

Al-Ghazali



# LA NICCHIA DELLE LUCI

A CURA DI LAURA VAGLIERI

E

ROBERTO RUBINACCI

TEA EDIZIONI

Editori Associati S.p.A.

Via di Pietà 1/A - 20121 Milano

di al-Ghazali appartenente Alla Collezione

Classici delle religioni, sezione III " La religione islamica "

diretta da Francesco Gabrieli

Prima edizione TEA aprile 1989

Ghazali è stato giudicato il più grande musulmano dopo Maometto. A ragione. Egli fu una di quelle personalità che imprimono nuovi orientamenti ai processi spirituali, quindi lasciano nella storia del pensiero e di conseguenza anche negli eventi umani, un'orma duratura.

L'Islam col passare del tempo si era quasi cristallizzato, irrigidito in un freddo legalismo. I dotti additavano ai fedeli come doveri essenziali l'adesione piena ai loro insegnamenti proclamati infallibili e l'osservanza minuziosa dei precetti culturali come mezzo di salvezza. Certo nella massa dei credenti ve ne erano che conservavano il fervore religioso delle prime generazioni di Musulmani, contenti della loro semplice fede di tipo tradizionale, ma ve ne erano anche che cercavano per vie nuove di soddisfare il loro anelito a Dio. Sospinti dalla insofferenza per le sottili disquisizioni e il formalismo dei dotti e dalla brama d'una religiosità profonda e sentita, questi ultimi finivano non di rado con l'abbracciare credenze che rispondevano, o sembravano rispondere, alle loro aspirazioni, ma erano in realtà deviazioni dall'Islam. Fra gli intellettuali poi ve ne erano che, ribelli alla imposizione delle convinzioni altrui e adusi a ragionare col proprio cervello, sottoponevano a esame le nozioni fondamentali dell'Islam, le criticavano, le giudicavano assurde o confacenti solo al volgo ignorante e divenivano perciò o del tutto infedeli o miscredenti stabilendo essi stessi in base alle proprie convinzioni ciò che si doveva credere. Ghazali sentì la necessità per se di una intensa vita religiosa; una volta conseguita tramite le pratiche dei sufi, si propose di farne partecipi tutti i Musulmani. Forse noto che già esisteva in seno al popolo la tendenza ad una fede più profonda, ma si rese conto che, se si lasciava ad essa libero sfogo, l'ortodossia avrebbe corso pericolo, e così pure comprese che dovevasi mettere un freno al ragionare degli intellettuali su cose ultraterrene quando sfociava nella infedeltà o nel dubbio. L'ortodossia andava ad ogni costo salvaguardata. Egli quindi da un lato consigliò le pratiche del sufismo che potevano rinvigorire l'Islam, dall'altra inferse un grave colpo alla filosofia e alla eterodossia. Le conseguenze della sua azione furono:

- il definitivo accoglimento di un sufismo moderato nell'Islam ortodosso; i teologi, nel passato sospettosi di quel movimento e talora decisamente ostili, finirono con l'ammetterlo malgrado il suo bagaglio di idee neoplatoniche, le sue esperienze estranee all'Islam primitivo e le sue cerimonie ove si faceva uso a scopo pio della musica - solo i Hanbaliti restarono all'opposizione - d'altra parte i sufi furono più accorti a rimanere nei limiti del Sunnismo;
- la filosofia perdetta seguito; certo non si può affermare che fu per l'attacco polemico di

Ghazali se essa in Oriente non contò più cultori del valore di un Avicenna e se per trovarne di un grado elevato bisogna andarli a cercare nel Maghreb. Anche il Latinismo, se non fu debellato, ricevette una dura sferzata.

Dalla conciliazione fra spiritualità sufica e struttura legale musulmana l'Islam trasse vantaggio: la fede consolidata e arricchita conobbe una nuova fioritura se non si può dire che sia stato proprio Ghazali a stimolare lo sviluppo delle confraternite o corporazioni sufiche, si deve tuttavia riconoscere che della situazione da lui creata esse profittarono: forti della maggiore popolarità del sufismo per la vinta riluttanza dei teologi, esse si moltiplicarono, si diffusero in tutto il mondo musulmano e portarono la voce dell'Islam nelle regioni più remote. Lo stato di equilibrio promosso da Ghazali persistette fin quasi all'epoca nostra, quando il ravvicinamento fra Occidente ed Oriente produsse nuovi orientamenti. Chiedersi se con l'intransigente richiamo al Sunnismo e la rigida fissazione dei dogmi egli non abbia tarpato le ali a tendenze vive manifestatesi fuori dell'ortodossia e non abbia di nuovo cristallizzato l'Islam per alcuni secoli sia pure in forme diverse dalle precedenti, è inutile disquisizione.

