera (meno del 1° vol. dell'ediz. precedente!).
 M. ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*..., Madrid 1931.
 M. ASÍN PALACIOS, *Obras Escogidas*, vol. I, Madrid 1946.
 A. BARACCA-A. ROSSI, *Materia e Energia. Antologia di testi...* Milano 1978.
 A. BAUSANI, *Il pensiero religioso di Maṭlūb al-Dīn Rūmī*, in «Oriente Moderno», XXXIII, 1953, pp. 180-198.
 A. BAUSANI, *Nietzsche di Gangi e la pluralità dei mondi*, in «Riv. d. St. Or.», XLVI (1971), 1973, pp. 197-215.
 A. BAUSANI, *Cosmologia e religione nell'Islam*, in «Scientia», LXVII, 108, 1973, pp. 73-746.
 A. BAUSANI, *Some considerations on three problems of the anti-Aristotelian controversy between al-Bīrūnī and Ibn Ṣīrāzī*, in «Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen», Phil.-Hist. Kl., III, 98, 1976, pp. 74-85.