Rivista di Studi Indo-Mediterranei IX (2019)
Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: http://kharabat.altervista.org/index.html
Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM) Università di Bologna
cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139 ISSN 2279-7025

Giuseppe Cecere

Polvere ed ombra

Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī tra al-Ghazālī e Ibn al-'Arabī

"Non c'è, altro non c'è su questa terra
che un barlume di vero,
e il nulla della polvere"
(Giuseppe Ungaretti, *Monologhetto*)

Abstract. La presente ricerca rappresenta una "inchiesta preliminare" sulla possibile adesione del pensatore e mistico shadhilita Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309) alla controversa teoria ontologica nota come *waḥdat al-wujūd* ("unità dell'essere"), nella formulazione che viene fatta risalire ad Ibn al-ʿArabī (noto come *al-Shaykh al-Akbar*, "Il Maestro Sommo") ed ai suoi primi discepoli (generalmente designati come "akbariani"),. Verranno forniti alcuni elementi utili ad una prima valutazione del problema, ed indicate possibili direzioni ulteriori di ricerca, a partire dai seguenti aspetti fondamentali: un tentativo di definizione della visione di Ibn ʿAṭā' Allāh sul rapporto tra unità e molteplicità, nel quadro della sua interpretazione del *tawḥīd*; una sintesi delle principali posizioni della critica sulla possibile presenza della *waḥdat al-wujūd* nel pensiero ʿaṭā'iyyano; una analisi della rappresentazione della figura di Ibn 'Arabī e della sua "scuola" nell'opera del maestro shadhilita, quale esse emerge dai riferimenti individuabili, nei testi, allo *al-Shaykh al-Akbar*, o a suoi discepoli.

Parole chiave. islam, sufismo, Egitto medievale, *sufismo filosofico*, *tawḥīd, waḥdat al-wujūd,* Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, al-Ghazālī, Ibn al-'Arabī, Ibn Sab'īn.

1. Introduzione

La solenne affermazione del monoteismo islamico comporta, nella sua apparente univocità, un'intima tensione tra due poli: affermando l'esistenza delle creature in quanto "altro da Dio" si rischia di cadere in una forma di "associazionismo" (*shirk*); negandola, si rischia di "ridurre" tutte le cose esistenti a Dio, e cadere quindi in forme di monismo. Un problema ricorrente nella storia della cultura musulmana – e in particolare della mistica, che trova nell'approfondimento del *tawḥīd* il suo stesso fondamento- è perciò la riflessione sul rapporto tra unità e molteplicità, alla ricerca di soluzioni che salvaguardino, a un tempo, l'Unicità e trascendenza di Dio e la Sua intima relazione con le "cose esistenti". Si tratta insomma, secondo l'efficace sintesi proposta da Richard McGregor, di saper "vedere Dio come l'unico (vero) esistente" attribuendo nel contempo un qualche grado di esistenza alle cose, al fine di "preservare alcuni elementi di distinzione, chiaramente definibili, tra il Divino e il creato"[1].

In questo quadro, si inscrive il crescente interesse, rilevabile tanto negli studi islamici quanto in più vasti ambiti di ricerca, per la complessa e controversa dottrina metafisica del mistico musulmano Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī (m. 638/1240), spesso designato come *al-Shaykh al-akbar* (Doctor Maximus, "Maestro Supremo"). Tale dottrina, generalmente nota come *waḥdat al-wujūd* ("unità/unicità dell'essere"), è stata variamente interpretata, nel corso dei secoli, come prodotto di una "deriva" monista incompatibile con la religione islamica o come la più raffinata e profonda formulazione del "puro" monoteismo islamico.

In particolare, nell'ambito specifico degli studi sufi si assiste, sin dagli ultimi decenni del XX secolo, all'affermazione di una diffusa tendenza a considerare la *waḥdat al-wujūd*, interpretata in senso "non-monistico", come una sorta di denominatore comune, palese oppure occulto, delle diverse esperienze in cui si è articolata l'evoluzione del sufismo dal settimo secolo dell'Egira (sec. XIII d.C.) sino ad oggi, nelle audaci sintesi teosofiche delle correnti di "sufismo filosofico"[2] come nelle più caute formulazioni dottrinali delle vaste "confraternite sufi" (*ṭuruq ṣūfiyya*) che hanno segnato, e segnano tuttora, il paesaggio

[1] Cfr. Richard J.A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt. The Wafa' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabī,* State University of New York Press, Albany (NY), 2004, p. 90.

[2] L'espressione *al-taṣawwuf al-falsafī* ("sufismo filosofico") o la variante *taṣawwuf al-falāsifa* ("sufismo dei filosofi") compaiono già, con intento denigratorio, in Ibn Taymiyya (cfr. *infra*). Oggi tale espressione sembra essere divenuta, anche in ambito islamico, una designazione tecnica "neutrale". Per non citare che un esempio, l'espressione *al-taṣawwuf al-falsafī* è usata come categoria storiografica definita, e principalmente riferita alle correnti di Ibn al-'Arabī e di Ibn Sab'īn (cfr. *infra*), nella più completa antologia storica di testi sufi pubblicata nell'Egitto contemporaneo, nata da un'importante collaborazione tra lo studioso cattolico Giuseppe Scattolin e lo studioso musulmano Aḥmad Ḥasan Anwar e pubblicata da un ente pubblico egiziano, con la prefazione dello *shaykh* Aḥmad al-Ṭayyib (all'epoca Rettore ed ora Grande Imam della moschea-università di al-Azhar, massima istituzione sunnita egiziana): Giuseppe Scattolin e Aḥmad Ḥasan Anwar, *Al-Tajalliyyāt al-rūḥiyya fī l-Islām. Nuṣūṣ ṣūfiyya 'abra al-ta'rīkh*, Il Cairo, Al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb ("Agenzia pubblica egiziana per il libro"), 2008, p. 443 e *passim*.

spirituale e sociale di molte aree del mondo musulmano. In linea con questa tendenza esegetica, diversi studiosi sono oggi inclini a riconoscere una presenza significativa e determinante delle *waḥdat al-wujūd* anche in pensatori tradizionalmente ritenuti distanti dall'influenza dello *Shaykh al-akbar* e della "scuola akbariana".

Tra questi, uno dei casi più interessanti da esplorare appare quello dello *shaykh* Ibn ʻAṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)[3], sufi shadhilita e giurista malikita attivo nell'Egitto della prima età mamelucca, considerato uno dei massimi rappresentanti di quella tendenza alla collaborazione tra ambienti giuridici (*ahl al-fiqh*) e ambienti mistici (*ahl al-taṣawwuf*) che costituisce, almeno sin dall'epoca ayyubide, una nota dominante nella storia spirituale, sociale e culturale dell'Egitto.

Assumendo la direzione della *tarīqa* Shādhiliyya, o almeno di parte di essa[4], dopo la morte del proprio maestro Abū l-ʿAbbās al-Mursī (m. 686/1287), che era succeduto al maestro fondatore Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258), il mistico e giurista Ibn ʿAtā' Allāh al-Iskandarī diede un contributo notevole al pieno inserimento del sufismo nel quadro delle scienze islamiche del suo tempo, con una produzione letteraria ricca e multiforme, nella quale formulò, secondo la sua interpretazione, gli insegnamenti che al-Shādhilī ed al-Mursī avevano affidato soltanto alla trasmissione orale. Nel suo sforzo di sistemazione teorica e organizzazione pratica del "movimento" mistico della Shādhiliyya, Ibn ʿAṭā' Allāh insisteva tanto sulla necessità di una profonda armonia tra dimensioni giuridiche e dimensioni mistiche dell'islam, quanto sul valore dell'illuminazione spirituale come fondamento di ogni conoscenza anche nell'ambito delle scienze "esteriori", con la conseguente rivendicazione del ruolo dirigente che i "santi" (*awliyā' Allāh*, lett.: "amici di Dio") debbono svolgere nella società musulmana, in quanto sono i (veri) "sapienti" (*ʿulamā'*) e dunque, secondo un *ḥadīth* ben noto, i legittimi "eredi dei profeti".[5]

---

[3] Su vita ed opere di Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī (anche noto nella variante "dialettale" al-Sakandarī), si rinvia a: Abū l-Wafā' al-Taftazānī, *Ibn ʿAṭā' Allāh al-Sakandarī wataṣawwufuhu*, Il Cairo, Maktabat Al-Anglū al-Miṣriyya, 1969 (2ª ed.); Paul Nwyia, *Ibn ʻAṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie shāḏilite,* Beirut: Dar al-Machreq, 1972. Si veda inoltre Giuseppe Cecere, «Le charme discret de la Shādhiliyya. Ou l'insertion sociale d'Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī», in Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, Samuela Pagani (a c. di), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques.* Il Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), 2013, pp. 63-93; per una lista delle principali fonti primarie sulla biografia di Ibn ʿAṭā' Allāh, cfr. Id., p. 89, n.3.

[4] Sulle tensioni che attraversarono la Shādhiliyya alla morte dello *shaykh* al-Mursī (m. 1287), primo successore del maestro eponimo, e che sembrano aver condotto alla formazione di tre linee collaterali di autorità spirituale (due in Egitto e una in Tunisia), con una possibile rivalità, in ambito egiziano, tra la "linea" di Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī e quella di Yāqūt al-Ḥabashī (detto anche al-ʻArshī), si rinvia a: Vincent Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism,* Austin, University of Texas Press, 1998, pp. 150-154; Éric Geoffroy « Les milieux de la mystique musulmane à Alexandrie aux XIIIe et XIVe siècles », in Christian Décobert (dir.), *Alexandrie médiévale 2*, Il Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO) 2002, pp. 169-179 (in particolare, pp. 173, p. 178); Nathan Hofer, "Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī and Avraham Maimonides", in in G. Cecere, M. Loubet, Samuela Pagani (a c. di), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale, cit.,* pp. 393-422 (in particolare, pp. 398-399); Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015. Si veda anche*:* Giuseppe Cecere, "Les réseaux soufis d'Alexandrie au début de l'époque mamlouke. Yāqūt al-Ḥabashī, une étude de cas", in Sylvie Denoix, Giuseppe Cecere, Aurélien Montel, Eugénie Rébillard, *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval (édition électronique)*", Parigi, CTHS Comité des travaux historiques et scientifiques, 2017, pp. 11 - 30.

[5] Ibn ʻAṭā' Allāh commenta il celebre *ḥadīth* « I sapienti sono gli eredi dei profeti (*al-ʻulamā' wirāthat al-anbiyā'*) », identificando audacemente i "sapienti" con i "santi" anziché, come era comune, con gli esperti di scienze "esteriori" (gli *ʻulamā'* per antonomasia): cf. Ibn ʻAṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan fī manāqib al-shaykh*

Dall'opera prima *Kitāb al-ḥikam* ("Libro delle Sentenze/Saggezze"), in cui un precoce talento letterario e una già raffinata abilità argomentativa si uniscono a formare un capolavoro del genere sapienziale, fino all'opera della sua maturità, il *Kitāb Laṭā'if al-minan* ("Libro dei sottili tocchi delle grazie divine"), che intreccia narrazione "agiografica" e teoria "agiologica" illustrando le virtù spirituali (*manāqib*) degli shaykh al-Mursī ed al-Shādhilī ed esaltando il ruolo del sufismo nella vita spirituale e sociale, tutta la produzione di Ibn ʿAṭā' Allāh appare come una serie ininterrotta di variazioni su un unico tema di fondo: la volontà di approfondimento del *tawhīd* (il monoteismo islamico), nella costante ricerca di adesione al Corano e alla Sunna. Lontano da qualunque atteggiamento "anomico", Ibn ʿAṭā' Allāh considera l'osservanza della Legge religiosa (*sharī'a*) come parte integrante e imprescindibile del *tawhīd*: poiché il testo coranico e l'esempio profetico sono interpretati come manifestazioni della volontà di Dio, qualunque deviazione rispetto a tali modelli costituirebbe una forma, sia pure inconsapevole, di "associazionismo" (*shirk*), in quanto equivarrebbe ad affermare, con gli atti se con le parole, una (illusoria) "indipendenza" dell'uomo nei confronti di Dio. Tale visione del rapporto tra *ḥaqīqa* (verità spirituale) e *sharī'a* (legge religiosa) appare chiaramente formulata, ad esempio, in un passo del *Kitāb al-tanwīr* ("Libro dell'illuminazione") in cui Ibn 'Aṭā' Allāh afferma che l'adesione alle norme legali è una necessaria espressione dell'atteggiamento di *isqāṭ al-tadbīr* ("abolizione dell'auto-direzione", nel fiducioso abbandono alla volontà divina) che deve caratterizzare l'essere umano in ogni "istante" (*waqt*) e in ogni "respiro" (*nafas*) della sua vita[6].

Alla luce di queste coordinate fondamentali, ed in considerazione del ruolo centrale svolto da Ibn ʿAṭā' Allāh nel plasmare la fisionomia di quella che divenne poi una delle correnti sufi più diffuse al mondo, la questione di una eventuale influenza akbariana sulla visione del rapporto tra Creatore e creature espressa da Ibn ʿAṭā' Allāh non può che apparire di notevole interesse.

Il presente studio intende fornire alcuni elementi utili, in via preliminare, ad una prima valutazione del problema, a partire dai seguenti aspetti fondamentali:

1) uno *stato dell'arte* sul problema, attraverso un tentativo di contestualizzazione storica della nozione di *waḥdat al-wujūd,* ed una sintesi delle principali tendenze interpretative in materia;

2) un tentativo di definizione del rapporto tra unità e molteplicità in Ibn ʿAṭā' Allāh, nel quadro della sua interpretazione del *tawḥīd*;

3) una sintetica esplorazione delle posizioni della critica sulla possibile presenza della *waḥdat al-wujūd* nel pensiero ʿaṭā'iyyano;

4) una analisi delle "rappresentazioni" della figura di Ibn al-'Arabī nell'opera del maestro shadhilita, sulla base dei riferimenti individuabili, nei testi, allo *Shaykh al-Akbar o a* suoi discepoli.

Abī l-ʿAbbās al-Mursī wa-shaykhihi Abī l-Ḥasan al-Shādhilī, a cura di 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Il Cairo, Dār al-Maʿārif, 1999 (2ª ed.), p. 34.

[6] Cf. Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī, *Al-tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*, Il Cairo, Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabi 1948, p. 5.

2. Dio e mondo nel sufismo: cenni storici

2.1. Monoteismo e monismo: una tensione ricorrente

Come accennato nell'Introduzione al presente articolo, la rigorosa affermazione dell'unità e unicità di Dio (*tawḥīd*) nell'Islam sembra comportare, almeno nelle formulazioni che hanno più profondamente marcato lo sviluppo storico del pensiero e delle società musulmane, due conseguenze logiche potenzialmente, anche se non necessariamente, contraddittorie:

1) la negazione della consistenza ontologica di qualunque realtà percepibile come "altra" rispetto a Dio, onde evitare il rischio di cadere in una qualche forma di "associazionismo" (*shirk*), cioè nell'erronea percezione dell'esistenza di una qualsivoglia entità "autonoma" rispetto alla realtà divina, il che equivarrebbe ad immaginare che qualcosa possa esistere "accanto" a Dio, e dunque a postulare, sia pure inconsapevolmente, la possibilità di una qualche limitazione della Sua esistenza, del Suo potere, della Sua volontà;
2) l'affermazione di una netta distinzione ontologica tra l'Essere necessario (Dio) e gli esseri possibili (tutto ciò che sia "altro" da Dio), onde non scivolare in una qualche forma, consapevole o inconsapevole, di monismo o di panteismo che finirebbero per "riassorbire" gli esseri possibili nell'Essere necessario o "diluire" l'Essere necessario nell'infinita pluralità degli esseri possibili: una tale prospettiva non soltanto si porrebbe in contrasto con la dottrina coranica della creazione, ma rischierebbe di minare le fondamenta stesse dell'Islam e di qualunque sistema etico, giuridico o religioso, in quanto annullerebbe le differenze tra bene e male, nella misura in cui tutte le azioni, a prescindere dal loro statuto legale, sarebbero sostanzialmente ricondotte alla loro comune caratteristica di manifestazioni, o addirittura di necessarie "emanazioni", dell'Unica realtà - nella quale, in ultima analisi, l'idea stessa di Dio verrebbe a dissolversi.

In questo ambito, la concettualizzazione dell'esperienza mistica, in quanto ricerca e/o sperimentazione di una concreta realizzazione del *tawḥīd* nella propria vita, talora condotta (per grazia divina) all'estremo limite della "estinzione in Dio" (*al-fanā' bi-llāh*) del proprio sé (*nafs*), ha spesso comportato serie difficoltà sul piano dottrinale e giuridico - talvolta rese più acute dalla complessità delle formulazioni linguistiche adottate, in cui il linguaggio della realtà visibile e dell'esperienza ordinaria mostrava la sua costitutiva inadeguatezza a rendere compiutamente il senso di esperienze straordinarie e di realtà connesse alla sfera dell'invisibile (*al-ghayb*).

In particolare, nel terzo/quarto secolo islamico (secc. IX/X d.C.), cioè nell'epoca in cui, secondo la convenzionale periodizzazione basata sulle autorappresentazioni storiografiche dominanti in ambito sufi, si sarebbe compiuto il passaggio dalla "fase ascetica" alla fase propriamente "mistica" della spiritualità islamica[7], alcune modalità di formulazione

[7] Tale paradigma storiografico, definitivamente "consacrato" da Ibn Khaldūn nel sec. VIII/XIV, è stato largamente accettato tra gli studiosi musulmani ed occidentali, e solo in tempi recenti si è avviata una riscoperta

di esperienze di contatto con il divino suscitarono forti polemiche dottrinali, soprattutto quando si legavano ad innovazioni teoriche connesse alla nozione, che resterà a lungo controversa, dell'amore (*ḥubb, maḥabba*) tra Dio ed essere umano.

Se le formulazioni "liriche" dell'amore divino in Rābi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) o Dhū l-Nūn al-Miṣrī (m. 245/860) non sembrano aver suscitato particolari opposizioni, e se le più audaci elaborazioni teosofiche di al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m.) attraversarono la storia del pensiero islamico come un fiume carsico, riaffiorando in ambienti "maggioritari" (come la stessa Shādhiliyya, cfr. *infra*) anche a distanza di secoli, altre esperienze e formulazioni dell'amore divino furono oggetto di aspre controversie, anche giudiziarie, come dimostra, già nell'anno 264 AH / 878 d.C., il "maxi-processo" svoltosi a Baghdad contro settantacinque mistici dell'amore divino, su denuncia dell'asceta letteralista Ghulām Khalīl (m. 275/888) e conclusosi con l'esilio del loro maestro Aḥmad al-Nūrī (m. 295/907), nonostante la sua assoluzione sul piano dottrinale.

Come è noto, ancora maggiore scandalo suscitarono le audaci espressioni "teopatiche" di alcuni mistici che riformulavano in prima persona eulogie e definizioni relative ad Allāh: basti pensare all'esclamazione di lode *Subḥānī!* ("Sia Gloria a Me!") pronunciata da Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 261/875) in luogo del consueto *Subḥāna-hu!* ("Sia Gloria a Lui!") o alla controversa dichiarazione *Anā al-Ḥaqq*, "Io sono il Vero/la Verità" (ma anche "io sono Dio", in quanto *al-Ḥaqq* è uno dei nomi divini), che è forse la frase più celebre di al-Manṣūr al-Ḥallāj (m. 309/922), condannato a morte per apostasia.