Furono quelli che abbiamo indicato i meriti più grandi di Ghazali. Egli però ne ebbe altri, seppure minori. Molte delle idee che espose nei suoi libri non erano frutto esclusivo del suo ingegno. Esisteva tutta una produzione letteraria araba in campo religioso ed etico ed egli la conobbe. Cita infatti vari autori: ad esempio, Muhasibi (m. 243/857), il mistico che nel suo *Ri'aya lihuquq* Allah aveva esortato all'esame di coscienza e dato norme di vita interiore; cita altresì Ibn Abi ad-Dunya (m. 281/894), autore d'un libro di edificazione considerato un classico in materia, di un altro del genere *Furstenspiegel*, di un altro ancora sul "comando del bene e divieto del male", argomenti tutti trattati da Ghazali; dal *Qut al-qulub* [Alimento dei cuori] di Abu Talib al-Makki (m. 386/996) sappiamo che riportò passi anche letteralmente nel suo *Ihya'*; possiamo d'altronde anche supporre, senza fargli torto, che, seguendo un uso frequente negli scrittori arabi, egli abbia copiato pagine altrui senza citarne gli autori, il fatto non essendo considerato plagio. Ma è la sua visione generale dei problemi e il loro ammirevole inquadramento secondo un piano prestabilito nei quattro tomi dell'*Ihya'* ed è sua la sistemazione ordinata, metodica, logica dei singoli argomenti con i materiali che aveva a disposizione e quelli frutto della sua mente. L'attitudine del suo ingegno alla sintesi risulta persino dal suo periodare tanto spesso diverso per ampiezza, complessità, solida costruzione da quello in genere paratattico delle lingue semitiche; esso è tale da reggere non di rado il confronto con quello ipotattico dei nostri classici per l'inserimento di proposizioni subordinate e incisi nelle principali, malgrado l'ostacolo costituito dall'indole della sintassi araba. Quante volte non ci è avvenuto di scoprire attraverso una nostra prima traduzione che doveva esserci un collegamento sintattico tra frasi anche distanti l'una dall'altra e riesaminando attentamente il testo arabo, non abbiamo constatato che quel collegamento Ghazali lo aveva fatto, se di primo acchito noi non ce ne eravamo accorti, il motivo era la nostra consuetudine a un diverso

e ben più semplice periodare degli autori arabi. Probabilmente sono sue la profondità e la finezza delle indagini psicologiche che lo stesso Asia Palacios riconosce superare talvolta quelle degli scrittori cristiani. Comunque, anche nella trattazione di problemi etici, se esistevano precedenti e la frequente chiamata in causa di imprecisati obiettori e gli accenni ad opinioni prevalenti lo fanno supporre - lo svolgimento ordinato, metodico della materia porta l'impronta ghazaliana. Per quanto poi riguarda la maniera di esporre gli argomenti, sono da rilevare vari pregi: l'abbondanza delle immagini, similitudini, parabole, massime e di aneddoti per alleggerire la materia che spesso è ardua e pesante e Così metterla alla portata di tutti; la presentazione in forma sempre diversa di idee considerate meritevoli di ripetizione, la varietà delle espressioni, la ricchezza del lessico, e soprattutto l'aderenza della forma al pensiero.

Un esempio di abilità stilistica lo offrono le eulogie premesse ai singoli libri dell'Ihya': lo stesso oggetto, l'esaltazione di Dio, è fatta con grande varietà di frasi mai vacue di significato e sempre in rapporto col contenuto del libro.

I critici arabi non hanno considerato e in genere non considerano Ghazali un esponente della loro letteratura. Nel giudicare i propri classici essi sono indotti dalla loro educazione culturale ad apprezzare altri generi, la poesia naturalmente e, per quanto riguarda la prosa, quella raffinata, impreziosita e magari scarsa di contenuto. Gli islamisti occidentali si sono soffermati su Ghazali pensatore, e poco o niente su di lui quale scrittore. Eppure egli andrebbe studiato anche in questa veste. La sua prosa è vigorosa e ha una qualità superba: quella di esprimere in genere chiaramente, sempre in modo brillante e vivace, la ricca gamma dei concetti. Se talvolta presenta difficoltà d'interpretazione, i motivi della oscurità sono vari: la materia, che quando poi concerne la mistica, a detta stessa di Ghazali, è ineffabile; la stringatezza, quando l'argomento è stato già trattato ampiamente in precedenza o altrove, e quindi viene semplicemente accennato ove si torna a parlarne; la terminologia invero imprecisa e, non ultima, la mancanza d'edizioni effettivamente critiche degli scritti ghazaliani, nessuno escluso.

## Le opere

Ghazali fu scrittore assai prolifico. A quattrocento e quattro assommano i titoli dei libri fra grossi e piccoli che vanno sotto il suo nome. Anche se già un secolo dopo la sua morte si affermava che l'attribuzione a lui di alcuni scritti era falsa e studiosi moderni dubitano della autenticità di non pochi altri in base al contenuto, in quanto espongono concezioni sufiche e

filosofiche non conformi a quelle sviluppate in opere sicuramente sue, anche se alcuni opuscoli non sono che riassunti dall'opera maggiore ed è a causa dei titoli loro affibbiati se appaiono indipendenti, e altri ancora sono identici a suoi libri noti sotto titolo diverso, e pertanto la cifra di quattrocento e quattro vada ridotta, l'importanza per mole e contenuto della produzione ghazaliana è enorme.

Vi fu nella vita di Ghazali un momento decisivo che divide la sua biografia nettamente in due periodi e fu quando egli, dopo una crisi spirituale penosissima e durata mesi - ce l'ha narrata egli stesso in termini commoventi nel suo *al-Munqidh min ad-dalal* [La salvezza dalla perdizione] - si convinse che per avvicinarsi Dio ed ottenere la felicità eterna doveva assolutamente abbandonare la sua invidiabile situazione di professore della maggiore madrasa dell'epoca, la Nizamiyya di Baghdad e, andando lontano, a Damasco, dedicarsi a meditazioni e a pratiche religiose di carattere sufico. Egli dette così inizio - aveva trentasette anni - al periodo che suole designare " di ritiro ", anche se vero e proprio ritiro fu solo nei primi due anni. Orbene, le sue opere con i loro rispettivi soggetti sono lo specchio degli interessi spirituali diversi che nutrì nei due periodi. Fino al momento della partenza da Baghdad egli restò uno studioso di vecchio stampo; redasse opere di valore che sono nella linea della tradizione scolastica del suo tempo e, se ne esorbitano in quanto trattano di materie che non erano quelle insegnate nelle madras e, non manifestano il mutamento di animo e l'insorgenza d'interessi nuovi. Poi, durante il ritiro, egli redasse le opere destinate a dare un nuovo indirizzo all'Islam.

È probabile che Ghazali abbia scritto qualche libro anche prima della sua nomina a docente presso la Nizamiyya di Baghdad; certo si è che al periodo del suo insegnamento in questa città sono da assegnarsi importanti opere di carattere strettamente giuridico. Il *Basit* [L'Esteso] e il *Wasit* [Il Medio], testi di diritto shàfi'ita apprezzatissimi entrambi, da considerarsi manuali classici, tanti furono i commenti e riassunti che ne fecero in seguito i dotti.

Frutto di un triennio di studio profondo della filosofia furono due libri, l'uno intitolato *Maqasid al-falasifa* [Gli scopi dei filosofi], esposizione metodica delle idee dei filosofi musulmani, l'altro intitolato *Tahafut al-falasifa* [Incoerenza dei filosofi].

Il primo ha avuto una sorte ben curiosa: si è ritenuto che riflettesse le idee di Ghazali, mentre egli lo aveva scritto come premessa al polemico *Tahafut* nella convinzione che non si possono refutare opinioni altrui senza averle prima studiate a fondo ed espone in modo preciso, rispondente al pensiero di chi le ha formulate. Soltanto quando si sono reperite le pagine introduttive del libro, si è appresa l'intenzione dell'autore nel redigerlo. Il secondo invece, il

Tahafut (terminato nel muharram 488/gennaio 1095), è un attacco contro i filosofi musulmani tipo al-Farabi e Ibn Sino.