Per i diretti interessati, tali espressioni attestavano l'avvenuta estinzione di ogni residuo del proprio ego individuale in Dio, che pronunciava direttamente la Sua lode attraverso il corpo e la voce del Suo servo. Una prospettiva che trovava una possibile giustificazione "scritturale" in un celebre *ḥadīth qudsī*[8], accolto nel *Ṣaḥīḥ* di *Bukhārī e* noto come *al-nawāfil* ("le opere supererogatorie"). Una "parola divina" che molti sufi posero alla base della loro riflessione sul rapporto con Dio, e che sarà ripreso, con notevole enfasi, anche da Ibn 'Aṭā' Allāh nella sua introduzione "agiologica" ai *Laṭā'if al-minan*:

> «Allāh, sia Egli onorato e magnificato, ha detto: "Se uno sarà ostile ad un Mio santo (lett: un mio amico, wali], io gli dichiarerò guerra. il Mio servo non si avvicina a Me con nulla che Mi sia più amato di ciò che gli ho prescritto sc.: le prescrizioni legali]. Ed il Mio servo continua ad avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a che lo amo; e quando lo amo sono il suo udito con cui ode, e la sua vista con cui vede, e la sua mano con cui afferra, ed il suo piede con cui cammina; e se Mi domanda gli darò, e se Mi chiede protezione, gli darò protezione ».[9]

Tuttavia, in molti casi tali affermazioni teopatiche vennero piuttosto interpretate, da chi era chiamato a giudicarne l'ammissibilità sul piano giuridico-religioso, come blasfeme

---

della pluralità di correnti e della varietà di atteggiamenti etici e di orientamenti dottrinali che hanno marcato i primi secoli della storia della spiritualità islamica. Si veda, in particolare, Sara Sviri, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism", in Geneviève Gobillot and Jean-Jacques Thibon (éds.), *Les maîtres soufis et leur disciples: iii-v siècle de l'hégire (ix-xi s.). Enseignement, formation et transmission,* Beirut, Institut Français du Proche-Orient, 2012, pp. 17-34.

[8] Nelle scienze islamiche, l'espressione designa una "parola divina" che sarebbe stata trasmessa dal Profeta fuori dal contesto delle rivelazioni coraniche.

[9] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit. p. 39.

espressioni di autoesaltazione, o come formulazioni teoriche incompatibili con il monoteismo islamico, in quanto sembravano ammettere possibilità di una "unificazione" (*ittiḥād*) con Dio da parte dell'essere umano[10], o di una "inabitazione / incarnazione" (*ḥulūl*) di Dio nelle creature.

In quello stesso periodo, tuttavia, emerse anche la tendenza nota come "sufismo della sobrietà", che ricevette straordinario impulso dal mistico al-Junayd al-Baghdādī (m. 298/910) e si caratterizzò per una costante ricerca di armonia tra dimensioni mistiche e dimensioni giuridiche dell'Islam. Tale corrente acquisì presto un forte "controllo discorsivo" sugli sviluppi della spiritualità musulmana in molte aree del mondo islamico, tanto che i suoi esponenti fissarono di fatto le linee-guida per l'orientamento del sufismo presente e futuro, ma anche per la "rappresentazione" del sufismo del passato, o meglio di quelle figure ed esperienze spirituali che essi, in un duplice sforzo di costruzione di un'autocomprensione identitaria del sufismo e di una solida sua "legittimazione esterna", presentarono come i loro modelli e precedenti storici[11].

I molti maestri che si ispirarono a Junayd nei secoli successivi, inclusi gli stessi esponenti della Shādhiliyya, furono scrupolosamente attenti ad evitare formulazioni "ambigue" del rapporto tra Dio e l'essere umano, per non "scivolare" dall'affermazione della non-esistenza di ciò che è "altro da Dio" a formulazioni di carattere monistico o panteistico che potessero in qualunque modo porre in discussione l'irriducibile distanza ontologica tra "Dio" e "l'altro da Dio". Analogamente, questi maestri furono generalmente intransigenti sul rispetto della *sharī'a*. Tra essi, va annoverato il maestro eponimo della Shādhiliyya, *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258), il quale insegnava che nessuno può essere considerato un santo (*walī Allāh*, lett.: "amico di Dio") se non si conforma alla legge, e invitava i discepoli a diffidare della propria ispirazione interiore (*ilhām*) quando questa fosse in contrasto con il Corano e la Sunna, poiché Dio ha garantito agli esseri umani una guida nel Corano e nella Sunna, e non nell'ispirazione spirituale, che può anche essere fallace o ingannevole. Analogamente, al-Shādhilī insisteva sulla necessità di rispettare gli obblighi legali (*taklīf*) in qualunque stato e a qualunque livello della vita spirituale: per lui, una particella della coscienza individuale rimane attiva anche nelle più alte forme di *fanā'* ("estinzione" in Dio), per cui la persona interessata resta comunque legalmente responsabile delle proprie azioni; tuttavia, si possono invece scusare eventuali "eccessi" verbali pronunciati nell'immediatezza di tali esperienze, anche quando la loro formulazione letterale possa apparire eterodossa. In linea generale, comunque, la condizione spirituale da considerare più elevata, secondo al-Shādhilī e molti altri, non era quella dell'estinzione in Dio (*fanā'*), bensì quella della "permanenza" in Dio (*baqā'*): lo stato di chi, dopo avere sperimentato l'estinzione, viene "ricondotto" nel mondo ma restando permanentemente "presente a Dio" e senza più essere toccato da desideri illeciti e da ispirazioni ingannevoli, così da poter agire nel mondo come specchio della Volontà divina, e fungere da guida e "modello" per altri esseri umani.

---

[10] Sui differenti usi e significati del termine *ittiḥād* nel linguaggio tecnico sufi, cfr. Abū l-Wafā al-Tafztāzānī, "Ittiḥād", in *Al-Jam'iyya al-Falsafiyya al*-Miṣriyya 4 (1996), 'Adad khāṣṣ 'an al-marḥūm al-ustādh al-duktūr Abū l-Wafā al-Ghunaymī al-Tafztāzānī, p. 105.

[11] Su questo aspetto, si rinvia a: Sviri, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes", cit.; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leida - Boston- Colonia, Brill, 2000, pp. 116-140.

2.2. La sintesi di al-Ghazālī e il "compromesso tra sufismo e ash'arismo filosofico"

La ricerca di armonia tra dimensioni "interiori" ed "esteriori" dell'Islam che ispirava il sufismo della sobrietà fu anche alla base di una importante evoluzione nei rapporti tra il sufismo e la teologia speculativa (*kalām*), che trovò una formulazione particolarmente feconda in quel processo che è stato recentemente definito "il compromesso tra il sufismo e l'ash'arismo filosofico" (Griffel)[12]. Un tale processo, già avvertibile in Abū l-Qāsim al-Qushayrī (m.465/1072), ricevette le sue formulazioni "classiche" nell'opera di Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111), poi di Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209).

In particolare, al-Ghazālī, che i maestri fondatori della Shādhiliyya considerarono poi un grande santo oltre che un solido riferimento intellettuale[13], rielaborò in modo originale elementi desunti da una grande varietà di correnti della cultura islamica (dalla teologia ash'arita, al sufismo della sobrietà, alla filosofia di Avicenna), e produsse una formulazione del *tawḥīd* in cui tentava di armonizzare definitivamente la coscienza della "non-esistenza" del mondo (inteso come l'insieme di tutto che è "altro da Dio") con la piena affermazione della distinzione ontologica tra Dio e mondo.

Da una parte, al-Ghazālī sostiene che il più alto livello del *tawḥīd* sia quello del mistico pienamente realizzato (*ṣiddīq*) che "non vede nell'esistenza altro che Uno sc. Dio]" (*lā yarā fī-l-wujūd illā wāḥid*^{an})[14]. D'altra parte, egli salvaguarda la nozione monoteistica della creazione e ribadisce la distinzione ontologica tra Dio, l'unico essere la cui esistenza (*wujūd*) è necessaria (*wājib*) e reale (*ḥaqīqī*), e le Sue creature (tutto ciò che è altro da Dio), cioè gli esseri possibili, la cui esistenza è solo "ricevuta in prestito" ed è pertanto "metaforica" (*majāzī*; per il senso di quest'ultima espressione, cf. *infra*). Inoltre, al-Ghazālī afferma che Dio è assolutamente libero, mentre le azioni degli esseri possibili (inclusi gli esseri umani) sono determinate dai decreti di Dio, sebbene, ai fini della vita morale, gli esseri umani ricevano una certa illusione di libertà.

---

[12] Cfr. in particolare Frank Griffel, "On Fakhr al-Dīn Rāzī's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007), pp. 313-344. Senza voler qui entrare nel complesso dibattito storiografico sulla nozione di "filosofia" nell'Islam medievale, ci limitiamo a segnalare che nel presente articolo i termini "filosofia", "filosofo", filosofico" sono impiegati in un'accezione semantica molto ampia, dalla *falsafa* in senso proprio, alla logica (*manṭiq*), fino alla teologia speculativa o "apologia musulmana" (*kalām*). Per una introduzione alle principali questioni storiografiche e terminologiche, si rinvia a Cristina D'Ancona (a c. di), *Storia della filosofia medievale*, Torino, Einaudi, 2005; per quanto attiene, più specificamente, alla possibilità di considerare il *kalām* come una vera e propria "filosofia islamica", cfr. Ida Zilio-Grandi, "Temi e figure dell'apologia musulmana (*'ilm al-kalām*) in relazione al sorgere e allo sviluppo della *falsafa*", in D'Ancona (a c. di), *Storia della filosofia medievale*, cit., p. 137-164.

[13] «A proposito de l'imām Abū Ḥāmid al-Ghazālī, egli [lo *shaykh* al-Mursī] dichiarava: « Noi attestiamo che egli [al-Ghazālī] ha raggiunto il grado supremo nella stazione della "veridicità " (*al-ṣiddīqiyya al-'uẓmā*)». E lo *shaykh* al-Shādhilī diceva: « Se avete qualcosa (*ḥāja*) da sottoporre a Dio, invocate l'intercessione dell'imām Abū Ḥāmid [al-Ghazālī] verso di Lui (*tawaṣṣulū ilayhi bi -l-imām Abī Ḥāmid*) ». Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 97. Per altri versi, Ibn 'Aṭā' Allāh sembra distaccarsi significativamente dalle concezioni epistemologiche da al-Ghazālī, in particolare sul tema del rapporto (e della priorità) tra conoscenza per apprendimento razionale e conoscenza per "disvelamento" e illuminazione spirituale. Su questo aspetto, ci permettiamo di rinviare a: Giuseppe Cecere, "Raison et "dévoilement". Notes sur l'épistémologie soufie d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)", *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* VII (2017), pp. 1-22.

[14] Cfr. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn,* a cura di Tabāna Badawī , Il Cairo, 1957, vol. 4, p. 245, citato in Ines Peta, "Abū Ḥāmid al-Ghazālī, difensore e rinnovatore dell'Islam sunnita", *Oasis,* https://www.oasiscenter.eu/it/al-ghazali-difensore-e-rinnovatore-del-sunnismo#_edn15

Nell'immensa produzione di al-Ghazālī, un passo delle sue "Lettere persiane" (*Makātib-e fārsī*), offre una sintetica e suggestiva esposizione allegorica della sua concezione:

> [Domanda]: - Il cielo, la terra, gli angeli, le stesse, i demoni esistono tutti. Perciò, cosa significa [dire] che non esiste altro esistente che Dio?
>
> [Risposta]: Se un re, in un giorno di festa, andasse [a caccia o in parata] nel deserto con i propri servitori, dando a ciascuno di loro un cavallo e un equipaggiamento simili ai suoi, e se qualcuno, vedendo tutto questo, dicesse "Tutti loro sono ugualmente facoltosi " o "tutti loro sono ricchi", questa frase potrebbe risultare corretta [soltanto] per chi non sapesse quale fosse la situazione reale (lett. "cosa vi fosse dietro"). [Tuttavia], chi conoscesse la situazione reale - [cioè] che si tratta di beni e privilegi concessi [ai servitori] in prestito [*'ariyya*] e che [il re], una volta compiute le preghiere [a conclusione] di quella giornata di festa, si riprenderà tutto indietro - direbbe invece 'Nessuno è ricco tranne il re', e la sua affermazione sarebbe corretta in senso reale. Infatti, la relazione dell'oggetto prestato con colui che riceve il prestito è puramente metaforica (*majāzī*), ed egli, in realtà, rimane povero come era prima [...] mentre colui che concede il prestito mantiene il controllo della propria ricchezza nonostante quel denaro [o altro bene] sia stato prestato ad altri. Sappi, quindi, che l'esistenza di tutte le cose è un prestito (*'ariyya*) e non deriva dall'essenza di [tali] cose [...] bensì da Dio, mentre l'esistenza di Dio è essenziale (*dhātī)* e non trae origine da nulla che sia altro da Lui. Anzi, Egli è l'Essere reale (*hast-e be-ḥaqīqat*), mentre tutte le altre cose sono [soltanto] esseri apparenti [...]. Tuttavia, chi ha compreso la vera natura delle cose vede con i propri occhi che "Tutto è destinato a perire, tranne il Suo Volto" (Cor. 28, 88): [tutto è destinato a perire] dall'eternità all'eternità (*azal*^{an} *va-abad*^{an}), e non [soltanto] in un particolare momento! In verità, tutte le cose in ogni momento sono non-esistenti (*ma'dūm*) quanto alla loro essenza [...] poiché la loro esistenza o non-esistenza non derivano dalla loro essenza, ma dall'essenza di Dio. Quindi, tale esistenza è metaforica (*majāzī*), e non è reale (*ḥaqīqī*). Pertanto, l'affermazione che non esiste altro esistente reale che Dio risulta corretta".[15]

3. *Tawḥīd* e *waḥdat al-wujūd* nell'Egitto ayyubide e mamelucco

3.1. Un contesto plurale

La formulazione teorica elaborata da al-Ghazālī ebbe un successo vasto e duraturo, influenzando profondamente gli ambienti giuridici, filosofici e mistici nel mondo sunnita fino ai giorni nostri. Tuttavia, la presenza di tendenze "monistiche" nell'interpretazione del *tawḥīd* non fu mai completamente superata, ed il compromesso tra sufismo e ash'arismo filosofico rimase comunque un *work in progress*, assumendo formulazioni diverse nei diversi autori che variamente si richiamarono, nel corso dei secoli, alla pur fondamentale sintesi di al-Ghazālī.

[15] Cfr. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Makātīb-e fārsī-ye Ghazzālī be-nām-e Faḍā'il al-nām min rasā'il ḥujjat al-Islām*, a cura di 'Abbās Eqbāl, Teheran, Ketābforūshī-ye Ebn-e Sīnā, 1954, citato secondo la versione inglese proposta in Alexander Treiger, "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's Mishkāt al-anwār", *Journal of Quranic Studies*, vol. 9, No.1 (2007), pp. 1-27.

In questo quadro, l'area siro-egiziana, tra età ayyubide e prima età mamelucca, offrì un terreno particolarmente fertile alla collaborazione tra dimensioni "esoteriche" ed "essoteriche" dell'Islam, in un contesto nel quale, al di là delle pur diffuse polemiche contro la filosofia (*falsafa*), alcuni aspetti della cultura filosofica furono accolti in diversi ambienti spirituali ed intellettuali, spesso con il favore delle classi dirigenti. In particolare, nella politica religiosa di Ṣalāḥ al-Dīn e dei suoi successori, la ricerca di una sempre più intensa collaborazione tra circoli mistici e circoli giuridici, fu spesso accompagnata dal supporto a correnti filosofiche razionaliste.

Come ha dimostrato Frank Griffel nel suo fondamentale studio su Fakhr al-Dīn Rāzī[16], la dinastia ayyubide fornì notevole appoggio e protezione allo stesso al-Rāzī e ad altre figure di 'ulama' aperti alla cultura filosofica ("philosophical scholars"), quali Sayf al-Dīn al-Āmidī (m. 631/1233), Afḍal al-Dīn al-Khunājī (m. 646/1248), Athīr al-Dīn al-Abhārī (m. 663/1264), or Sirāj al-Dīn al-Urmawī (m. 682/1283). In ogni caso, non tutte le possibili forme di "collaborazione" tra ambienti mistici, giuridici e filosofici furono accolte con eguale favore dai governanti ayyubidi, come dimostra ad esempio il netto rifiuto nei confronti della filosofia mistica illuminativa detta *ishrāqiyya,* tragicamente esemplificato dalla condanna a morte di Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī ad Aleppo nel 1191[17].

Al di là di queste vicende estreme, tuttavia, quando Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, negli anni Quaranta del XIII secolo, si trasferì da Tunisi ad Alessandria con parte dei suoi discepoli (tra cui al-Mursī), la società egiziana rappresentava un contesto notevolmente aperto a diverse correnti della cultura islamica e decisamente favorevole al "sufismo della sobrietà"; in tale contesto, la Shādhiliyya, grazie anche ad una benevola accoglienza da parte delle autorità politiche, seppe conquistare adepti e prestigio in diversi ambiti sociali e culturali, agendo come un catalizzatore di un "sobrio" rinnovamento spirituale all'intersezione tra varie correnti mistiche, giuridiche e filosofiche[18].

Nella vivace società egiziana di quel periodo, circolavano diverse interpretazioni del *tawḥīd*, da quelle ispirate direttamente alla sintesi ghazaliana ad altre che, qualificabili come moniste (Ibn Sab'īn), o almeno suscettibili di essere interpretate come tali (ibn al-'Arabī), furono spesso accomunate nell'ampia e varia categoria della *waḥdat al-wujūd* ("unità/unicità dell'essere"). Se i tratti fondamentali della proposta teorica di al-Ghazālī sono già stati rapidamente evocati sopra, le posizioni attribuite ad Ibn Sab'īn e ad Ibn al-'Arabī saranno sinteticamente delineate nei paragrafi seguenti, unitamente a cenni sull'attività dei rispettivi seguaci nell'Egitto di fine età ayyubide e prima età mamelucca.

3.2. Ibn Sab'īn e la ṭarīqa *Sab'īniyya in Egitto*

Le prime occorrenze note dell'espressione *waḥdat al-wujūd* ("unità/unicità dell'essere") sono attestate in ambienti sufi andalusi: se alcuni studiosi assegnano il primato

[16] Cfr. Griffel, "On Fakhr al-Dīn Rāzī's Life", cit., pp. 313-344.
[17] Cfr. Knysh, *Islamic Mysticism*, cit., pp. 195-196.
[18] Su questo aspetto, e in particolare sui rapporti della Shādhiliyya con ambienti "filosofici" (nel senso ampio sopra specificato), si rinvia a Cecere «Le charme discret de la Shādhiliyya», cit., pp. 80-81, 84-85.

cronologico ad Ibn Sab'īn (m. 1269/70) [19], altri risalgono indietro fino ad 'Abd al-Mun'im al-Ghīlyānī (m. 1205)[20]. In ogni caso, sembra comunque certo che sia stato Ibn Sab'īn (m. 1269/70) a determinare la circolazione di questo termine in un più vasto ambito geografico e culturale.

In Ibn Sab'īn, l'espressione *waḥdat al-wujūd* sembra designare una concezione compiutamente monistica, "che non ammette alcuna significativa distinzione ontologica tra creazione e Creatore"[21]. Secondo al-Tafztāzānī, la formazione di Ibn Sab'īn include un ventaglio ampio e diversificato di fonti, sia in ambito intellettuale che spirituale: dall'eredità della filosofia greca rielaborata dai filosofi musulmani (*falāsifa*) quali al-Farābī (m. 950), Ibn Sīnā (m. 1037), Ibn Rushd (m. 1198) alle correnti di sufismo filosofico ispirate al pensatore ed asceta andaluso Ibn Masarra (m. 931), da antiche (e assai vagamente definite) tradizioni "orientali" (*sharqiyya*), come l'Ermetismo, fino agli insegnamenti del grande shaykh Abū Madyan Shu'ayb (m. 1197), che fu il principale riferimento comune di varie correnti del sufismo andaluso e magrebino nelle epoche successive[22]; al-Tafztāzānī precisa inoltre che Ibn Sab'īn conosceva "la filosofia (*falsafa*) di Ibn al-'Arabī", ma la considerava "corrotta" (*makhmūja*)[23]. Tra queste varie fonti, al-Tafztāzānī individua in Ibn Sīnā il diretto ispiratore della concezione monistica di Ibn Sab'īn, pur segnalando alcuni sviluppi originali di questa concezione rispetto al pensiero avicenniano. Nella formulazione teorica proposta da Ibn Sab'īn, il rapporto tra Dio e mondo è definito nei termini di una "unità assoluta" (*al-waḥda al-muṭlaqa*), che al-Tafztāzānī sintetizza come segue:

> Il concetto fondamentale è che l'Essere (*al-wujūd*)[24] è uno (*wāḥid*), ed è esclusivamente l'Essere di Dio (*wujūd Allāh faqaṭ*). Quanto alle cose esistenti possibili (*mawjūdāt*; ossia: "che sono state condotte ad esistenza o possono essere condotte ad esistenza"), il loro essere (*wujūd*) è co-essenziale all'essere dell'Uno (*'ayn wujūd al-wāḥid*)"[25].

Come osserva al-Tafztāzānī, con questa formulazione Ibn Sab'īn si spinse più in là degli altri maestri sufi sulla via della "unità dell'essere", e non lasciò spazio alla possibilità di una chiara distinzione ontologica tra "Dio" e "tutto ciò che sia altro da Dio". Questo contribuisce a spiegare le difficoltà che Ibn Sab'īn dovette affrontare con diverse autorità religiose e politiche nel corso della sua vita, in una sorta di esilio permanente, dall'Andalusia,

---

[19] Cfr. Abū l-Wafā al-Tafztāzānī & Oliver Leaman, "Ibn Sab'īn", in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Londra, Routledge 2001, pp. 346-366, qui p. 347.

[20] Cf. Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, Londra, Routledge, 2004, p. 10.

[21] "((…)) which admits no significant existential distinction between creation and the Creator". Richard J.A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt.* cit., p. 197, n.1.

[22] Cfr. Abū l-Wafā al-Tafztāzānī, "Ibn Sab'īn", in Ibrahim Madhkur (a c. di) Mu'jam al-fikr al-insani, Cairo: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li-l-kitab, 1984, ripubblicato in *Al-Jam'iyya al-Falsafiyya al-Misriyya* 4 (1996), p.195-201 (qui, in particolare pp. 197-198).

[23] Cfr. Abū l-Wafā al-Tafztāzānī, "Ibn Sab'īn Ibid. p. 198.

[24] Sui vari usi del termine *wujūd* in Ibn al-'Arabī e le connesse possibilità di traduzione, specialmente l'alternativa "essere"/ "esistenza" ["being"/"existence], cfr. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination*. Albany, N.Y., State University of New York Press, 1989, pp. 81-83.

[25] Abū l-Wafa al-Taftzani, "Ibn Sab'īn", cit., p.198.

al Nord Africa all'Egitto, prima di trovare un approdo sicuro alla Mecca, presso l'emiro della Mecca Abū Numayy Muhammad (m. 1301), dove trascorse gli ultimi anni della sua vita[26].

Riguardo all'Egitto, Tafztāzānī ricorda un episodio che ebbe un peso rilevante anche nelle successive polemiche sulla *waḥdat al-wujūd*: intorno al 646/1248, Ibn Sab'īn avrebbe avuto intenzione di stabilirsi al Cairo, ma alcuni giuristi magrebini avrebbero inviato lettere ad autorevoli personaggi egiziani, per metterli in guardia contro quello che definivano "un ateo (*mulḥid*), che afferma che il Creatore e le creature siano una cosa sola"[27]. Di fronte a simili accuse, anche un giurista legato agli ambienti sufi come lo *shaykh* Quṭb al-Dīn al-Qasṭallani (m. 1287)[28] si pronunciò pubblicamente contro Ibn Sab'īn. Come segnala Elizabeth Sirriyeh, la condanna di al-Qasṭallani, pur essendo principalmente diretta contro le dottrine di Ibn Sab'īn, non risparmiò le dottrine di Ibn al-'Arabī, così costituendo una sorta di "precedente" alla successiva condanna "in blocco" della *waḥdat al-wujūd* da parte di Ibn Taymiyya[29].

Tuttavia, la corrente mistico-filosofica di Ibn Sab'īn, nota come *al-ṭarīqa al-Sab'īniyya*, ebbe comunque un seguito significativo in Egitto tra fine dell'età ayyubide e prima età mamelucca, grazie soprattutto al poeta e mistico al-Shushtarī (m. 1269), Questi animò una rete di adepti tra Alessandria e Damietta, che risulta essere stata ancora fiorente agli inizi del XIV secolo: in quel tempo, Ibn Taymiyya descrive Alessandria come "il nido del diavolo", ossia un luogo privilegiato per le attività dei seguaci di Ibn Sab'īn e di Ibn 'Arabī, che egli condanna sotto la comune etichetta di "monisti" o "unificazionisti" (*ittihādiyya*)[30]. Pur mantenendo uno stretto contatto con il suo maestro Ibn Sab'īn attraverso frequenti pellegrinaggi alla Mecca, al-Shushtarī sembra aver stabilito rapporti positivi con altre correnti mistiche nell'area del Delta, e forse proprio con la Shadhiliyya che, come suggerito da Louis Massignon (1949) parrebbe aver gradualmente assorbito il ramo alessandrino-damiettano della Sab'īniyya, forse già nel corso del XIV secolo, mentre in altre zone del dominio mamelucco, in particolare il Cairo e Damasco, la Sab'īnniya rimase attiva più a lungo[31].

Oltre alla rete di discepoli costruita da al-Shushtarī, un'altra linea di influenza delle idee sab'īniane in Egitto fu rappresentata dall'attività poetica e teoretica di 'Afif al-Dīn al-Tilmisānī (m. 688/1289-90, o 690/1291)[32], maestro sufi di esplicito orientamento monista che

---

[26] Su Abū Numayy Muhammad, si veda al-Tafztāzānī & Leaman, "Ibn Sab'īn", cit.

[27] "((...)) *mulhid qā'il bi-waḥdat al-khāliq wa-l-makhlūq*. al-Tafztāzānī, "Ibn Sab'īn" cit., p. 196.

[28] Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, figlio del maestro sufi Abū l-'Abbās al-Qasṭallānī, fu noto come giurista e come sufi, ed insegnò nella Madrasa detta Kāmiliyya. Cfr. Denis Gril, Denis (a c. di) *La* Risāla *de Ṣafī al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Ẓāfir: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII e /XIII e siècle.* Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), (sezione francese), p. 112, n. 4.

[29] Cfr. Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, cit., p. 10.

[30] Cfr. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-Nihāya*. Cairo: s.d., vol. XIV, p. 50. Sui rapporti tra la Sab'īniyya e la Shadhiliyya nella regione del Delta, si rinvia a: Louis Massignon, «Recherches sur Shushtarî», in *Mélanges William Marçais*, Parigi, Maisonneuve, 1950, pp. 251-276 (una lista di opere note ad al-Shushtarī viene fornita da Massignon, pp. 264-274). Per una interpretazione del possibile senso del riferimento di al-Shushtarī alla filosofia greca, cfr. Giuseppe Cecere, "Des soufis sur les épaules des philosophes? Le 'nid' d'Ibn Sab'īn à Alexandrie", in G. Dorival, Ch. Méla, Fr. Moeri (a c. di), *Alexandrie la Divine*, Geneve: Fondation Martin Bodmer - La Baconnière 2014, vol. 2, pp. 854-858.

[31] Cf. Massignon, "Recherches sur «Recherches sur Shushtarî», cit.

[32] Su questa controversa figura di mistico e intellettuale, si rinvia alla bibliografia fornita in Yalaoui, M. and Krenkow, F., "al-Tilimsānī", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis,

risulta aver seguito dapprima la via di Ibn al-ʻArabī, sotto la guida del celebre discepolo akbariano Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, e poi, appunto, la via di Ibn Sabʻīn. In particolare, al-Tilmisānī compose commenti in senso compiutamente monistico dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn al-ʿArabī e di altre opere mistiche importanti, dai *Mawāqif* di al-Niffarī (sec. IV/X) ad un poema di Ibn Sīnā sull'anima, dai *Manāzil al-sāʾirīn* di al-Anṣārī (m. 481/1089) alla *tāʾiyya* del più popolare poeta dell'amore mistico in Egitto dall'epoca ayyubide fino ai nostri giorni, ʻUmar Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235). Si trattava, dunque, di un chiaro programma di "appropriazione" al campo monista di una vasta parte del patrimonio letterario e spirituale islamico. Le sue opere sembrano aver esercitato una duratura influenza tra alcune correnti del sufismo egiziano, tanto che ʻAbd al-Wahhāb al-Shaʻrānī (m. 973/1565) ritenne di aver individuato tracce della nozione di "unità assoluta" (*al-waḥda al-muṭlaqa)* nei testi del rinomato maestro ʻAli Wafā' (d. 807/1405)[33], *shaykh* della tariqa Wafā'iyya, che potrebbe essere definita, con estrema semplificazione, come una "scissione" della Shādhiliyya in direzione akbariana, e che svolse un ruolo importante nel sufismo egiziano durante la tarda età mamelucca e soprattutto, in epoca ottomana[34].

3.3. Ibn al-ʿArabī e la waḥdat al-wujūd*: interpretazioni a confronto*

Come già segnalato, la formula *waḥdat al-wujūd* ("unità/unicità dell'essere") ha un utilizzo complesso e variabile, designando "oggetti" in parte diversi nei diversi autori che vi fanno ricorso. Per quanto attiene, in particolare, alla scuola akbariana, occorre innanzitutto rilevare che, come è noto, l'espressione *waḥdat al-wujūd* non fu mai direttamente impiegata da Ibn al-ʿArabī nella sua pur vastissima produzione. Tuttavia, essa venne utilizzata dal suo principale discepolo Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274) e da vari altri autori per riassumere il pensiero dello *Shaykh al-Akbar* sul rapporto tra l'Uno e il molteplice[35]. Un pensiero che, pur nella sua grande complessità, parrebbe in effetti suscettibile, almeno ad un primo livello di lettura, di una interpretazione in senso monista, in quanto sembra ridurre la differenza tra Creatore e creature ad una mera distinzione di "gradi di manifestazione" all'interno di una medesima realtà. Secondo la sintesi ormai classica di Abū l-ʿAlā' al-ʿAfīfī, infatti, per Ibn al-ʿArabī "la realtà dell'essere è una nella sua sostanza ed essenza, plurale nei suoi attributi e nomi. …]. Se la consideri secondo la sua essenza, la chiami *ḥaqq* Verità; realtà creante]; se la consideri secondo i suoi attributi e nomi, cioè secondo il suo apparire in essenze possibili, la chiami *khalq* creazione, come insieme delle cose esistenti e di quelle

---

C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 02 January 2020 <http://dx.doi.org.ezproxy.unibo.it/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7552>.

[33] Secondo McGregor, comunque, l'interpretazione di al-Sha'rani non può essere accolta: "[...] the degree of existential independence accorded to creation was important. An utter denial of creation's existence would lead to charges of pantheism. [...] the most famous figure associated with this school of waḥda mutlaqa was Ibn Sabʻīn. For al-Wafa', as for his father [Muhammad Wafa'] and for Ibn ʻArabī, a degree of independence is indeed accorded to creation". McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt*, cit., pp. 122-123.

[34] Sulla formazione e lo sviluppo dottrinale della tariqa Wafa'iyya, si veda McGregor, *Sanctity and Mysticism, cit.*. Sul ruolo della Wafa'iyya nella vita sociale, religiosa e istituzionale dell'Egitto in tarda età ottomana, cfr. Frederick de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt.* Leiden: Brill, 1978.

[35] Cfr. William C. Chittick, "Ṣadr al-Dīn al-Qūnawi on the Oneness of Being". *International Philosophical Quarterly* 21/2 (1981), pp. 171-184.

possibili]". Dunque, osserva Giuseppe Scattolin, in Ibn al-'Arabī la struttura della realtà è vista come una "unità composita" (né mera pluralità, né semplice unità), ovvero come "una sintesi tra Realtà creante (*ḥaqq*) e mondo creato (*khalq*)" dove i due termini non designano due realtà differenti, ma "aspetti differenti della stessa e medesima realtà"[36].

I rischi di una "deriva" monista impliciti in una tale visione dell'Unità di Dio vennero denunciati con particolare vigore dal celebre giurista ḥanbalita Ibn Taymiyya (m. 728/1328). In numerose opere, il giurista damasceno condannò recisamente la nozione di *waḥdat al-wujūd* nelle sue più varie formulazioni. Da un lato, Ibn Taymiyya mostra una notevole consapevolezza delle differenze tra la radicale affermazione della "unità assoluta" formulata da Ibn Sab'īn, le più complesse elaborazioni dottrinali di Ibn al-ʿArabī (al quale riconosce il merito di aver esaltato l'obbedienza alla Legge religiosa e di aver tentato di mantenere, pur senza riuscirvi compiutamente, una distinzione tra il Dio-creante e le cose-create)[37] e le successive rielaborazioni, più o meno audaci e sofisticate, delle teorie dell'uno e dell'altro, prodotte dai rispettivi seguaci e commentatori. Tuttavia, al di là delle differenze, Ibn Taymiyya rileva tra queste teorie una fondamentale affinità, considerandole tutte come declinazioni di una comune "dottrina monista" (*madhhab al-ittiḥādiyyīn*) ispirata dall'influenza esercitata sul sufismo, e più in generale sulla cultura islamica, dalla filosofia di matrice ellenistica, e in particolare da dottrine emanazioniste di stampo neoplatonico.

A questo "sufismo dei filosofi" (*taṣawwuf al-falāsifa*) Ibn Taymiyya oppone la rappresentazione idealizzata del puro rigorismo ascetico dei primi secoli dell'Islam, nel quale include il "sufismo della sobrietà" di al-Junayd al-Baghdādī; un modello che, nel proprio tempo, Ibn Taymiyya vede riflesso ormai solo in qualche *rara avis* come il 'Imād al-Dīn al-Wāsiṭī (sulla cui complessa figura si tornerà più avanti) che egli definisce appunto "il Junayd della nostra epoca"[38]. Secondo Ibn Taymiyya, la nozione di *waḥdat al-wujūd*, comunque formulata, risulta in contrasto irriducibile sia con la nozione della trascendenza divina (*tanzīh*), sia con la descrizione rivelata (coranica) di Dio come creatore (*Khāliq*) e sostentatore (*Rāziq*) di tutte le esistenze create: tali attributi implicano infatti un processo di produzione dell'esistenza delle cose dal nulla (*ījād*), per un libero atto della volontà di Dio, e di mantenimento della loro esistenza (*imdād*) per una serie di liberi atti divini, mentre la teoria della "unità dell'essere" interpreta la creazione come un processo di "manifestazione" della Realtà.

---

[36] Cfr. Giuseppe Scattolin, *Spiritualità nell'Islam*, Bologna, EMI (Edizioni Missionarie Italiane), 2004, p. 125.

[37] "Ibn Taymiyya recognizes *that*, at least sometimes, Ibn al-'Arab's theology is very difficult to pin down. He ((Ibn al-'Arabī)) places ambiguity at the heart of reality, and there are always two ways of seeing things. From own perspective God is totally other and completely different from the existents of the universe. From the other perspective there is no Existent but God. Other exitstents only exist by virtue of receiving God's existence. Everything in existence is thus both God and not God. Ibn Taymiyya appreciates the side of Ibn al-'Arabī that distinguishes God and the world. Ibn al-'Arabī is the closest of his kind to Islam. He upholds the Law. He distingues between the Gos who manifests and the things manifested. Many people profit from his teaching, even if they do not perceive the pernicious reality of what he means. That reality according to Ibn Taymiyya, is Ibn al-'Arabī's other way of seeing things, which is that all existents are God. Ibn al-'Arabī and his followers propagate the oneness of existence and unification of God and creation. Their pantheism equates God with filth in creation and erases all distinctions between good and evil". John Hoover, Ibn Taymiyya, New York (DC), Oneworld Publications, 2019 (ebook), s.i.p., Consultato online, ultimo accesso: 01 gennaio 2020.

[38] Cfr. Éric Geoffroy « Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Ahmad ʿImâd al-dîn al-Wâsitî (m. 711 / 1311) », *Studia Islamica* 82 (1995), pp. 83-101.

Sempre attento alle implicazioni morali e sociali delle dottrine metafisiche, Ibn Taymiyya denuncia inoltre con forza le possibili distorsioni etiche derivanti da teorie che annullino la differenza ontologica tra Creatore e creature. Una tale visione del rapporto tra Dio e mondo, secondo Ibn Taymiyya, comporta un sostanziale annullamento delle differenze morali, come egli cerca di dimostrare riferendo un aneddoto sul già menzionato 'Afīf al-Dīn al-Tilimsānī. Un giorno, questi sarebbe stato interpellato appunto sulle conseguenze morali della *waḥdat al-wujūd*: "Se tutta l'esistenza è una - gli sarebbe stato chiesto - qual è allora, nella vostra opinione, la differenza (per un uomo) tra la propria moglie, una donna estranea e la propria sorella?" "Tra di loro non esiste alcuna distinzione - avrebbe risposto al-Tilimsānī – In realtà, coloro la cui visione è velata, credono che esse la donna estranea e la propria sorella] siano illecite; e noi diciamo che effettivamente] sono illecite per loro. Ma per noi che abbiamo la vista non velata, cioè contempliamo l'autentica realtà delle cose] niente è illecito"[39]. Con il ricorso ad un simile aneddoto, Ibn Taymiyya mira, evidentemente, a denigrare non soltanto le dottrine moniste di alcune correnti sufi, ma anche la ben più diffusa concezione epistemologica sottesa alla pratica esegetica del *ta'wīl* (sommariamente traducibile come "interpretazione allegorica/esoterica"), che presuppone l'esistenza di una pluralità di livelli di significato nella realtà, diversamente accessibili secondo il grado di realizzazione spirituale del soggetto percipiente, e nella quale egli vede il rischio della disgregazione di ogni possibilità di una conoscenza e di una morale oggettive.