Prima di Ghazali nessun dotto si era impegnato in un esame a fondo delle idee di costoro per scoprire dove fosse il guasto sotto il profilo della ortodossia; v'erano stati, sì, teologi che avevano rivolto accuse di eresia ai filosofi, ma, come ebbe a dire il Nostro, essi avevano usato nei loro libri " solo frasi involute e sparse qua e là con evidenti contraddizioni e sbagli ". Fu lui a fare delle opere di quegli autori uno studio accurato, e fu lui, per l'appunto nel Tahafut, a impugnare la loro teodicea, a ragion veduta. Egli però non la respinse in blocco, ma dimostrò che venti punti erano da incriminare, tre perché pura eresia, gli altri perché innovazioni inammissibili. Malgrado questa limitazione, il suo attacco fu giudicato, non tanto nell'ambiente dei filosofi d'Oriente quanto nel Maghreb, assai grave. Quivi Ibn Rushd (Averroè, m. nel 595/1198) credette bene di redigere una critica in piena regola al Tahafut ghazaliano intitolandola Tahafut al-Tahafut [Incoerenza del " Ta-hafut "]. Tradotto a più riprese in latino e in ebraico, ed anche commentato, questo libro del grande filosofo spagnolo rimase celebre nel mondo cristiano e giudaico con lo strano titolo Distruzione della Distruzione, il significato di tahafut non essendo stato compreso come si conveniva.

La limitazione apportata da Ghazàli alla sua polemica, mentre non impediva la reazione dei filosofi, aveva risultati assai notevoli in campo ortodosso: molte concezioni filosofiche, non essendo state da lui respinte, ottenevano via libera per l'appoggio della sua autorità.

Ghazali fu tanto profondo conoscitore della logica aristotelica, e in particolare della sillogistica, da farsene di continuo strumento per le sue argomentazioni e da redigere al riguardo due libri: il Miyar al-'ilm [Metro della scienza], uno dei primi trattati in materia scritti da Musulmani, e il Mihakk an-nazar fi 'l-mantiq [Pietra di paragone per l'esame della logica]; egli giustificò altresì l'impiego della logica in un opuscolo antibatinita l'alQistas al-mustaqim [La giusta bilancia]. Anteriore alla partenza da Baghdad, forse del 488, è un testo di teologia dogmatica ash'arita: al-Iqtisad fi 'l-i'tiqad (nella traduzione dell'Asin Palacios El fusto medio en la creencia), in cui è fatto così largo uso della logica aristotelica che Ibn Khaldun giudicava in seguito Ghazàli fondatore di un nuovo indirizzo in quella scienza.

Fu anche nell'ultimo periodo della sua permanenza a Baghdad che Ghazàli si dette a investigare le dottrine dei Bâtiniti per scoprire se e quanto del vero essi eventualmente avessero raggiunto; il suo studio valse a rivelargli i gravi errori di quegli eterodossi e, siccome il Califfo del tempo, al-Mustazhir, gli ordinò di esporne per iscritto il sistema religioso, redasse nel 488 il libro polemico contro di loro noto come al-Mustazhiri dal nome del committente. Da

notare che Ghazàli all'appellativo " Bâtiniti " preferisce quello di " Ta'limiti " (" Sostenitori dell'insegnamento [ta'lim] ", s'intende dell'Imàm, ossia dell'Alida pretendente legittimo, secondo gli Sciiti, alla funzione di capo della comunità musulmana). Perché? Con ogni probabilità non semplicemente perché era quello il nome con cui essi erano designati in Persia, ma perché la sua polemica aveva essenzialmente di mira gli Ismà'liti seguaci di Hasan-i Sabbàh (il missionario dei Fàtimidi e futuro fondatore dell'Ordine degli Assassini) in particolare per la loro dottrina del ta'lim. La quale indubbiamente era assai invisa al Califfo abbaside comportando per i seguaci della setta il riconoscimento d'una autorità in contrasto con la sua - è presumibile che l'interessamento di al-Mustazhir per il Bâtinismo avesse motivo politico e non meramente religioso - ed era temuta dai Selgiuchidi che del Sunnismo e del Califfato legittimo erano i sostenitori. Non fu però l'al-Mustazhiri il solo scritto ghazaliano contro i Bâtiniti, ché altri egli ne redasse in seguito.

Insomma, fino alla data in cui cambiò vita, Ghazàli aveva al suo attivo tutta una serie di opere che dimostravano il suo alto ingegno, ma ancora nessuna che rivelasse il suo disagio di fronte alla situazione in cui era caduto l'Islam, a meno di non ritenere, con alcuni studiosi, che il Mizan al-'amal [La bilancia della pratica] sia stato da lui scritto in quel periodo di transizione, quando si trovava già sulla soglia della conversione al sufismo - nel Mizan, che è un trattato di morale, si ha anche esposizione di dottrine mistiche - e di non percepire nella prefazione e nella conclusione del Mihakk l'eco dei sentimenti che gli agitavano l'animo.

Nel decennio che seguì la partenza da Baghdad, Ghazàli scrisse non poche opere, fra cui il monumentale Ihya' 'ulum ad-din [Ravvivamento delle scienze religiose], corpus delle sue dottrine comprendente quattro tomi, ciascuno diviso in dieci libri. Il titolo che abbraccia tutti e quattro i tomi rivela l'intento dell'autore: instillare nell'Islam una nuova linfa vitale. I titoli dei singoli tomi sono anch'essi chiare indicazioni del contenuto: I. Gli atti del culto; II. I costumi; III. Le cause della perdizione; IV. I mezzi della salvezza; essi rivelano inoltre che i tomi sono collegati l'un l'altro da un filo conduttore a formare un tutto coerente per unità d'ispirazione e di piano. Ghazàli vi lavorò con tutto l'impegno della sua mente e del suo cuore per un decennio e sulle idee che là espose dette lezioni a discepoli in date e luoghi diversi Tra gli scritti che sono in qualche modo collegati a quest'opera citiamo: la Bidayat al-hidaya [Inizio della retta via], che vuole essere, con le sue regole di vita corrente e i suoi consigli per evitare il peccato, di preliminarare all'Ihya'; il Kitab al-Arba'in [Il libro dei Quaranta], che, dopo una prima parte, non è che un breve riassunto del IV tomo dell'Ihya'; e, più importante per la sua mole, il Kimiya' as-sa'ada [L'Alchimia della felicità] scritto in persiano, probabilmente dopo il ritorno a Tus, riassunto anch'esso dell'Ihya' o meglio, di parte dell'Ihya'; il libro in arabo che porta lo stesso titolo non ne è che un breve compendio. Ricordano anche l'opera maggiore, ma più da lontano, gli argomenti trattati nell'al-Maqsad al-asnà fi sharh asma' Allah al-husnà [Lo scopo estremo, commento ai nomi belli di Dio] e nel Giawahir al-Qur'an [I gioielli del Corano].

Stranamente, dato il nuovo corso che la sua vita aveva preso, Ghazàli redasse, sempre nel periodo di ritiro (la data della composizione: 495/1101 risulta da un antico manoscritto), un libro di diritto positivo shàfi'ita, il Wagiz [L'Abbreviato], per gran parte riassunto dei precedenti Basit e Wasit. Quali motivi lo spinsero a questo lavoro? Pressioni di discepoli? Chissà. Più comprensibile è che Ghazàli abbia redatto nel 503/1109 un manuale giuridico quando era a Nishàpùr, dato che gli era utile come libro di testo per le sue lezioni pubbliche in quella città. Esso, dal titolo al-Mustasfà min 'ilm al-usul [Selezione della scienza delle fonti], pur restando nella linea della tradizione giuridica, presenta un carattere diverso: rivela l'influsso degli studi filosofici tanto approfonditi pel passato dall'autore.

Per completare il quadro della personalità di Ghazàli dobbiamo accennare che egli fu apprezzato anche come poeta; però i carmi che gli sono attribuiti è probabile non siano suoi. Comunque non fu nell'arte poetica che si rivelò il suo genio.