Come ricorda Michel Chodkiewicz, gli argomenti di Ibn Taymiyya contro la *waḥdat al-wujūd* furono alla base del mai concluso "processo postumo" contro Ibn al-ʿArabī": il dibattito, ricorrente nella storia della cultura islamica, sull'effettiva compatibilità tra le formulazioni teoriche dello *Shaykh al-Akbar* e le dottrine consacrate dalla tradizione e dal consenso maggioritario degli 'ulamā'. Alimentata, nel corso dei secoli, dagli interventi di autorevoli dotti musulmani pro o contro Ibn al-'Arabī, la polemica ha contribuito a mantenere vivo uno straordinario interesse intorno a questo pensatore, trasformando una complessa dottrina metafisica come la *waḥdat al-wujūd* in un oggetto di pubblico dibattito[40].

La perdurante attualità di una simile controversia è ampiamente dimostrata, ai giorni nostri, dai ricorrenti attacchi a tale dottrina in tanta pubblicistica di correnti salafite o di altri gruppi variamente definibili come "fondamentalisti"; ma la più significativa dimostrazione dell'impatto di questo tema nelle società musulmane contemporanee si è avuta, con ogni probabilità, nella rovente polemica che ha attraversato l'Egitto negli Anni Settanta, dalle colonne dei giornali ai circoli mistici, dalle aule accademiche a quelle parlamentari, intorno all'edizione critica delle *Futūḥāt al-Makkiyya* di Ibn al-'Arabī, curata da 'Uthmān Yaḥyā: dapprima sovvenzionata dal Governo, l'opera fu poi duramente contestata da una parte del mondo intellettuale, religioso e politico, e poté essere definitivamente sottratta alla censura solo grazie ad interventi di autorevoli esponenti delle principali istituzioni religiose[41] (tra questi, l'intellettuale sufi Abū l-Wafā' al-Tafztāzānī, all'epoca *shaykh al-shuyūkh*, cioè

[39] Cfr. Ibn Taymiyya, *Ḥaqīqat madhhab al-ittiḥādiyyīn*, MRM, II (short ed.), p. 131, cit. in Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany (NY), State University of New York Press, 1979, pp. 90-91.
[40] Michel Chodkiewicz, "Le procès posthume d'Ibn 'Arabî", in Frederick De Jong & Bernd Radtke (a c. di), *Islamic mysticism contested : thirteen centuries of controversies and polemics*, Leida – Boston, Brill, 1999.
[41] Th. Emil Homerin 1986 "Ibn Arabi in the People's Assembly: Religion, Press, and Politics in Sadat's Egypt", *Middle East Journal* 40/3 (1986), pp. 462-47.

presidente del Consiglio Supremo delle Confraternite Sufi della Repubblica d'Egitto e, come si dirà più avanti, uno dei massimi studiosi moderni di Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī).

Analogamente, la comunità scientifica internazionale non ha ancora raggiunto un orientamento unanime sulla compatibilità tra la concezione del rapporto tra Dio e mondo proposta da Ibn 'Arabī e le formulazioni teoriche comunemente accettate in ambito sunnita.

Per gran parte del xx secolo, dai lavori pionieristici di Reynald A. Nicholson a quelli ormai classici di Abū l-'A'lā' al-'Afīfī, sembra aver prevalso, almeno in ambito "occidentale", una interpretazione in senso "monista", o esplicitamente "panteista", del pensiero di Ibn al-'Arabī; una linea esegetica che trova una radicale formulazione in questo passo di Rom Landau:

> "If Ibn ʿArabī is usually described as a pantheist, there is ample justification in his own arguments. For while the Qur'an declares that "There is but one God", Ibnʿ Arabī maintains that "There is nothing but God". His abandonment of the Islamic conception of God as creator and cause of the universe in favour of a God who is everything, definitely suggests a step from monotheism to pantheism".[42]

Tuttavia, dagli ultimi decenni del secolo scorso sono emerse, con sempre maggior forza, soluzioni interpretative diverse che, valorizzando la distinzione affermata da Ibn al-'Arabī tra Realtà-creante e realtà-creata (cfr. *supra*), hanno teso a disinnescare il potenziale monistico/panteistico della sua concezione dell'esistenza, nel quadro di una più generale volontà di "reintegrazione" del pensiero dello *Shaykh al-Akbar* nel quadro degli orientamenti dottrinali dominanti in ambito sunnita. Su questa base, si è poi sviluppata la già menzionata tendenza alla "akbarizzazione" della mistica musulmana successiva all'epoca di Ibn al-'Arabī, che indica nella sua formulazione dei rapporti tra Dio e mondo, una sorta di denominatore comune della maggior parte delle correnti sufi di epoca tardomedievale e moderna. Questo "cambio di paradigma" esegetico e storiografico è legato all'opera di un vasto numero di studiosi, attivi soprattutto in ambito francese (da Roger Deladrière a Claude Addas, da Michel Chodkiewicz a Denis Gril, da Maurice Gloton a Éric Geoffroy) ed angloamericano (da William Chittick a Grenville Collins, da Gerard T. Elmore a Thomas Emil Homerin)[43].

In particolare, se Roger Deladrière, analizzando le numerose "professioni di fede" elaborate da Ibn al-'Arabī e le sue posizioni nell'ambito delle scienze islamiche "esteriori" (come la giurisprudenza, *fiqh*), ha sostenuto "la sua perfetta sottomissione agli ordini divini e la sua completa ortodossia"[44], l'opera di William Chittick ha posto le basi per sostenere una sostanziale compatibilità tra la formulazione *waḥdat al-wujūd* attribuita Ibn al-'Arabī e le formulazioni del *tawḥīd* di stampo "ghazaliano", ampiamente accolte nella tradizione sunnita. Pur ammettendo che, se considerata in termini sintetici, la visione di Ibn al-'Arabī (Dio è

[42] Rom Landau, *The Philosophy of Ibn ʿArabī*, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1959, p. 27.
[43] Molti di questi studiosi hanno animato, nel corso del tempo, la *Muhiddin Ibn 'Arabī Society*, che, fondata nel 1977, è oggi divenuta il principale punto di riferimento internazionale per gli studi sulla sterminata produzione dello *Shaykh al-Akbar*. http://www.ibnarabisociety.org/ (ultimo accesso, 02 gennaio 2020).
[44] Cfr. Roger Deladrière, "Introduction", in Ibn 'Arabī, *La profession de foi. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Roger Deladrière*, Actes Sud, Arles, 2010 (1a ed. 1975), p. 25.

l'unico vero esistente, mentre le "cose esistenti" sono di per sé non-esistenti)[45] possa apparire come "una ennesima forma di panteismo (*another brand of pantheism*)"[46], Chittick respinge una tale interpretazione come semplicistica e superficiale, sottolineando con la forza la complessità di un sistema di pensiero e di un linguaggio che sfuggono a qualsiasi approccio binario. In realtà, secondo Chittick, lungi dal "riassorbire" panteisticamente le "cose esistenti" in Dio (come gli aveva rimproverato Ibn Taymiyya), Ibn al-'Arabī si preoccupa costantemente di accordare alle cose, pur considerandole come non-esistenti in sé, una qualche forma di esistenza, sia pure derivata e contingente. Questo gli permetterebbe appunto di conciliare l'Unicità di Dio come solo esistente reale con l'incolmabile distanza ontologica tra Dio e mondo. In questo ambito, risulta fondamentale, secondo Chittick, il modo in cui Ibn al-'Arabī formula la distinzione tra l'Essere necessario" (*wājib al-wujūd*), cioè "la realtà che non può non essere" e gli enti esistenti possibili ("tutto ciò che è altro da Dio") ai quali Ibn al-'Arabī conferisce un ambiguo statuto di "esistenza relativa" (*wujūd iḍāfī*). Come sottolinea Chittick, l'attualizzazione di tale "esistenza relativa" dipende, in ogni momento, dalla libera scelta dell'Essere necessario:

> "Nella conoscenza di Dio cioè: come oggetti della conoscenza di Dio], le cose non esistono nel cosmo *'ālam*][47] né in sé stesse. Ma esse esistono in Dio, in una maniera analoga al modo in cui i nostri pensieri esistono nella nostra mente."[48]

In sé stesse, quindi, le cose sono non-essere (*'adam*), ma Dio può portare una cosa all'esistenza nel mondo (*'ālam*) scegliendo di "far prevalere" (*tarjīḥ*) l'esistenza sulla non-esistenza riguardo a quella specifica cosa. Tuttavia, questa esistenza non è pienamente reale, poiché, anche quando sono portate all'esistenza nel mondo, le cose non esistono in sé. Per contro, se Dio sceglie di far prevalere la non-esistenza sull'esistenza riguardo ad una determinata cosa, questa cosa è detta "non-esistente" (*ma'dūm*) poiché non è stata portata all'esistenza nel mondo. Tuttavia, anche questa non-esistenza non è pienamente reale: infatti, tutte le cose possibili, anche quando non siano portate all'esistenza nel mondo, sono comunque conosciute a Dio, ed hanno quindi una qualche forma di esistenza nella Sua mente. Le cose possibili, dunque, possono esistere o non esistere secondo "circostanze" che dipendono, in ogni momento, dalla libera scelta di Dio.

A supporto di questa interpretazione, Chittick cita il seguente passo dalle *Futūḥāt Makkiyya*:

---

[45] "Simply stated, there is only one Being, and all existence is nothing but the manifestation or outward radiance of that One Being. Hence 'everything other than the One Being' -that is, the whole cosmos in all its spatial and temporal extension-is nonexistent in itself, though it may be considered to exist through Being" William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989, p. 79.

[46] Ibidem.

[47] Ibidem. Si noterà che Chittick traduce il termine *'ālam* come "cosmo" invece del più consueto "mondo"; nelle traduzioni italiane delle sue citazioni, abbiamo mantenuto l'uso di Chittick, per rispetto dell'integrità del testo di partenza, ma fuori da tale contesto abbiamo sempre tradotto *'ālam* con "mondo".

[48] "In God's knowledge the things exist neither in the cosmos nor in themselves. But they do exist in God in a manner analogous to the way our thoughts exist in our minds". Chittick, *The Sufi Path of Knowledge,* cit., p. 79.

> "Il cosmo [*'ālam*][49] consiste in (tutto) ciò che è altro da Dio. Esso è niente altro che le cose possibili, che esse esistano o meno[50]. [...] La possibilità è la loro caratteristica necessaria, nella condizione della loro non-esistenza come in quello della loro esistenza". [51]

In effetti, nei passi qui analizzati, non sembra di poter cogliere alcun elemento di confusione ontologica tra gli esseri possibili e l'Essere necessario, né alcun riferimento ad una relazione "emanazionistica" tra i due termini, poiché l'intero processo di "esistenziazione" (o "non-esistenziazione") di "ciò che è altro da Dio" è costantemente sottomesso alla libera volontà di Dio, ed Ibn al-'Arabī afferma con grande chiarezza l'assoluta indipendenza di Dio dai "mondi"[52]. Lungi dal cadere in derive monistiche o panteistiche, ritenute incompatibili con l'Islam, Ibn al-'Arabī avrebbe così prodotto, secondo William Chittick, "una delle più raffinate ed articolate espressioni" della professione di fede monoteistica (*tawḥīd*) nella storia del pensiero islamico[53].

Tuttavia, come è noto, diversi altri passaggi della sterminata produzione di Ibn al-'Arabī (gli si attribuiscono non meno di 240 titoli, ma alcune stime superano largamente il doppio) e specialmente dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* (diffusi "pubblicamente" solo dopo la sua morte), furono oggetto di interpretazioni compiutamente monistiche da parte di suoi detrattori ma anche di suoi discepoli; tra questi, come accennato, il suo allievo prediletto Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274), spesso designato come *al-Shaykh al-Kabīr* ("Doctor Magnus") per sottolinearne la stretta vicinanza allo *Shaykh al-Akbar* ("Doctor Maximus")[54].

Per queste molteplici ragioni, rimane tuttora aperta, anche in ambito "occidentale", la possibilità di letture "moniste" del pensiero di Ibn al-'Arabī. Una sorprendente conferma di tale possibilità è giunta, nel corso di questi ultimi anni, dal fiorire di inedite proposte interpretative che, sulla scia delle continue innovazioni epistemologiche legate alle correnti oggi dominanti in ambito filosofico (dal decostruzionismo ai *post-colonial studies,* alle varie declinazioni della *Critical Theory*), tendono a valorizzare il potenziale monistico delle formulazioni di Ibn al-'Arabī in senso "nichilista" e/o "globalista", spesso obliterando la dimensione storica di tali formulazioni[55]. Al di là delle perplessità, anche di ordine metodologico, che alcuni di questi approcci possono destare, l'esistenza stessa di queste varie

---

[49] Come nel caso precedente, anche qui abbiamo mantenuto "cosmo" per *'ālam* perché si tratta di citazione dalla traduzione da Chittick.

[50] Ovvero: che siano state portate all'esistenza nel cosmo o che siano esistenti solo come oggetto della conoscenza di Dio.

[51] Ibn 'Arabī, *Al-Futuhat al-Makkiyya*. III 443.5, citato in traduzione inglese in William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 83.

[52] Ibn 'Arabī, *Al-Futuhat al-Makkiyya*. III 217.7, quot. in William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al- 'Arabī's metaphysics of imagination*. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1989, p. 82.

[53] "((...)) one of of the most sophisticated and nuanced expressions of the 'profession of God's Unity' (tawḥīd) to be found in Islamic thought". William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, cit., p. 79-80.

[54] Su questo punto, cfr. Marco Golfetto, "Some Preliminary Remarks on Evkaf Musesi 1933, a Copy of Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam by the Hand of Sadr al-Din al-Qunawi", in *MediaevalSofia*, 10 (2011), pp. 196-207 (qui, p. 196).

[55] Tra le opere di riferimento del filone "decostruttivista", si veda in particolare Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*, Londra, Routledge, 2009. Nel filone, di formazione ancora più recente, degli studi sul rapporto tra sufismo e teoria "globale" delle relazioni internazionali, si segnala la produzione di Deepshikha Shahi. Si veda in particolare: Deepshikha Shahi, a cura di, *Sufism: A Theoretical Intervention in Global International Relations*, Londra, Rowman & Littlefield Publishers, 2020 (in corso di stampa). https://rowman.com/ISBN/9781786613868/Sufism-A-Theoretical-Intervention-in-Global-International-Relations.

tendenze esegetiche dimostra la persistente vitalità del "paradigma monista" nell'interpretazione del pensiero di Ibn al- 'Arabī.

D'altra parte, l'inesauribile profondità e complessità di questo pensatore ha indotto diversi studiosi contemporanei a mantenere un atteggiamento di grande prudenza rispetto alla "collocazione" di Ibn al-'Arabī nel campo "monista" o in quello che per brevità definiremo "ortodosso"[56]. Un esempio fra tutti, la posizione espressa da Giuseppe Scattolin, studioso cattolico di mistica musulmana profondamente impegnato nel dialogo interreligioso, nella sua antologia storica del sufismo, pubblicata in Egitto con il significativo supporto delle istituzioni pubbliche e del Rettore di al-Azhar. Nella sezione dell'antologia dedicata ad Ibn al-'Arabī, Scattolin sembra proporre una sospensione del giudizio sui "loci critici" del pensiero dello *Shaykh al-Akbar*, affermando comunque un profondo rispetto per la sua straordinaria figura di mistico e di pensatore:

> "Le dottrine mistiche (*naẓariyyāt ṣūfiyya*) di Ibn al-'Arabī non cessano di suscitare polemiche, dibattiti e distinzioni tra gli studiosi che, in Oriente come in Occidente (*sharq*^{an} *wa-gharb*^{an}), si dividono, ancora ai nostri giorni, tra suoi sostenitori e suoi detrattori. A nostro avviso, l'atteggiamento (più) corretto, sul piano scientifico e su quello umano, sarebbe che nessuno avanzasse la pretesa di aver compreso (appieno) l'elaborazione teorica (*fikr*) e l'esperienza mistica (*khibra ṣūfiyya*) di Ibn al- 'Arabī; tanto queste sono elevate, profonde e onnicomprensive."[57]

4. *Tawḥīd* e concezione dell'esistenza in Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī

4.1. L'universo come manifestazione di Dio

Dalla prima *ḥikma* del suo capolavoro giovanile sino alle ultime pagine dei *Laṭā'if al-minan*, Ibn 'Aṭā'Allāh insiste su un fondamentale concetto, analizzato nelle sue molteplici conseguenze sulla vita materiale e spirituale dell'essere umano: Dio è il solo esistente assoluto e reale (*al-wujūd al-muṭlaq al-ḥaqīqī*).

Il *Kitāb al-ḥikam* si apre già con una solenne affermazione dell'inconsistenza ontologica dell'essere umano:

> «Il segno che fai affidamento (*i'timād*) sulle opere (*'amal*),
> è la diminuzione della speranza (*rajā'*) in occasione della caduta ».[58]

---

[56] Nel presente articolo, salvo in citazioni da altri autori, il termine "ortodossia" e correlati sono stati impiegati con grande parsimonia, soltanto per ragioni di brevità e in un senso meramente convenzionale. Questo non implica alcun disconoscimento, da parte dell'autore, dell'importante valore euristico del dibattito in corso da tempo sul carattere problematico della nozione di "ortodossia" in contesto islamico. Sul tema, si rinvia in particolare a: Antonella Straface, *Islam: ortodossia e dissenso,* Roma, Edizioni Lavoro, 1998; Richard McGregor, "The Problem of Sufism", *Mamluk Studies Review* 13/2 (2009), pp. 69-84.

[57] Scattolin & Anwar, *Al-Tajalliyyāt al-rūḥiyya fī l-Islām*, cit., pp. 526-527.

[58] Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *al-ḥikam al-'aṭā'iyya*, Il Cairo, Al-Karma, 2017, p. 5.

In questa lapidaria *sententia*, l'invito a non disperare della salvezza spirituale, neppure quando si è nel peccato, è fondato su una concezione antropologica coerente con la rigorosa e consequenziale interpretazione del *tawḥīd* che informa tutta la spiritualità shadhilita. Poiché Dio è l'unico vero "agente", l'azione umana non è che una manifestazione della Sua volontà. È dunque la volontà di Dio, espressa nel Suo decreto (*qaḍā'*) pre-eterno, a determinare la salvezza o la dannazione spirituale dell'individuo, e non le opere lodevoli o biasimevoli che Dio gli attribuisce, nel mistero insondabile della Sua predeterminazione dei destini individuali. Di conseguenza, l'uomo non deve disperare della salvezza quando si trova nella disobbedienza né inorgoglire o sentirsi "al sicuro" quando è nell'obbedienza. Il vero credente è colui che resta costantemente sospeso, nei confronti di Dio, "tra paura e speranza" (*bayn al-khawf wa-l-rajā'*): paura della Sua inflessibile giustizia e speranza nella Sua incommensurabile misericordia. La necessità di un simile atteggiamento interiore trova giustificazione in un triplice ordine di considerazioni: in primo luogo, nessuno può sapere se Dio lo abbia destinato alla felicità o alla dannazione nella vita futura; in secondo luogo, data l'incommensurabile distanza ontologica tra Creatore e creatura, nessun atto di obbedienza può essere tanto grande da soddisfare la giustizia di Dio e nessuna disobbedienza tanto grave da impedire la Sua misericordia; infine, nessuno può davvero attribuirsi la paternità degli atti che compie, in quanto essi vanno ricondotti, in ultima analisi, all'iniziativa divina. Quest'ultimo concetto ha un'importanza centrale nella spiritualità shadhilita e trova costante espressione in tutta la multiforme produzione di Ibn 'Aṭā' Allāh. Nel *Kitāb al-ḥikam*, il tema ricorre più volte, ricevendo una precisa formulazione teologica nella *ḥikma* n. 113:

«Quando (Dio) vuole manifestare la Sua benevolenza nei tuoi confronti, attribuisce a te ciò che Egli stesso ha creato».[59]

Il referente specifico di questo passo è stato generalmente identificato (da commentatori e traduttori) con "le buone opere", che l'uomo può compiere soltanto per grazia di Dio. Tuttavia, non si può escludere che la portata dell'affermazione debba essere estesa al complesso delle azioni umane, incluse quelle negative: nell'ottica dell'autore, infatti, anche il peccato può essere un segno della benevolenza divina verso l'individuo, perché attraverso il peccato l'uomo può essere condotto all'umiliazione del proprio ego, al riconoscimento della propria costitutiva indigenza (*faqāt*) nei confronti di Dio e dunque ad un sincero pentimento (*tawba*) che lo metta sulla via della salvezza.