### La dottrina religiosa

Tracciare un quadro della dottrina di Ghazàli è difficile; trarre deduzioni al riguardo da uno solo dei suoi testi è rischioso. Questa osservazione la faceva uno studioso specializzato in materia quale il Bouyges in una sua recensione ad uno scritto del Frick. L'opera di Ghazali infatti non si svolse tutta su un piano fisso e stabile di concezioni, ma rispecchiò momenti intellettuali e spirituali diversi; inoltre, leggendo le sue pagine non è raro imbattersi nella dichiarazione che egli non vuole esorbitare dai confini della mu'amala, ossia la scienza della pratica religiosa alla portata di tutti, e che pertanto si arresta sul bordo della mukashafa, ossia la scienza delle verità rivelate, alla cui comprensione solo una élite può pervenire. Senonché si constata, specialmente nel quarto tomo dell'Ihya', come pure in altri libri, che egli si inoltra anche nel campo della muhashafa; Ghazali usa dunque due linguaggi diversi o quando gli sembra che l'argomento lo esiga o quando alla élite è destinato il suo scritto.

Nel 1958 Padre Farid Jabre ha pubblicato un grosso volume intitolato *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris 1958) che in realtà sulla dottrina filosofica e teologica del Nostro contiene molto più di quanto il titolo non lasci supporre (materie non toccate sono l'etica e le teorie politiche e sociali). L'autore, forte della sua preparazione filosofica, d'una vasta cultura islamistica e padrone della lingua araba, ha avuto, accanto ad altri meriti, quello invero eccezionale di prendere in esame oltre venti delle opere di Ghazali, fra cui gran parte dell'Ihya'. Nel riassunto di concezioni ghazaliane che qui facciamo per avviare il nostro lettore, molto abbiamo attinto a questo libro.

Ghazali ebbe per il dogma un attaccamento profondo. Dalle prime pagine del Munqidh alcuni studiosi hanno inferito che in un dato periodo della sua vita, prima che la luce di Dio, come racconta in quel libro, fosse proiettata nel suo petto, egli passò attraverso la fase d'uno scetticismo integrale. Noi invece crediamo che Ghazali conservò la fede nei principi fondamentali dell'Islam: Dio Profezia, Giorno del Giudizio, anche quando fu " di fatto un sofista " e che il suo scetticismo fu soltanto speculativo; egli non intese far tabula rasa di

ogni acquisizione precedente; se il problema della certezza all'inizio del Munqidh è impostato secondo le regole della criteriologia, dalle pagine successive si rileva che la certezza Ghazali la cercò nei limiti dell'Islam. Un passo dell'Ihya' fissa esplicitamente questi limiti: richiesto di spiegare quali fossero " i canali " della certezza, egli casi rispose ai suoi interlocutori: " Tutto ciò che i profeti hanno trasmesso "; nella impossibilità però di riferire integralmente il contenuto delle loro rivelazioni egli lo ridusse a tre punti Ora, di essi i due primi sono quelli noti come essenziali per il credente musulmano: confessione dell'unicità di Dio; convinzione che gli atti d'obbedienza a Lui saranno ricompensati e quelli di disubbidienza puniti. Se vi aggiungiamo il precedente accenno alla profezia, ecco che troviamo affermati qui i tre fondamenti della fede così come nel Munqidh. Inte-ressanti sono i loro corollari perché portano il marchio ghazaliano: dalla credenza in quei dogmi Ghazali trae conseguenze etiche, come del resto fa tanto di frequente da fatti e considerazioni. La confessione dell'unicità induce certezza che la Potenza di Dio è all'origine di tutto; di qui nasce la fiducia in Lui e la conformità e l'abbandono totale alla Sua volontà. Il sentimento che " chi ha fatto un grano di bene lo vedrà e chi ha fatto un grano di male lo vedrà " (Cor., XCIX, 7-8) comporta ubbidienza a Dio. Quanto più forte sarà nel credente la certezza di quella verità, tanto più grande sarà la cura che egli metterà nel praticare gli atti di pietà e nell'evitare le male azioni. Il terzo punto indicato da Ghazali come basilare è la coscienza della presenza di Dio, il quale vede i battiti del cuore e i segreti dei pensieri più intimi. Ogni credente invero ha questa certezza senza dubbi, ma quando essa diviene convinzione intima che domina il cuore, allora l'uomo trovandosi solo, ha un comportamento degno in tutti i suoi atti e in tutti i suoi pensieri, allora egli si cura di purificare il proprio cuore e di ornarlo sotto l'occhio vigile di Dio, quindi pratica tutto un complesso di virtù e una quantità di atti d'ubbidienza d'alta qualità.