In ogni caso, al di là della possibili interpretazioni di questa specifica *ḥikma*, è certo che per Ibn 'Aṭā' Allāh tutte le azioni umane, anche quelle illecite o turpi, vadano considerate come creazioni divine. Interpretare gli atti di "disobbedienza" (*ma'ṣiya*) come prodotto di una volontà "altra" da quella divina costituirebbe infatti una forma - inconsapevole, ma non per questo meno grave - di "associazionismo" (*shirk*), in quanto equivarrebbe ad ammettere l'esistenza di un soggetto dotato di un'autonoma capacità di iniziativa, suscettibile di agire al di fuori dei decreti divini o addirittura in contrasto con essi. Per salvaguardare la coerenza profonda del monoteismo islamico, occorre dunque, secondo Ibn 'Aṭā' Allāh, ricondurre il male stesso all'iniziativa divina, come egli afferma esplicitamente nei *Laṭā'if al-minan*:

«Ogni azione (*fi'l*) dell'essere umano (*'abd*; lett.: "servo (di Dio)"), sia essa buona o cattiva, è una creazione di Dio (*khalq Allāh*)».

[59] Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-ḥikam al-'aṭā'iyya*, cit., p. 48.

Significativamente, tale asserzione è posta dall'autore a commento di un versetto coranico che parrebbe direttamente confliggere con essa: "Ogni bene che ti tocca viene da Dio, ogni male che ti tocca viene da te stesso/dalla tua anima" (Cor., 4, 79).

L'apparente contraddizione viene risolta da Ibn ʿAṭā' Allāh con il ricorso al metodo esegetico del *ta'wīl* (o lettura esoterica) nei confronti del testo coranico; una pratica fondata, come già accennato, sulla rivendicazione della polisemia costitutiva della parola divina, nell'articolazione di una pluralità potenzialmente inesauribile di livelli "interiori" o allusivi di significato (*ishāra*), a partire dal significato "esteriore" o letterale del testo (*'ibāra*), e ritenuta legittima a condizione che i significati "spirituali" siano proposti come aggiuntivi e mai come alternativi ai significati letterali. In questo quadro, Ibn 'Aṭā' Allāh attribuisce al suo maestro al-Mursī la seguente spiegazione (*bayān*) di Corano 4,79: la distinzione operata nella formulazione letterale (*'ibāra*) del versetto (il bene viene da Dio; il male dall'anima umana) ha come scopo l'educazione spirituale (*ta'dīb*) dell'essere umano (nello specifico, evidentemente, educare il credente a ringraziare Dio, e non le creature, per i benefici che riceve, in quanto Dio è, in ultima istanza, l'unico "vero" benefattore possibile); per contro, nei passi in cui la parola divina assume la funzione di illuminare il credente sul rapporto tra Creatore e creature, essa afferma chiaramente la necessità di ricondurre qualunque fenomeno all'iniziativa divina. Come fa notare Ibn 'Aṭā' Allāh, il versetto preso in esame (Cor., 4, 79) è immediatamente preceduto, nel Corano, da un altro, che non lascia adito a dubbi sulla corretta impostazione del problema: in risposta agli attacchi di quanti attribuiscono a Muḥammad la causa dei loro mali pur attribuendo a Dio le circostanze positive della propria vita, l'Inviato di Dio è categoricamente invitato ad affermare che «Tutto viene da Dio». (Cor. 4, 78) [60].

Tale prospettiva, intimamente coerente con la rigorosa interpretazione shadhilita del *tawḥīd*, si inserisce nella linea di pensiero dominante in ambito sunnita, ben esemplificata da Abū Ḥāmid al-Ghazālī: come già accennato sopra, l'affermazione dell'Unità ed Unicità di Dio conduce ad attribuire alle creature un'esistenza puramente "metaforica", in quanto derivata da Dio; a Lui soltanto deve essere attribuita l'esistenza reale (*al-wujūd al-ḥaqīqī*).

In accordo con al-Ghazālī, quindi, Ibn ʿAtā' Allāh proclama, sin dal suo capolavoro giovanile, che l'universo « esiste » esclusivamente in quanto manifestazione di Dio:

« Gli esseri (*akwān*, plurale di *kawn*) si affermano (soltanto) poiché sono affermati da Lui, e si annullano di fronte all'unicità della Sua essenza»[61].

Il concetto, riproposto in una ricca serie di variazioni, trova la sua formulazione più esplicita in un passo dei *Laṭā'if al-minan*: Dio è l'Essere necessario, dunque dotato di esistenza in senso assoluto, mentre tutto ciò che "non è Dio" ha il carattere della possibilità e non della necessità, e deriva la sua esistenza unicamente dall'Essere necessario. L'uomo partecipa di questa universale inconsistenza ontologica: quando al-Mursī bambino assiste ad uno spettacolo di teatro d'ombre (*khayāl al-sitāra*), il suo maestro di scuola – che è anche un santo (*min awliyā' Allāh*) - lo invita a cogliere in quello spettacolo una metafora dell'esistenza umana: "Oh, colui che guarda, pieno di meraviglia, le figure immaginarie

[60] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit. pp. 127-130.
[61] Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-ḥikam al-'aṭā'iyya*, cit., *ḥikma* n. 141, p. 55.

(*ṣuwar al-khayāl*), mentre è lui stesso, in sé (*bi-'ayni-hi*), una figura immaginaria (*min al-khayāl*)!"[62]

Il mondo intero va quindi considerato non come una "realtà" (dotata di una esistenza in sé) ma come una semplice "manifestazione della Verità" (cioè di Dio, *al-Ḥaqq*). Particolarmente suggestiva la formulazione proposta nella *ḥikma* n. 14:

> Il mondo (*kawn*) intero è tenebra:
> lo illumina soltanto
> la manifestazione in esso del Vero (*al-Ḥaqq*).
> Colui che vede (*rā'a*) il mondo
> e non contempla (*yashhud*) Dio
> in esso o vicino ad esso o prima di esso o dopo di esso,
> non ha in sé le luci,
> e i soli della vera conoscenza (*ma'rifa*)
> sono velati al suo sguardo
> dalle nubi delle creature (*athār*).[63]

Con la consueta forza icastica, Ibn 'Aṭā' Allāh rielabora e fonde poeticamente, in questo brevissimo testo sapienziale, tre affermazioni distinte, attribuite dalla tradizione, rispettivamente, ai primi tre Califfi: Abū Bakr, 'Uthmān e 'Umar. Le stesse affermazioni vengono da lui riprese e commentate nel suo trattato sul nome "Allāh", il *Kitāb al-qaṣd al-mujarrad*:

> «Chi considera l'essere del Vero (*wujūd al-ḥaqq*; cioè Dio) nella prospettiva della primordialità (*qidam*) e considera tutto ciò che è altro da Lui nella prospettiva della contingenza e del non-essere (*'adam*), contempla la Sua eternità senza cominciamento (*azaliyya*); costui dice allora: "Non ho mai visto alcuna cosa senza vedere Dio prima di essa (*Mā ra'aytu shay'^an illā ra'aytu Allāh qablahu*)". Chi considera Dio con l'occhio della Permanenza (*baqā'*) e le sue creature con l'occhio dell'estinzione (*fanā'*), contempla il segreto della Sua eternità senza fine (*abadiyya*) e dice : "Non ho mai visto alcuna cosa senza vedere Dio dopo di essa (*Mā ra'aytu shay'^an illā ra'aytu Allāh ba'dahu*)". Chi considera Dio con l'occhio della Scienza e dell'Onnipotenza (*qudra*) e considera le creature con l'occhio dell'ignoranza (*jahl*), dell'impotenza (*'ajz*) e della mancanza di grazia divina (*quṣūr al-minna*), contempla il Suo atto puro (*fi'l*) e la Sua "onnicomprensività" (*iḥāṭa*) e dice : "Non ho mai visto alcuna cosa senza vedere Dio con essa (*Mā ra'aytu shay'^an illā ra'aytu Allāh ma'ahu*)".[64]

Dio è dunque all'origine e al termine di tutte le cose, e le cose non sono altro che Sue manifestazioni, prive di esistenza autentica. Tale negazione della consistenza ontologica del "reale", nelle formulazioni proposte Ibn 'Aṭā' Allāh e dai maestri fondatori della Shādhiliyya, non è mai disgiunta dall'affermazione di una radicale distinzione ontologica tra Dio e "altro da Dio". Nelle varie soluzioni messe in atto da Ibn 'Aṭā' Allāh per scongiurare il rischio di

[62] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 119.
[63] Ibn 'Aṭā' Allāh, *al-ḥikam al-'aṭā'iyya*, cit., p. 10.
[64] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Allāh: al-qaṣd al-mujarrad fī ma'rifat al-ism al-mufrad*, Il Cairo, Maktabat al-thāqafa al-dīniyya, 1980, p. 27.

interpretazioni moniste, si potrà apprezzare al massimo grado la "sobrietà" dottrinale costantemente perseguita dalla Sādhiliyya.

4.2. Polvere ed ombra: l'universo tra essere e non-essere

In tutta l'opera di Ibn 'Aṭā' Allāh, il costante richiamo all'inconsistenza ontologica del "reale", come logico sviluppo del *tawḥīd*, non è mai svolto in termini ambigui, tali da minacciare la fondamentale distinzione tra "Dio" e "ciò che non è Dio". La coscienza dell'unità profonda della "realtà" in quanto manifestazione dell'unica "Verità", è sempre accompagnata in lui da una vigile consapevolezza dell'irriducibile distanza tra Creatore e creature: l'universo non è che una manifestazione di Dio, ma nessuna forma di confusione è ammessa tra la manifestazione (*ẓuhūr*) e Colui che produce la manifestazione (*ẓāhir*), fra le tracce (*athār*) e Colui che imprime le tracce (*al-Mu'atthir*), tra le cose portate ad esistenza (*mawjūdāt*) e Colui che porta le cose esistere (*al-Mūjid*).

Assumendo la distinzione, di chiara impronta ghazaliana, tra esistenza in senso assoluto (*wujūd muṭlaq*), che è prerogativa esclusiva di Dio, ed esistenza in senso relativo, che caratterizza invece le creature, Ibn 'Aṭā' Allāh riconosce, da un lato, che le cose -incluso l'essere umano- non hanno esistenza "reale": sono esseri possibili, la cui esistenza deriva unicamente dall'Essere necessario (Dio), per una libera determinazione della Sua volontà. Da questo punto di vista, le cose possono dunque dirsi *'adam*: "niente" o "non-essere".

Tuttavia, proprio per scongiurare il rischio di esiti di tipo "monista", il maestro shadhilita sente il bisogno di chiarire, nei limiti delle umane possibilità, il senso di questo "niente", e di conservare alle cose una qualche forma di esistenza, che permetta di mantenere salda la distinzione tra esse ed il loro fondamento. In altri termini, per salvaguardare la suprema trascendenza di Dio, occorre salvaguardare in qualche modo l'esistenza di "ciò che non è Dio". In quest'ottica, Ibn 'Aṭā' Allāh prospetta nei *Laṭā'if al-minan* una soluzione di grande chiarezza, citando un insegnamento attribuito direttamente ad al-Shādhilī:

> «Le cose esistenti (*al-kā'ināt*) non ricevono il grado (*rutba*) dell'essere in senso assoluto (*al-wujūd al-muṭlaq*) poiché l'Essere in senso assoluto è esclusivamente Dio: in ciò consiste la Sua Unicità assoluta (*waḥdāniyya*). I mondi (*'awālim*), dunque, ricevono l'essere (*wujūd*) soltanto nella misura loro assegnata da Dio. E ciò il cui essere deriva da altro da sé (*min ghayri-hi*), ha come attributo fondamentale (*waṣf*) il non-essere (*'adam*)».[65]

Il senso di questo "non-essere", però, viene subito precisato da al-Shādhilī :

> «Il ṣūfī è colui che, nell'intimo della sua coscienza (*fī ṭāyyi sirri-hi*), considera le creature (*khalq*) come i granelli di polvere nell'aria: né esistenti né inesistenti (*lā mawjūdīn wa-lā ma'dūmīn*), come solo il Signore dei mondi può sapere».

[65] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., pp. 161-ss; questa citazione e le successive sono tratte da un lungo passaggio del capitolo ottavo.

La difficoltà teoretica posta dalla definizione di questo "grado zero" dell'esistenza, sentito come una sorta di stadio intermedio tra l'autentica esistenza e l'autentica non-esistenza, viene dunque risolta nel rinvio all'imperscrutabile sapienza di Dio. Appare comunque chiara, nell'ottica di al-Shādhilī, la volontà di tenere ferma, sul piano ontologico, la distinzione tra "Dio" e "altro da Dio" pur nella riconduzione, sul piano gnoseologico, del secondo termine al primo:

> «Noi non vediamo alcuna creatura: forse nell'universo (*wujūd*) esiste altro che il Re, il Vero? Certo l'universo esiste (*kāna*) e tuttavia è come la polvere nell'aria: se provi ad afferrarla, non trovi nulla (nella tua mano)».

La frase di al-Shādhilī è commentata da Ibn 'Aṭā' Allāh con il ricorso ad un'altra immagine emblematica dello statuto ambiguo e sfuggente del "reale", l'ombra:

> «Se consideri le cose esistenti (*kā'ināt*) con l'occhio della comprensione interiore (*baṣīra*), la cosa che meglio puoi paragonare ad esse sono le ombre. L'ombra infatti non è collocabile in nessuno dei gradi dell'essere (*marātib al-wujūd*) e in nessuno dei gradi del non-essere (*marātib al-'adam*)».[66]

4.3. *Una sintesi dialettica?*

Secondo quanto riferisce Ibn 'Aṭā' Allāh, la piena realizzazione del *tawḥīd* consiste, secondo al-Shādhilī, nella sperimentazione della "unione" (*jam'*) e nel riconoscimento della "separazione" (*farq*) nei confronti di Dio. Interrogato in merito da un discepolo, il maestro eponimo della Shādhiliyya avrebbe infatti risposto:

> «Se ricerchi una realizzazione del *tawḥīd* che non sia passibile di biasimo (*lawm*), afferma la separazione (*farq*) con la tua lingua, e contempla l'unione (*jam'*) dentro di te».[67]

Ciò che viene qui proposto in questo insegnamento non è, semplicisticamente, un atteggiamento di pragmatica doppiezza tra l'esperienza interiore e l'espressione esteriore, motivato magari dal desiderio di evitare le censure dei dotti e delle autorità costituite. Semmai, l'invito a proclamare il *farq* pur sperimentando il *jam'* si potrebbe leggere come un richiamo alla necessità di non "verbalizzare" uno stato (il *jam'*) che non può essere compreso da chi non ne abbia intima e diretta esperienza, mentre la "separazione" tra Creatore e creature è comprensibile da qualsiasi credente mediante il solo ricorso alle facoltà razionali.

Tuttavia, è su un terreno diverso che si muove, a nostro avviso, il discorso di al-Shādhilī: l'affermazione della necessità di una più profonda comprensione del reale, nella quale coscienza dell'unione (*jam'*) e coscienza della separazione (*farq*) si implichino reciprocamente. Come Ibn 'Aṭā' Allāh preciserà definendo i concetti di *fanā'* ("estinzione in Dio") e *baqā'* ("sussistenza in Dio"), il mistico che ha ottenuto la piena realizzazione

[66] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., pp. 161-ss.
[67] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., pp. 161-ss.

spirituale è colui che si trova nella condizione del *baqā'*[68]. Cioè chi, dopo aver sperimentato "l'unione" (*jam'*) con Dio - intesa come estinzione di tutti i veli (compresa la coscienza di sé) che sembrano frapporsi tra il servo e il Signore - e aver dunque riconosciuto il carattere illusorio di tutto ciò che è "altro da Dio", non resta "assorbito" in questa contemplazione, ma "ridiscende" verso le creature, nelle quali è ora capace di riconoscere la presenza divina: ritorna alla coscienza della separazione (*farq*), ma senza perdere l'acquisita coscienza dell'unione.

In altri termini, non si tratta di un vero "ritorno" ma di un superamento dialettico. La coscienza della "separazione" nel mistico realizzato può infatti essere definita come il momento della sintesi nella concezione del rapporto tra Dio e mondo: un processo dialettico in cui la tesi è rappresentata da un senso di separazione "ingenuo", inteso come spontanea adesione alle apparenze sensibili, in cui le cose sono percepite (erroneamente) come dotate di un'esistenza autonoma, e l'antitesi è costituita dalla negazione della consistenza ontologica del reale, nella riconduzione delle cose al loro fondamento, fino alla possibile perdita del senso di ogni distinzione. La sintesi è appunto la "coscienza della separazione nella sperimentazione nell'unione", cioè la condizione di chi riconosce tanto l'imprescindibile nesso quanto l'irriducibile differenza ontologica tra il Creatore e le creature.

Tale sintesi di *jam'* e *farq*, intesa come piena realizzazione del *tawḥīd*, viene dunque prospettata dalla Shādhiliyya come soluzione alla complessa problematica del rapporto tra "Unità" e "molteplicità". Una soluzione che, pur valorizzando in altissimo grado l'assoluta unicità di Dio, non sembra lasciare spazio ad alcuna forma di monismo, restando quindi entro i limiti del "compromesso" ghazaliano.

5. Ibn ʿAṭā' Allāh e la *waḥdat al-wujūd*: prospettive a confronto

5.1. *La* waḥdat al-wujūd *tra "monismo" e "monoteismo"*

Un tentativo di analisi dei diversi orientamenti che si confrontano nell'attuale dibattito storiografico sul Ibn al-'Arabī, e che sopra abbiamo solo sommariamente delineato, esulerebbe dal quadro della presente ricerca, In questa sede, preme tuttavia sottolineare come questi vari orientamenti abbiano inciso sulle valutazioni degli studiosi in merito all'ipotesi di "influenze" akbariane sul pensiero di Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī.

Infatti, in estrema sintesi, l'influenza akbariana è stata recisamente esclusa dagli studiosi che adottavano un'interpretazione "monista" della *waḥdat al-wujūd*, come Abū l-Wafā al-Taftazānī (1958, 1969)[69] e Paul Nwyia (1972)[70], mentre è stata affermata quasi come "autoevidente" da studiosi partecipi della tendenza alla "riabilitazione" della *waḥdat al-*

[68] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., pp. 43-44.
[69] Abū l-Wafā' al-Taftazānī, *Ibn ʿAṭā' Allāh al-Sakandarī wataṣawwufuhu*, cit.
[70] Paul Nwiya, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie shāḏilite*, Dar al-Machreq, Beirut, 1972.

wujūd in chiave di "ortodossia sunnita", quali Maurice Gloton (1981)[71] ed Éric Geoffroy (1998)[72], che hanno identificato entrambi nella dottrina di Ibn al-'Arabī il riferimento fondamentale del pensiero di Ibn 'Aṭā' Allāh, nel quadro di una diffusa tendenza storiografica, già sopra evidenziata, alla complessiva "akbarizzazione" del sufismo dei secoli successivi alla morte di Ibn al-'Arabī.

Tuttavia, in anni ancora più recenti, posizioni più articolate sono state espresse sia Alexander Knysh (1999)[73] sia da Richard McGregor (2004)[74], nei rispettivi studi sulla "eredità" di Ibn al-'Arabī nella storia della mistica e della cultura musulmana. Entrambi gli studiosi hanno teso ad escludere influenze rilevanti dello *Shaykh al-Akbar* sulle concezioni ontologiche ed epistemologiche di Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī. Tuttavia, Knysh ha rilevato dirette influenze akbariane in altri ambiti della riflessioni dottrinali del maestro shadhilita (in particolare, alcuni elementi della teoria della santità), e McGregor ha valorizzato la centralità assunta dal pensiero di Ibn al-'Arabī in alcune correnti sorte dalla Shādhiliyya in epoche successive, in particolare la *ṭarīqa* Wafā'iyya.

Nei successivi paragrafi, verranno sinteticamente delineate le posizioni espresse da al-Tafztāzānī, Nwyia e Geoffroy, in quanto più direttamente pertinenti alla questione dell'influenza akbariana sulle concezioni ontologiche di Ibn 'Aṭā' Allāh.

5.2. La prospettiva di Abū l-Wafā al-Tafztāzānī

Nel suo lavoro pionieristico, e ancor oggi fondamentale, su Ibn 'Aṭā' Allāh (pubblicato nel 1958 e riproposto nel 1969), lo studioso egiziano Abū l-Wafā al-Taftāzānī dedica un passaggio fondamentale al problema delle possibili influenze di Ibn al-'Arabī su Ibn 'Ata' Allah. Attraverso un approfondito confronto tra la nozione di "unità/unicità dell'essere" in Ibn al-'Arabī (che egli interpreta in senso monista) e il concetto di "unicità di Dio" (*aḥadiyya*) o "unicità dell'essenza di Dio" (*aḥadiyya dhāt Allāh*) formulato Ibn ʿAtā' Allāh[75], al-Taftāzānī rileva profonde differenze tra le due dottrine. In questo quadro, egli contesta anche l'interpretazione in senso "monista" della terminologia di Ibn ʿAṭā' Allāh che era stata proposta, nel suo celebre commento al *Kitāb al-ḥikam*, dallo Shaykh ʿAbd Allāh al-Sharqāwī (ca. 1737-1812)[76]. In particolare, al-Taftāzānī sostiene la tesi di una fondamentale diversità di usi e significati del termine *aḥadiyya* nel linguaggio tecnico akbariano ed in quello del maestro shadhilita:

---

[71] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Traité sur le nom Allāh. Introduction, traduction et notes par Maurice Gloton,* Paris, Les Deux Océans, 1981.
[72] Ibn 'Aṭā' Allāh, *La sagesse des maîtres soufis. Traduit de l'arabe, annoté et présenté par Éric Geoffroy*, Paris, Grasset, 1998.
[73] Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam,* Albany (NY), The State University of New York Press, 1999.
[74] McGregor, Sanctity *and Mysticism in Medieval Egypt,* cit.
[75] Abū l-Wafā al-Tafztāzānī, *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī,* cit. pp. 307-322.
[76] Tra dei più eminenti eruditi della sue epoca, fu grande imām di al-Azhar dal 1793 al 1812 (anno della sua morte), quindi visse in quel ruolo tutto il periodo e dell'occupazione francese dell'Egitto (1798-1801) e la prima fase del "governatorato" di Muḥammad ʿAlī.

"Con il termine *al-aḥadiyya* ("l'unicità"), Ibn ʿAṭā' Allāh non designa la nozione elaborata da Ibn al-'Arabī] di "essenza dell'Essenza, pura da ogni manifestazione negli esseri (creati)" (*ʿayn al-dhāt al-khāliṣa ʿan al-ẓuhūr fī al-akwān),* come sostiene (invece) lo *shaykh* al-Sharqāwī. Al contrario, (Ibn ʿAṭā' Allāh) designa, con questo termine, quello (specifico) attributo dell'Essenza divina che non può essere "condiviso" da alcun essere creato ; la *aḥadiyya* è dunque l'attributo (specifico ed esclusivo) di Dio, il quale è l'Esistente in senso assoluto, qualificato dall'esistenza in senso reale, ed è l'Essere necessario, dal quale ogni esistente (creato) deriva la propria esistenza, nella misura in cui (Dio) lo gratifica delle (Sue) due grazie: "conduzione all'esistenza (*ījād*)" e "mantenimento in esistenza" (*imdād*). …] In verità, Egli è colui che determina la possibilità (*mumakkin)* e che costituisce il fondamento (*mustammid*) dell'esistenza di (ogni) cosa esistente che sia "altro da Lui" (*al-wujūd min ghayri-hi*). Orbene, qualsiasi cosa che rientri in questa descrizione cioè ogni esistente che sia, appunto, "altro da Dio"] ha come caratteristica il fatto di essere non-esistente *ʿadam*: non-essere, non-esistenza] di per sé. Ascolta (o lettore) cosa dice il nostro sufi (Ibn ʿAṭā' Allāh): - Alle cose esistenti (*al-kā'ināt*) non è assegnato il grado dell'esistenza assoluta, poiché il (solo) Essere che esiste realmente (*al-wujūd al-ḥaqq*) è Dio, ed egli possiede l'attributo dell'Unicità in questo cioè nel possedere l'esistenza in senso reale ed assoluto"].[77]

5.3. La prospettiva di Paul Nwyia

Nell'introduzione alla sua edizione critica del *Kitāb al-ḥikam* di Ibn 'Aṭā' Allāh, pubblicata nel 1972, Paul Nwyia fornisce preziose alcune indicazioni su possibili rapporti testuali tra Abū Madyan, Ibn al-'Arabī e Ibn 'Aṭā' Allāh nel genere delle *ḥikam* (cfr. *infra*). Tuttavia, egli esclude l'esistenza di specifiche affinità tra le dottrine di Ibn al-'Arabī e quelle del maestro shadhilita, imputando anzi alcune consonanze di lessico tra i due autori (in particolare, il comune impiego del termine *tajallī* nel senso di "automanifestazione" di Dio) ai superficiali effetti della diffusa "moda" del linguaggio akbariano nella letteratura sufi dell'epoca, piuttosto che a più profonde influenze di Ibn al-'Arabī sul piano concettuale[78].

In particolare, Nwyia cita due episodi (uno agiografico e uno più direttamente storico) che ritiene essere decisivi elementi di prova della scarsa considerazione, o comunque dell'assenza di particolari affinità, della prima Shādhiliyya nei confronti dello *Shaykh al-Akbar* e della scuola akbariana:

---

[77] «Ibn ʿAtā' Allah lā yaʿnī bi-l-aḥadiyyati ʿayn al-dhāt al-khāliṣa ʿan al-ẓuhūr fī l-akwān kamā yaqūlu al-shaykh al-Sharqāwī; wa-innamā ((Ibn ʿAtā' Allah)) yaʿnī bihā ṣifata l-dhāti l-ilāhiyyati (a)llatī lā yushāriku-hā fi-hā makhlūqun, wa-l-aḥadiyyatu ṣifat Allāhi, alladhī huwa l-mawjūdu almuṭlaqu al-muttaṣifu bi-l-wujūd al-ḥaqīqī, wa-l-wājib al-wujūd alladhī yastamiddu min-hu kullu mawjūdin mawjūda-hu bi-mā yunʿimu ʿalay-hi bi-hi min nimʿatay al-ijād wa-l-imdād; ((…)) wainnamā huwa mumakkinun mustamiddu al-wujūd min ghayri-hi ; wa-bi hādhā l-iʿtibār yakūnu al-ʿadam waṣfu-hu fī nafsi-hi; wa-stamiʿ ṣūfiyya-nā qā'ilan: "al-kā'ināt la yuthbatu la-hā rutbat lwujūdi l-muṭlaqi, li-anna l-wujūda l-ḥaqq huwa Allāhu, wa-lahu l-aḥadiyyatu fī-hi"». Abū l-Wafā al-Tafztāzānī, *Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī,* cit., p. 313.

[78] "Certes, Ibn ʿAṭā' Allāh comme ses maîtres n'est pas ouvertement hostile aux idées d'Ibn 'Arabī, ((...)); mais l'on ne peut pas dire, non plus, qu'il ait des sympathies pour lui, ou qu'il ait subi son influence. Le style ou un certain vocabulaire employé par Ibn ʿAṭā' Allāh pourrait, dans une certaine mesure, témoigner du contraire, mais si l'on songe au prestige dont jouissaient alors les oeuvres d'Ibn 'Arabī et les poèmes d'Ibn al-Fāriḍ, son interprète en langage poétique, on s'expliquera qu'Ibn ʿAṭā' Allāh ait usé d'un vocabulaire qui était alors à la mode". Paul Nwiya, *Ibn 'Aṭā' Allāh,* cit., pp. 25-26.

1) un aneddoto narrato da Ibn ‘Aṭā’ Allāh nei *Laṭāif al-minan*, relativo ad un incontro tra il maestro fondatore al-Shādhilī e Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, in cui il primo sembra mettere in imbarazzo il secondo, che resta muto di fronte alla sua richiesta di indicazioni sul “Polo del proprio tempo” (*quṭb al-zamān*)[79];
2) la presumibile assenza di riferimenti specifici alle tesi di Ibn al-‘Arabī da parte di Ibn ‘Aṭā’ Allāh, nella polemica che oppose il maestro shadhilita ad Ibn Taymiyya in Egitto, nel 1307, e che sembra essere stata all’origine della nota condanna di questi per “antropomorfismo”.

Il primo di questi due argomenti sarà discusso più avanti, nella sezione dedicata alle menzioni esplicite dello Shaykh al-Akbar o della scuola akbariana nella produzione di Ibn ‘Aṭā’ Allāh.

Quanto al secondo argomento, è bene segnalare come esso risulti pressoché impossibile da convalidare o da confutare: sia perché si tratta sostanzialmente di un *argumentum e silentio* (con tutte le cautele, epistemologiche e filologiche, che ciò comporta), sia perché la vicenda della polemica tra Ibn ‘Aṭā’ Allāh e Ibn Taymiyya appare tanto nota nei suoi contorni generali quanto incerta nei suoi contenuti effettivi e nella sua concreta articolazione, a causa delle indicazioni vaghe e talora contraddittorie che si possono ricavare dalle pur numerose fonti storiografiche al riguardo. In ogni caso, alcune indicazioni, già valorizzate da Henri Laoust (1939), su attacchi di Ibn Taymiyya a venerate litanie (*aḥzāb*) e formule di *dhikr* (*adhkār*) risalenti ad al-Shādhilī, forniscono un possibile “movente” immediato per una polemica da parte di Ibn ‘Aṭā’ Allāh nei confronti del giurista damasceno[80].

A nostro avviso, a tale movente si potrebbe ragionevolmente aggiungere, come concausa non secondaria, la battaglia di Ibn Taymiyya contro le confraternite sufi del suo tempo. Come già accennato, il giurista hanbalita, pur non essendo ostile al sufismo in quanto tale, aveva ingaggiato una serrata lotta contro tutte quelle che riteneva essere le innovazioni riprovevoli introdotte nel sufismo contemporaneo, mirando probabilmente ad una delegittimazione complessiva dei fondamenti “strutturali” delle confraternite sufi (*ṭuruq ṣūfiyya*): in primo luogo la centralità attribuita allo *shaykh* della confraternita come guida spirituale e “mediatore” necessario nel cammino di perfezionamento spirituale dei discepoli, oltre alle innovazioni in ambito epistemologico, le più perniciose delle quali erano forse, per Ibn Taymiyya, il ricorso al *ta’wīl* dei testi sacri e un uso non “regolato” dell’ispirazione interiore (*ilhām*).

In particolare, l’idea del ricorso ad uno *shaykh* come “centro” e “guida” della formazione spirituale del mistico, era oggetto, in quegli stessi anni, degli attacchi del già citato ʿImād al-Dīn al-Wāsitī (m. 710/1310), che è lecito supporre abbia giocato un ruolo significativo nei rapporti tra la Shādhiliyya e Ibn Taymiyya. Giurista di origine irachena, proveniente da una famiglia legata al sufismo (il padre era uno *shaykh* della Rifāʿiyya), ʿImād al-Dīn era giunto in Egitto agli inizi dell’VIII/XIV secolo ed aveva aderito alla Shādhiliyya,

[79] Cfr. Paul Nwiya, *Ibn ‘Ata Allāh*, cit., p. 26.
[80] Sul punto, si rinvia a: Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh*, cit., pp. 26-27; Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya (1939), canoniste hanbalite né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Il Cairo, Imprimerie de l’Institut français d’archéologie orientale, 1939, p. 339.

frequentandone i maestri al Cairo e poi ad Alessandria (dunque, con ogni probabilità, lo stesso Ibn ʿAṭā' Allāh, poi Yāqūt al-Ḥabashī), ma ne era infine uscito, in polemica con le *ṭuruq* in quanto tali. Trasferitosi a Damasco, aveva aderito al *madhhab* hanbalita sotto la guida di Ibn Taymiyya ed aveva elaborato un ideale di pratica sufi "sganciata" dal quadro delle confraternite e centrata direttamente sull'imitazione del Profeta (una delle prime formulazioni della nozione, poi ricorrente, di "via muḥammadiana", (*ṭarīqa muḥammadiyya*)[81].

Per queste molteplici ragioni, e pur senza poter escludere che nuove fonti possano effettivamente far emergere un qualche peso (al momento non dimostrabile) della "questione akbariana" nella celebre disputa del 1307 tra Ibn 'Aṭā' Allāh ed Ibn Taymiyya, sembra lecito concordare con il Nwyia sul fatto che, in ogni caso, "non vi *sia* bisogno di far riferimento alle polemiche intorno ad Ibn al- 'Arabī per spiegare l'ostilità di Ibn 'Aṭā' Allāh nei confronti di Ibn Taymiyya"[82].

5.4. Prospettive "akbariane": Maurice Gloton ed Éric Geoffroy

Tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta del secolo scorso, sia Maurice Gloton sia Éric Geoffroy conferiscono alle dottrine di Ibn al-'Arabī un ruolo di primaria importanza nel sufismo di Ibn ʿAṭā Allāh, in un contesto in cui la lettura "monista" della *waḥdat al-wujūd* viene decisamente superata, fino a fare di questa dottrina, in buona sostanza, una delle varie declinazioni possibili del *tawḥīd* "ortodosso".

In quest'ottica, anche le posizioni di Ibn 'Aṭā' Allāh sul rapporto tra Dio e mondo sono ricondotte sotto l'accogliente categoria della "unicità dell'essere" (*waḥdat al-wujūd*). Se Maurice Gloton "incastona" la sua traduzione francese del trattato di Ibn 'Aṭā' Allāh sul nome divino (il *Kitāb al-qaṣd al-mujarrad*) in un apparato di commento esplicitamente e coerentemente akbariano, Éric Geoffroy sostiene, nella postfazione alla propria traduzione francese dei *Laṭā'if al-minan,* la centralità della dottrina akbariana della *waḥdat al-wujūd* nell'opera di Ibn 'Aṭā' Allāh:

> «Queste (nostre) osservazioni sul testo di Ibn 'Aṭā' Allāh risulterebbero incomplete se passassero sotto silenzio la dottrina metafisica della "unicità dell'essere" (*waḥdat al-wujūd*); in effetti, essa è presente, in maniera diffusa, in tutta l'opera».[83]

Nel medesimo passo, Geoffroy (in linea con l'opinione di Chittick citata *supra*) attribuisce la principale elaborazione di tale dottrina ad Ibn al-'Arabī, pur ricordando che questi non la formulò mai esplicitamente e che furono i suoi discepoli a sistematizzarla, ed afferma che essa esercitò una grande influenza sul sufismo post-akbariano. Le teorie esposte nei *Laṭā'if al-minan* costituirebbero appunto, agli occhi dello studioso francese, una chiara dimostrazione di tale profonda influenza akbariana sul maestro shadhilita.

---

[81] Éric Geoffroy «Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya», cit., pp. 83-101.
[82] Paul Nwiya, *Ibn 'Ata Allah*, cit., p. 27.
[83] «Ces commentaires sur le texte d'Ibn 'Aṭā' Allāh resteraient incomplets s'ils passaient sous silence la doctrine métaphysique de 'l'unicité de l'être' (*waḥdat al-wujūd*); en effet, celle-ci est présente de façon diffuse dans tout l'ouvrage». Éric Geoffroy, in Ibn 'Aṭā' Allāh, *La sagesse des maîtres soufis*, cit., pp. 301-302.

La sola differenza significativa che Geoffroy pare disposto ad ammettere tra Ibn al-'Arabī ed Ibn 'Aṭā' Allāh su questo tema è una differenza di linguaggio: Ibn 'Aṭā' Allāh esporrebbe, in buona sostanza, le stesse teorie di Ibn al-'Arabī, ma in una forma tale da renderle accessibili (ed accettabili) ad un pubblico "non iniziato".[84]

Sulla corretta interpretazione della *waḥdat al-wujūd*, come si è detto, non intendiamo qui pronunciarci. Tuttavia, sulla possibilità di applicare alle teorie di Ibn 'Aṭā' Allāh una "etichetta" così impegnativa (e controversa), gli elementi a nostra disposizione sembrano indurre ad una certa cautela, indicando con chiarezza il carattere "non monista" delle concezioni ontologiche esposte da Ibn 'Aṭā' Allāh, che peraltro (ed è un aspetto non secondario) non furono mai oggetto di controversie paragonabili a quelle che investirono le varie formulazioni della *waḥdat al-wujūd*. Pertanto, sembra che ogni tentativo di "inserimento" di Ibn 'Aṭā' Allāh nella vasta e varia schiera dei teorici della *waḥdat al-wujūd* non possa prescindere da una preliminare rilettura in senso "non monista" della nozione di "unità/unicità dell'essere".

Pur nella loro schematica semplicità, queste prime osservazioni sembrano comunque utili a porre le basi per una futura indagine approfondita dei rapporti dottrinali tra Ibn 'Aṭā' Allāh ed Ibn al-'Arabī. Come appare evidente, una simile indagine, per essere condotta in modo adeguato, non potrà prescindere da uno spoglio sistematico e da una attenta comparazione del lessico dell'essere (e del non-essere) in Ibn 'Atā' Allāh, al-Ghazāli, Ibn al-'Arabī, Ibn Sab'īn, nonché di altri autori che hanno contribuito a definire le principali interpretazioni del *tawḥīd* dalle prime fasi del "compromesso teologico-mistico" sopra accennato fino all'epoca di formazione della Shādhiliyya e dello stesso Ibn 'Atā' Allāh. Una tale ricerca richiederebbe, ovviamente, un lavoro di ben più ampio respiro, auspicabilmente coordinato tra diversi studiosi. Tuttavia, in questa fase preliminare, crediamo che un contributo significativo all'impostazione del lavoro futuro possa venire da una ricognizione, e da una prima valutazione, dei riferimenti espliciti di Ibn 'Aṭā' Allāh allo Shaykh al-Akbar e/o ad esponenti della sua scuola; una questione solo apparentemente "marginale" rispetto al grande tema del confronto dei loro rispettivi sistemi di pensiero.

6. Ibn 'Aṭā' Allāh ed Ibn al-'Arabī: presenze testuali e rapporti intertestuali

6.1. *Riferimenti ad Ibn al-'Arabī in testi di Ibn 'Aṭā' Allāh*

Nessun titolo della sterminata produzione di Ibn al-'Arabī compare nel breve elenco dei libri preferiti da al-Mursī nelle diverse scienze, che Ibn 'Aṭā'Allāh trasmette nei *Laṭā'if al-minan* e che costituisce un riferimento di primaria importanza per ricostruire le *auctoritates* della prima Shādhilyya (o la selezione che su di esse potrebbe aver operato lo stesso Ibn ʿAṭā Allāh)[85].

[84] «À la différence d'Ibn 'Arabī, il est vrai, Ibn 'Aṭā' Allāh insère ces doctrines dans un discours compréhensible par un public non initié». Ibid.
[85] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 107.

Tuttavia, i riferimenti ad Ibn al-'Arabī reperibili in altri passaggi dell'opera sembrano indicare che Ibn 'Aṭā'Allāh lo considerasse un mistico autentico ed autorevole, anche se, a differenza di quanto accade per Ghazāli o per Abū Ṭālib al-Makkī, in nessun caso egli è oggetto di esplicite esaltazioni del suo rango spirituale (al di là, come vedremo, di alcune eulogie piuttosto comuni), né di esplicite valutazioni di sue opere specifiche o di aspetti qualificanti del suo pensiero [86].

Nei successivi paragrafi, verrà proposta un tentativo di analisi di tali riferimenti, come contributo a fissare le coordinate per una prima valutazione dell'atteggiamento di Ibn 'Aṭā' Allāh nei confronti di Ibn al-'Arabī.

Nei *Laṭā'if al-minan* il nome di Ibn al-'Arabī compare, in totale, quattro volte: in tre occorrenze egli è citato come protagonista e/o testimone di eventi, mentre in un'altra occasione il suo nome viene evocato indirettamente, in relazione a quello di un suo discepolo, Abū al-'Ilm al-Yāsīn, che fu attivo in Egitto al tempo di al-Shādhilī.

Le menzioni dirette dello *Shaykh al-Akbar* sono tutte riferite ad eventi di carattere miracoloso, cioè a fenomeni di "rottura del corso abituale delle cose" (*kharq al-ʿāda*): un curioso aneddoto in cui un modesto utensile domestico impartisce un'alta lezione spirituale ad un gruppo di sufi, e due episodi legati alla complessa figura di al-Khāḍir/al-Khiḍr (lett.: "Il Verdeggiante"), misterioso personaggio che la tradizione sufi identificava con l'anonimo accompagnatore del "viaggio iniziatico" di Mosè narrato nella sura XVIII (65-82), e che presenta notevoli tratti in comune con la figura di Elia nella tradizione ebraica[87].

6.2. Il miracolo del "vaso parlante"

Nel primo degli episodi considerati, Ibn al-'Arabī, prendendo parte ad un convito di mistici in una casa di Fusṭāṭ, è testimone di un fatto prodigioso, e fornisce ai propri commensali la chiave per la sua corretta interpretazione: quando il padrone di casa, rimasto a corto di piatti, ricorre ad un vaso da notte (*wa'ā'*) nuovo – cioè ancora mai usato- per portare il cibo a tavola, l'oggetto si mette a parlare, e dichiara che, dopo essere stato adibito dal volere di Dio ad un servizio tanto onorevole (quello di portare cibo ai sufi), non potrebbe mai più adattarsi all'uso tanto vile per cui è stato fabbricato; subito dopo, a conferma del suo discorso, il recipiente si rompe irreparabilmente. Se agli altri commensali quel prodigio appare una conferma della propria elevata dignità spirituale, Ibn al-'Arabī li esorta ad andare oltre la superficie delle parole, per cogliere il senso profondo dell'evento miracoloso, che è invece un severo monito rivolto da Dio ai presenti:

[86] Del resto, nella letteratura sufi (e tanto più in un ambiente come quello della Shādhilyya, fortemente aperto alla "pluralità" interna alla cultura islamica) il riconoscimento del valore spirituale di un mistico non implica necessariamente una piena condivisione delle sua posizioni dottrinali. Per un esempio che riguarda addirittura il rapporto con al-Ghazālī, si rinvia a Cecere, "Raison et dévoilement", cit.

[87] Si veda, in particolare, Josef W. Meri, "Re-Appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and al-Khidr", *Medieval Encounters* 5/3, (1999), pp. 237-264.

> "(Il vaso) ha detto che Dio ha onorato i vostri cuori con la fede (*īmān*); non accettate quindi che, dopo tanto onore, essi divengano ricettacoli per l'impurità (*najāsa*) della disobbedienza (*ma'ṣiya*) e dell'amore di questo mondo (*ḥubb al-dunyā*)".[88]

Al di là della curiosa natura dell'oggetto in questione, il fatto che ad Ibn al-'Arabī sia conferito il ruolo di "esegeta" del miracoloso "discorso del vaso " appare molto significativo, poiché l'aneddoto è citato in un passo di notevole importanza dottrinale. Esso è posto infatti a suggello dell'argomentazione svolta da Ibn 'Aṭā' Allāh in difesa dell'applicabilità del *ta'wīl* (interpretazione esoterica/allegorica) al Corano e alla Sunna, al termine di un ampio capitolo dei *Laṭā'if al-minan* (il quinto), dedicato proprio all'illustrazione del senso spirituale di alcuni versetti coranici, proposta da al-Mursī. La difesa del metodo esegetico del *ta'wīl* è qui condotta mediante il ricorso congiunto ad argomenti razionali e tradizionali. In particolare, Ibn 'Aṭā' Allāh cita un ḥadīth secondo il quale "Ogni versetto coranico/segno divino (*āya*) ha un senso esteriore (*ẓāhir*) e un senso interiore (*bāṭin*)". Una chiara affermazione della polisemìa del "segno" linguistico, che si traduce, per Ibn 'Aṭā' Allāh, nella rivendicazione dell'applicabilità di un metodo esegetico anch'esso "polisemico" ad ogni forma di espressione, che si tratti della stessa parola divina (il Corano), di parole umane - come le controverse espressioni di sufi o di poeti che vengono analizzate esotericamente in vari luoghi dei *Laṭā'if* e così ricondotte a compatibilità con dottrine "ortodosse" - o, infine, di parole affidate da Dio ad uno "strumento" diverso dall'uomo (come, appunto, nell'aneddoto del "vaso parlante"). La menzione di Ibn 'Arabī, con un ruolo positivo, in un contesto dottrinale così elevato suggerisce che Ibn 'Aṭā'Allāh attribuisse allo *Shaykh al-Akbar*, quanto meno, un alto grado di elezione spirituale.

6.3. Testimonianze decisive: Ibn al-'Arabī e la questione di al-Khāḍir

L'ipotesi di una alta considerazione di Ibn ʿAṭā' Allāh per il rango spirituale di Ibn al-ʿArabī trova ulteriore conferma nella sua citazione, in due distinti episodi dei *Laṭā'if al-minan*, come testimone a supporto della permanenza in vita (*baqā'*) di al-Khāḍir e della possibilità, per i mistici autentici, di incontrarlo in stato di veglia, privilegio che Ibn al-ʿArabī avrebbe sperimentato direttamente[89]. Infatti, lo statuto e la condizione di tale misterioso personaggio, che per sua la sapienza nascosta, superiore a quella di Mosè, era assurto nei circoli mistici a simbolo del rapporto tra santità e profezia, erano questioni assai controverse. A non pochi dotti, l'idea che Dio avesse accordato ad un essere umano il privilegio di una così straordinaria longevità appariva incompatibile con l'esplicita negazione coranica del *khulūd* (immortalità fisica). Pertanto, molti dichiaravano che al-Khāḍir fosse morto, bollando come allucinazioni o menzogne le testimonianze di quanti affermavano di averlo incontrato. Altri invece, nel tentativo di conciliare il dato coranico con tali testimonianze, provenienti da personaggi cui si riconosceva un alto rango spirituale, si producevano in elucubrate soluzioni compromissorie, come l'ipotesi dell'esistenza di una particolare funzione spirituale (detta

[88] Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 138.
[89] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., pp. 82-83.

khāḍiriyya) che si sarebbe trasmessa ininterrottamente da un santo all'altro, così da concludere che il personaggio incontrato dai vari "testimoni", nel corso dei secoli, "era al-Khāḍir" ma al tempo stesso "non era al-Khāḍir".

Il problema era al centro di aspre polemiche, e toccava la sensibilità dei giuristi. Secondo quanto Ibn 'Aṭā' Allāh riferisce sempre nei *Laṭā'if al-minan*, persino il maestro fondatore al-Shādhilī, interpellato sulla questione, avrebbe rifiutato di pronunciarsi senza prima aver raccolto il parere legale del *faqīh* Nāṣir al-Dīn Ibn al-Anbārī; soltanto dopo che questi ebbe emesso una *fatwā* in cui si affermava che "al-Khāḍir è vivo (*ḥayy*) ed è un profeta (*nabī*)" e si riconosceva che "lo *shaykh* 'Abd al-Mu'ṭī lo ha incontrato", al-Shādhilī decise di esporre le proprie conoscenze in merito, rivelando che anche a lui era toccato l'onore di incontrare al-Khāḍir.[90] Un atteggiamento che esprime certo prudenza nei confronti l'autorità costituita, ma anche, ad un livello più profondo, quella ricerca di armonia tra esperienza mistica e scienza giuridico-religiosa che sarà una cifra distintiva della Shādhiliyya.

In questo contesto, il duplice ricorso alla testimonianza di Ibn al-'Arabī su una questione così delicata appare significativo del riconoscimento, da parte di Ibn 'Aṭā' Allāh, dell'attendibilità e dell'alto rango spirituale dello *Shaykh al-Akbar*, il cui nome risulta peraltro accompagnato, in entrambe le occorrenze, dall'eulogia tipicamente usata per i mistici: *raḍiya Allāhu 'an-hu* ("che Dio sia soddisfatto di lui").

Per inciso, osserviamo infine che la scelta di inserire Ibn al-ʿArabī tra le "fonti" sulla questione di al-Khāḍir potrebbe effettivamente avere un qualche nesso con una volontà di polemica nei confronti di Ibn Taymiyya, o più specificamente del già menzionato sufi "taymiyyano" ʿImād al-Dīn al-Wāsiṭī, il quale aveva dedicato notevole spazio proprio alla figura di al-Khāḍir - che anch'egli considerava come vivente - nel trattato in cui polemizzava con la forma storica delle *ṭuruq ṣūfiyya*[91].

6.4. Scienze giuridiche e scienze mistiche: un convito simbolico

L'ultima menzione di Ibn 'Arabī nei *Laṭā'if al-minan* è, come già accennato, soltanto indiretta, ma riveste una notevole importanza sul piano storiografico. Il nome dello *Shaykh al-Akbar* viene evocato in associazione a quello del suo discepolo Abū l-'Ilm al-Yāsīn, attivo in Egitto al tempo di Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, in un aneddoto relativo ad un incontro tra il maestro eponimo della Shādhiliyya e l'autorevole giurista 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām (m. 660/1262)[92].

Un giorno, appena rientrato in Egitto da uno dei suoi frequenti pellegrinaggi alla Mecca e Medina, lo *shaykh* al-Shādhilī si reca immediatamente a far visita all'imām 'Izz al-Dīn, prima ancora di passare da casa propria, per trasmettergli il saluto del Profeta Accogliendo quel segno di favore divino con grande umiltà, il giurista riunisce diversi maestri sufi in una khānqāh del Cairo (con ogni probabilità, per "condividere" con loro la

[90] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 82.
[91] Cfr. Geoffroy « Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya», cit.
[92] Su questa figura di notevole interesse per la storia dei rapporti (e delle "rappresentazioni" dei rapporti) tra ambienti mistici e ambienti giuridici nell'Egitto tra fine dell'epoca ayyubide e prima età mamelucca, si veda in particolare Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, cit., pp. 63-85.

benedizione del Profeta). Tra questi, Ibn ‘Aṭā’ Allāh tiene a segnalare la presenza, appunto, di Abū l-‘Ilm al-Yāsīn, presentato come “un discepolo dello *shaykh* e ‘conoscitore di Dio’ (*‘ārif bi-llāh*) Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī”. Tutti i partecipanti all’incontro si congratulano con ‘Izz al-Dīn, per il segno di elezione divina trasmessogli dal Profeta per il tramite di al-Shādhilī; dopo un breve scambio di battute, nel quale interviene anche Abū l-‘Ilm al-Yāsīn, un cantore (*qawwāl*) inizia a recitare dei versi, che suscitano l’entusiasmo del giurista, il quale “si alza in piedi e gode intensamente di questo momento spirituale” (forse praticando il *dhikr* o forse anche mettendosi a danzare); a questo punto, tutti i presenti fanno altrettanto, per rendere omaggio ad ‘Izz al-Dīn[93].

Sebbene il discepolo di Ibn al-‘Arabī, Abū l-‘Ilm al-Yāsīn, svolga qui un ruolo di comprimario, un’analisi attenta di questo racconto rivela più di un elemento di notevole interesse sul piano delle relazioni tra la prima Shādhiliyya e la scuola akbariana; anzi, più precisamente, sul piano delle modalità di rappresentazione di tali rapporti da parte di Ibn ‘Aṭā’ Allāh, nel più ampio contesto delle strategie che egli adotta nella costruzione di una “memoria storica” e nella definizione della fisionomia dottrinale della Shādhiliyya. Si tratta, evidentemente, di elementi cruciali in quello straordinario sforzo di fondazione e orientamento dell’autocoscienza identitaria della confraternita, che costituisce forse l’aspetto storicamente più rilevante dei *Laṭā’if al-minan* e di tutta la vasta opera di Ibn ‘Aṭā’ Allāh.

Ai fini della presente ricerca, un primo elemento rilevante (anche se non il più importante), è il titolo di *‘ārif bi-llāh* (“conoscitore di Dio”) che accompagna il nome di Ibn al-‘Arabī (almeno nelle edizioni dell’opera cui abbiamo avuto accesso): ancora una volta, un indice di alta considerazione del rango spirituale di Ibn al-‘Arabī da parte di Ibn ‘Aṭā’ Allāh. In ogni caso, sarebbe imprudente voler assegnare a questa formula elogiativa un valore dirimente sul piano “ideologico”: come già rilevato, nella letteratura sufi, l’attribuzione di un alto livello di elezione spirituale ad un personaggio non comporta necessariamente una particolare affinità dottrinale con il personaggio in questione, né alcun riconoscimento di una sua superiore autorità spirituale; basti pensare, ad esempio, che lo stesso termine di *‘ārif bi-llāh* designa, nei *Laṭā’if al-minan*, il grande rivale di Ibn ‘Aṭā’ Allāh nella competizione (mai evocata nell’opera ma ricostruibile da fonti esterne) per l’eredità spirituale della Shādhiliyya, lo *shaykh* Yāqūt al-Ḥabashī detto al-‘Arshī (cfr. *supra*).

Tuttavia, altri elementi del racconto risultano decisamente “strategici”. In primo luogo, lo schema narrativo generale: il Profeta invia miracolosamente la sua benedizione ad un giurista attraverso un maestro sufi; il giurista condivide questa benedizione con vari maestri sufi, in un convito mistico nel quale sperimenta un significativo “momento/stato spirituale” e trascina gli astanti nel suo entusiasmo. Se Ibn ‘Aṭā’ Allāh avesse voluto costruire una rappresentazione allegorica del rapporto ideale, nella prospettiva sufi, tra le dimensioni della “legge” (*sharī‘a*), della “via mistica” (*ṭarīqa*) e della verità spirituale (*ḥaqīqa*), non avrebbe potuto scegliere uno schema compositivo più efficace. Nella concezione epistemologica esposta da Ibn ‘Aṭā’ Allāh, la vera conoscenza della Legge (che sola conduce alla corretta imitazione del Profeta) si attua soltanto quando le nozioni delle scienze giuridiche, oggetto di un processo di apprendimento razionale, siano illuminate dalla conoscenza spirituale, fondata sulle grazie dell’ispirazione interiore (*ilhām*) e del

[93] Cfr. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, cit., p. 77.

"disvelamento intuitivo" (*kashf*) di elementi della dimensione invisibile del reale (*ghayb*), attraverso le quali Dio può condurre il Suo "servo" (*'abd*) alla comprensione della vera realtà delle cose (*al-ḥaqīqa*). In un quadro in cui ogni azione umana è in realtà creazione divina, le due modalità di conoscenza (razionale e illuminativa) si integrano, ma sono ordinate in un rapporto gerarchico, in quanto la prima dipende, in ultima analisi, dalla seconda. In altri termini, lo stesso processo della conoscenza razionale non va interpretato, superficialmente, come il prodotto di un illusorio sforzo autonomo dell'intelletto umano, ma come l'effetto di una grazia divina che "svela" all'intelletto umano un dato prima non conosciuto o non compreso. Come Ibn 'Aṭā' Allāh chiarisce con la consueta forza icastica:

«La conoscenza (*'ilm*) è sempre (frutto di) disvelamento (*kashf*), a prescindere dall'epoca o dall'ambito a cui si applica»[94].

Di conseguenza, le due fondamentali forme di scienza (giuridica e mistica) si integrano, ma non si pongono sul medesimo livello, come al-Mursī spiega un giorno all'ancora giovane Ibn 'Aṭā' Allāh:

«Noi mistici (*fuqarā'*) condividiamo la scienza dei giuristi (*fuqahā'*), ma i giuristi che non abbiano anche una elezione spirituale] non condividono la nostra scienza»[95].

Una concezione che trova quasi un perfetto "rispecchiamento" nella trama del racconto su al-Shādhilī e 'Izz al-Dīn, in cui la distribuzione dei "ruoli" tra i personaggi principali conferma il rapporto gerarchico tra *sharī'a* e *ṭarīqa*, mentre l'articolazione degli eventi esalta la circolarità dei rapporti tra le due scienze, culminando nella scena finale di condivisione del "momento spirituale" tra tutti i presenti, quasi a simboleggiare una piena integrazione di dimensione giuridica e dimensione mistica dell'Islam nell'esperienza totalizzante del contatto con il divino.

In questo quadro generale, le identità specifiche dei singoli personaggi danno alla concezione "astratta" dei rapporti tra scienze "esteriori" e scienze "interiori" una connotazione storicamente determinata, contribuendo ad attribuire alla Shādhiliyya un ruolo "centrale" nella fitta rete dei rapporti tra circoli mistici e giuridici (due ambienti già fortemente compenetrati) nel contesto concreto dell'Egitto dell'epoca. Ancora più specificamente, l'evocazione della presenza congiunta di 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām giurista riverito dai contemporanei e dai posteri come solido riferimento "ortodosso", e di Abū l-'Ilm al-Yāsīn, discepolo di Ibn al-'Arabī, in un contesto in qualche modo legato all'iniziativa di al-Shādhilī (per di più, come latore di un messaggio del Profeta) parrebbe tesa non soltanto a confermare, come è ovvio, la compatibilità delle posizioni akbariane con le nozioni dominanti in ambito "ortodosso", ma anche ad attribuire ad Shādhilī un ruolo di "mediazione" tra i due campi, che altre fonti affermeranno più esplicitamente: secondo al-Suyūṭī (m. 911/1505), sarebbe stato proprio Abū l-Ḥasan al-Shādhilī a convincere il giurista 'Izz al-Dīn, inizialmente ostile ad Ibn al-'Arabī, a cambiare la sua opinione, dimostrandogli, attraverso una attenta esegesi, la piena "legittimità" delle posizioni dello *Shaykh al-Akbar*[96]. Se, come segnala Alexander Knysh, quest'ultimo aneddoto (assente in Ibn 'Aṭā' Allāh) è stato spesso considerato, già da alcuni dotti medievali, come una costruzione apologetica, il suo senso profondo sembra però accoglibile sul piano "ideologico", come dimostrazione della

[94] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 173.
[95] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 107.
[96] Cf. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, cit., pp. 79-85.

centralità della Shādhiliyya e del suo ruolo di "ponte ermeneutico" tra correnti sospette di "eterodossia" ed ambienti di sicura "ortodossia" giuridica e dottrinale, assicurato da sforzi interpretativi che, valorizzando appieno le risorse del *ta'wīl*, riconducevano formulazioni apparentemente "devianti" entro un quadro di compatibilità con le concezioni dominanti in ambito sunnita.

Tuttavia, difendere la legittimità di una certa dottrina dall'accusa di *kufr* (miscredenza) non significa necessariamente condividerla in tutti i suoi aspetti. In particolare, Paul Nwyia legge anzi un passo dei *Laṭā'if al-minan* come l'espressione di una sottile ma decisa intenzione polemica nei confronti dello *Shaykh al-Akbar*. Si tratta di un episodio in cui Ibn al-'Arabī, pur mai nominato, esercita il ruolo del "convitato di pietra" in un incontro tra al-Shādhilī e Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. A tale episodio è dedicato il paragrafo successivo.

6.5. Abū l-Ḥasan al-Shādhilī e il silenzio di al-Qūnawī : interpretazioni a confronto.

In aggiunta ai passi che sono stati sopra analizzati, nei *Laṭa'if al-minan* si può cogliere un riferimento ulteriore, ma implicito, ad Ibn 'Arabī: la narrazione di un incontro tra il suo più celebre discepolo, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī e lo s*haykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī. Il maestro eponimo dalla Shadhiliyya ascolta in silenzio, a testa bassa, una lunga dissertazione di Ṣadr al-Dīn su numerose scienze (*'ulūm kathīra*), poi alza la testa e gli domanda: "Dimmi dove si trova oggi il Polo dei tempi presenti (*quṭb al-zamān*), chi è il suo compagno veridico (*ṣiddīq*), e quali scienze egli possiede". A queste domande, il discepolo di Ibn al-'Arabī non dà risposta[97].

Il silenzio di Ṣadr al-Dīn di fronte alla domanda di al-Shādhilī è stato variamente interpretato dagli studiosi. Paul Nwyia ha visto in esso un implicito riconoscimento, da parte del discepolo akbariano, della superiorità spirituale di al-Shādhilī (implicitamente indicato come Polo) rispetto ad Ibn al-'Arabī[98]. Tale interpretazione è stata però nettamente respinta da Michel Chodkiewicz, che ha fatto rilevare come la funzione di Polo fosse in realtà ben diversa da quella di "Sigillo della santità muḥammadica" rivendicata da Ibn al-'Arabī[99].

A gettare nuova luce sull'episodio ha poi contribuito una pertinente osservazione cronologica di Richard McGregor: se l'incontro fosse avvenuto in occasione del secondo viaggio di Ṣadr al-Dīn in Egitto, che risulta databile al 640/1242, ogni possibile "competizione" tra Abū l-Ḥasan al-Shādhilī e Ibn al-'Arabī per la supremazia spirituale andrebbe necessariamente esclusa, in quanto Ibn al-'Arabī sarebbe stato già morto da circa due anni[100]. Un simile argomento dovrebbe valere, *a fortiori*, se si volesse collocare l'incontro in epoca successiva alla data in cui al-Shādhilī si era definitivamente stabilito in Egitto, ad Alessandria (cioè non prima del 642/1244): un'ipotesi che appare meglio compatibile con i dati noti sulla biografia del maestro shadhilita e che non confligge,

[97] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., p. 88.
[98] Cfr- Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309)*, cit., pp. 25-26.
[99] Cfr. Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Ara*bī, L. Sherrand transl., Cambridge, The Islamic Tetxs Society, 1993, p. 144.
[100] Cfr. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt*, cit., p. 31.

comunque, con le notizie disponibili su Ṣadr al-Dīn, il quale risulta aver compiuto altri viaggi in Egitto dopo quello, citato da Mc Gregor, dell'anno 640/1242.

In ogni caso, e al di là della collocazione cronologica dell'episodio, non pare che se ne possano trarre argomenti in favore dell'ipotesi di una scarsa considerazione di Ibn al-'Arabī in ambiente shadhilita. Se anche questo passo dei *Laṭā'if al-minan* mirasse effettivamente, come sostiene il Nwyia, a ribadire la superiorità spirituale di Abū l-Ḥasan al-Shādhilī e la sua funzione di Polo (cioè "capo della gerarchia esoterica dei Santi") del proprio tempo, che gli è peraltro esplicitamente attribuita in tutta la produzione di Ibn 'Aṭā' Allāh, ciò non comporterebbe, di per sé, una svalutazione del rango di Ibn al-'Arabī.

La rivendicazione della superiorità del proprio *shaykh* sugli altri "amici di Dio" (*awliyā' Allāh*) è infatti un topos del genere agiografico dei *manāqib*, nel quale i *Laṭāif al-minan* si collocano esplicitamente. Una tale rivendicazione non implica necessariamente una considerazione sfavorevole dei personaggi che vengano prescelti, di volta in volta, come "termini di paragone". Anzi, in linea generale, l'agiografo tende a proporre confronti con i mistici che reputa del più elevato rango spirituale, affinché la gloria del proprio *shaykh* risalti con ancora maggiore chiarezza. Nei *Laṭā'if al-minan*, Ibn 'Aṭā' Allāh non si sottrae a questa tendenza. In tal senso, appare di estremo interesse il racconto di un sogno attribuito allo *shaykh* al-Mursī, primo successore di al-Shādhilī, che comporta una esplicita rivendicazione della superiorità del maestro eponimo della Shādhiliyya nei confronti dello stesso Abū Madyan, il "padre nobile" della mistica maghrebina, al quale, per il tramite di Ibn Mashīsh (maestro spirituale di al-Shādhilī), si riconnette la *silsila* (catena iniziatica) della *ṭarīqa Shādhiliyya*. Nel sogno di al-Mursī, è lo stesso Abū Madyan a proclamare la superiorità acquisita da al-Shādhilī: il grande maestro della tradizione andaluso-magrebina, che al-Mursī trova assiso ai piedi del Trono divino, dichiara di possedere settantuno scienze (esoteriche), ma precisa che al-Shādhilī (il quale era stato discepolo del suo discepolo Ibn Mashīsh) lo ha superato di quaranta scienze (ne possiede cioè 111, equivalente numerologico della parola *quṭb*, "Polo") ed è ormai "l'oceano che non può essere circoscritto".[101] In questo caso, appare evidente come al-Mursī non voglia sminuire la venerata figura di Abū Madyan, bensì dare maggiore risalto, attraverso la scelta di un così elevato termine di paragone, all'elezione divina di cui è oggetto il proprio *shaykh*.

Sulla base delle considerazioni sin qui svolte, sembra dunque di poter escludere, nella rappresentazione dell'incontro tra al-Shādhilī ed al-Qūnawī nei *Laṭāif al-minan*, una volontà di polemica da parte di Ibn 'Aṭā' Allāh nei confronti di Ibn al-'Arabī.

In ogni caso, con questo episodio si esauriscono i riferimenti (diretti o indiretti) ad Ibn al-'Arabī nei *Laṭā'if al-minan*. Quanto alle altre opere di Ibn 'Aṭā' Allāh, in attesa di poter compiere uno spoglio sistematico della sua cospicua produzione, segnaliamo che due dei più importanti trattati mistici attribuiti al maestro shadhilita, quali il *Miftāḥ al-falāḥ* (che l'autore presenta come la prima opera "monografica" sul tema del *dhikr*)[102] e il *Kitāb al-Qaṣd al-*

[101] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*, cit., pp. 77-78

[102] L'attribuzione del trattato ad Ibn 'Aṭā' Allāh è stata revocata in dubbio da Fritz Meir in un saggio del 1957, ma l'argomento ha ricevuto scarsa eco nella critica, che generalmente considera autentica l'attribuzione tradizionale; un'importante apertura alle argomentazioni di Meier è però giunta da Michel Chodkiewicz in anni relativamente recenti. Sul tema, si rinvia a Elisha Russ-Fishbane, "Phsyical Embodiment and Spiritual Rapture in Thirteenth-Century Islamic Mysticism", in », in Giuseppe Cecere, Mireille Loubet, Samuela Pagani (a c. di), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes*

mujarrad fī ma'rifat al-ism al-mufrad (dedicato al Nome divino *Allāh*), non recano alcune menzione di Ibn al- 'Arabī. Tuttavia, come segnalato da Mary Ann Koury Danner[103], esiste almeno un altro testo di Ibn 'Aṭā' Allāh per il quale siano stati accertati dei rapporti intertestuali con opere dello shaykh al-Akbar: è il breve trattato intitolato *ʿUnwān al-tawfīq fī ādāb al-ṭarīq,* che verrà analizzato nel successivo paragrafo 6.6.

6.6. Trame intertestuali: Ibn 'Aṭā' Allāh, Abū Madyan ed Ibn al-'Arabī

Il testo noto come *ʿUnwān al-tawfīq fī ādāb al-ṭarīq* è un breve trattato sul tema della direzione spirituale, composto da Ibn 'Aṭā' Allāh in forma di commento (*sharḥ*) ad una celebre *qaṣīda* di Abū Madyan sui criteri che devono ispirare il rapporto del discepolo (*murīd,* lett.: "aspirante, desiderante") con il proprio *shaykh* e con i condiscepoli. Ciascun verso dell'originale è concisamente illustrato da Ibn 'Aṭā' Allāh in prosa, mediante il consueto ricorso ad una grande varietà di fonti: oltre al riferimento imprescindibile al Corano e agli *ḥadīth*, Ibn 'Aṭā' Allāh attinge al ricco patrimonio della poesia araba e delle scienze religiose, nonché ad altre opere dello *shaykh* Abū Madyan e a detti di vari maestri spirituali, a corroborare le considerazioni nate dalla sua diretta esperienza in materia. Nel testo, Ibn 'Aṭā' Allāh fa talvolta riferimento ad Ibn al-'Arabī come una delle *auctoritates* a sostegno di alcune sue affermazioni. La cosa appare degna di nota, tanto più che la *qaṣīda* di Abū Madyan sulla direzione spirituale era stata ripresa già dallo stesso Ibn al-'Arabī, nella raffinata forma letteraria del *takhmīs*, componimento poetico che consiste nell'aggiungere un quinto verso ad ogni quartina di un testo preesistente, con la medesima rima, in funzione di commento o di "contestazione" del significato originario. Indubbiamente, un confronto intertestuale approfondito tra il poema di Abū Madyan e le due opere ad esso ispirate potrebbe fornire utili indicazioni sui rapporti tra Ibn 'Aṭā' Allāh ed Ibn 'Arabī, forse non soltanto in relazione al tema della direzione spirituale.

Al di là del '*Unwān al-tawfīq,* un'altra interessante "coincidenza" sembra collegare Abū Madyan, Ibn al-'Arabī ed Ibn 'Aṭā' Allāh sul piano di possibili rapporti intertestuali: come segnalato da Paul Nywia, tutti e tre questi maestri risultano essersi cimentati nel genere delle *ḥikam*[104]. In particolare, le *ḥikam* di Ibn al-'Arabī, presentate come una guida ai discepoli (*murīdūn*) per l'iniziazione alla via mistica, appaiono di notevole interesse, anche per la relativa semplicità, tematica e stilistica, che le caratterizza rispetto all'estrema complessità di gran parte della sua restante produzione.

Con ogni probabilità, una analisi comparativa delle *ḥikam* dei tre autori potrebbe offrire un fertile terreno di indagine per una più adeguata comprensione dei rapporti di Ibn 'Aṭā' Allāh con le dottrine e con le pratiche di scrittura tanto di Abū Madyan quanto di Ibn al-ʿArabī.

---

historiques. Il Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), 2013, pp. 305-332 (in particolare, p. 308, n. 11).

[103] Cfr. Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *The key to salvation & the lamp of souls. A Sufi Manual of Invocation*, a cura di Mary Ann Koury Danner , Cambridge, The Islamic Tetxs Society, 1996, pp. 4-5.

[104] Cfr. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh*, cit., pp. 47-68.

In primo luogo, un confronto intertestuale di questo tipo potrebbe contribuire a precisare i contenuti e i limiti dell'influenza di Abū Madyan sulla formazione della Shādhiliyya, la quale risulta già accertata, in termini generali, in virtù del ruolo svolto da un discepolo di Abū Madyan, lo *shaykh* marocchino Ibn Mashīsh (m. 1227), nella formazione e direzione spirituale di Abū l-Ḥasan al-Shādhilī.

Inoltre, sul versante dei possibili rapporti di Ibn 'Aṭā' Allāh con Ibn al-'Arabī, una simile analisi comparativa risulterebbe interessante per un duplice ordine di motivi: la possibilità di un confronto "diretto" tra questi autori, attraverso due opere che, al di là delle differenze strutturali e tematiche che le caratterizzano, si collocano comunque in un medesimo genere letterario; l'opportunità di approfondire il ruolo di Abū Madyan nel pensiero e nel linguaggio di entrambi gli autori, e dunque di valutare quanto delle eventuali affinità che dovessero riscontrarsi tra Ibn 'Aṭā' Allāh e Ibn al-'Arabī sarebbe effettivamente imputabile ad una influenza del secondo sul primo, e quanto dovrebbe invece ricondursi a quel punto di riferimento comune.

7. Considerazioni finali

Le osservazioni proposte nel corso di questo articolo non sono certo sufficienti ad esprimere una valutazione complessiva sulla questione dei rapporti tra Ibn 'Aṭā' Allāh e lo *Shaykh al-Akbar*. Tuttavia, auspichiamo che esse possano almeno contribuire ad individuare le principali direzioni lungo le quali potrebbero articolarsi future indagini in tale ambito.

In questo senso, alcuni elementi emersi dalla nostra analisi possono risultare di qualche interesse:

1) la concezione dei rapporti tra Dio e mondo esposta da Ibn 'Aṭā' Allāh non sembra suscettibile di interpretazioni di tipo monista;
2) pertanto, qualunque proposta di "ascrivere" la dottrina di Ibn 'Aṭā' Allāh al vasto e vario ambito della *waḥdat al-wujūd* presuppone l'assunzione di una prospettiva "non-monistica" rispetto a tale nozione;
3) in particolare, qualunque ipotesi di influenza diretta delle dottrine di Ibn al-'Arabī sulla visione dell'essere (e del non-essere) in Ibn 'Aṭā' Allāh presuppone una lettura "non monista" del pensiero dello *Shaykh al-Akbar*;
4) nei testi (*Laṭā'if al-minan*), Ibn 'Aṭā' Allāh attribuisce ad Ibn al-'Arabī un elevato livello spirituale e un alto grado di attendibilità su questioni legate alla concezione della santità, ma non gli riconosce alcuna autorità spirituale diretta né tantomeno alcuna superiorità rispetto ai maestri fondatori della Shādhiliyya;
5) nel contempo, non sembra di poter rilevare atteggiamenti polemici di Ibn 'Aṭā' Allāh nei confronti di Ibn al-'Arabī (neppure nel noto e controverso episodio del "silenzio" di Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī di fronte allo *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī);

6) in prima approssimazione, le concezioni ontologiche esposte da Ibn ‘Aṭā’ Allāh sembrano in sostanziale continuità con quelle di al-Ghazālī, mentre il linguaggio, anche in questo ambito specifico, rivela alcune affinità con la terminologia tipica di Ibn al-‘Arabī;
7) tali affinità terminologiche potrebbero essere interpretate come indizi di concrete affinità dottrinali (come sembra supponesse lo *shaykh* al-Sharqāwī) ma anche come superficiali consonanze di lessico, ispirate da una tendenza generale nella letteratura sufi dell’epoca (tesi di Nwyia);
8) “esteriori” coincidenze di forme linguistiche potrebbero anzi far meglio risaltare, ad un’attenta analisi semantica, le differenze di formulazioni dottrinali tra i due sistemi di pensiero (come sostiene al-Taftāzānī in relazione, ad esempio, al termine *aḥadiyya*);
9) oltre alle citazioni di testimonianze su eventi miracolosi attribuite ad Ibn al-‘Arabī nei *Laṭā’if al-minan,* è possibile individuare esplicite citazioni dallo *Shaykh al-Akbar* in almeno un testo di Ibn ‘Aṭā’ Allāh, lo *Unwān al-tawfīq fī ādāb al-ṭarīq,* nel quadro di più complessi di rapporti intertestuali tra Ibn ‘Aṭā’ Allāh, Ibn al-‘Arabī ed una figura-chiave della storia del sufismo andaluso e magrebino come lo *shaykh* Abū Madyan Shu‘ayb, che rappresenta un termine di riferimento comune per entrambi gli altri autori.

In un quadro indiziario così complesso e ancora così “mobile”, soltanto un’estesa analisi comparativa del linguaggio e delle formulazioni dottrinali dottrine potrà permettere di formulare ipotesi filologicamente fondate (pur con le limitazioni legate alla perdurante assenza di edizioni critiche per molti dei testi) ed ermeneuticamente plausibili sui rapporti fra le dottrine di Ibn Aṭā’ Allāh, al-Ghazālī, Ibn al‘Arabī, Abū Madyan ed altri autori impegnati sul tema del rapporto tra Dio e mondo. In particolare, soltanto un’analisi approfondita di tali aspetti di “forma” e di “contenuto” potrà consentire di formulare valutazioni attendibili in merito all’ipotesi di influenze akbariane sul maestro shadhilita, o forse di comuni influenze di Abū Madyan su Ibn al-‘Arabī e su Ibn ‘Aṭā’ Allāh.