Una volta confermato nella fede, Ghazali: con tutte le sue forze si propose di far acquisire anche agli altri la certezza, sempre nei limiti del sunnismo e precisamente secondo la interpretazione ash'arita. L'esposizione dei dogmi all'inizio dell'Ihya' sono il titolo Qawa 'id al-'aqa'id è la prova che di quel sunnismo egli intese fare la base del suo insegnamento. Dove si distinse dai teologi che si contentavano di una fredda esposizione dei dogmi e dei precetti religiosi fu nell'uso del ta'wil, o interpretazione, per svelare negli uni e negli altri un significato più profondo e dare impulso al sentimento religioso. Non v'ha opposizione, egli sostenne, fra senso apparente e senso nascosto, perché questo è il complemento di quello, ne è la perfezione. Gli fu rimproverato di fare eccessivo uso del ta'wil, ma si difese affermando che lo manteneva

entro la cornice del dogma. Certo, diceva, prima di servirsene occorre fare uno studio meticoloso del senso apparente, e non solo delle espressioni coraniche, ma di tutto ciò che riguarda il credo sunnita; da quel senso occorre muovere per giungere a quello intimo. Col senso nascosto si alimenta la vita interiore dell'anima, la quale finisce col divenire " l'anima tranquilla ", al riparo dal dubbio e dal turbamento intellettuale.

La shahada, ossia la attestazione di fede musulmana, ha come prima proposizione: " Non v'ha dio se non Iddio ". Però essa non è completa senza la seconda proposizione " e Muhammad è l'inviato di Dio ". Ghazali ebbe nel Profeta una fede inconcussa. Per ispirare nei confratelli anche una ammirazione come la sua, non fu sui miracoli di lui che fece leva, bensì sul fatto che mediante i profeti Dio ha reso noti i Suoi precetti, le Sue promesse e le Sue minacce. Dio poi ha dato la preferenza a Maometto, il quale pertanto ha abrogato con la sua rivelazione quelle degli altri profeti, godette della infallibilità, ebbe l'animo costantemente aperto sul mondo soprasensibile e conobbe le verità. Si deve credere a tutte le cose che egli disse circa questo mondo e l'Aldilà (quindi anche alle cose rivelate solo tramite le tradizioni

che a lui risalgono), quali l'esistenza dei due angeli Munkar e Nakir (i primi giudici del defunto), il tormento della tomba (che affliggerà i miscredenti subito dopo la morte), la bilancia (con cui si peseranno le azioni degli uomini dopo la Risurrezione), il ponte (su cui passeranno i risorti per accedere al Paradiso o cadere nell'Inferno). Tutte queste cose dell'Aldilà devono essere oggetto di fede assoluta; Ghazali ad esse non applica il ta'wil che con molta parsimonia. Oltre all'insegnamento del Profeta deve essere oggetto di credenza anche la dignità dei Compagni di lui. Nelle discussioni che agitavano il mondo musulmano circa il giudizio da darsi sui primi quattro califfi, Ghazali prese un atteggiamento equanime: Abù Bakr, 'Umar, 'Uthman e 'Ali sono tutti da venerare. Di fronte alle situazioni che davano motivo a discordie fra i Musulmani, Ghazali, salvo quando era in gioco l'ortodossia, disse sempre una parola pacificatrice; egli si sforzò di ridurre il fanatismo che i contemporanei nutrivano per i fondatori delle scuole giuridiche.

Molto interessante è l'insegnamento ghazaliano dei mezzi da usarsi per conseguire una fede superiore a quella della gente comune. Di fronte all'Islam gli uomini possono non credere; ma, quando credono, sono di due tipi: all'origine per gli uni e per gli altri è un giudizio di veridicità su colui che ha trasmesso loro le nozioni religiose fondamentali. Poi accade che gli uni restano statici in quel giudizio. La loro fede (i'tiqad) è sufficiente per ottenere la salvezza: consiste nel comprendere il senso letterale delle formulazioni insegnate; è però " un nodo " ('uqda, dalla stessa radice d'i'tiqad) stretto sul cuore. Restare in questo stadio significa restare al livello del popolano, del beduino, del fanciullo. Gli altri si propongono di rafforzare le loro fede. A questo scopo potrebbe servire il kalam, se non fosse che solleva questioni, attizza la dialettica. Il kalam ha una funzione che Ghazali approva: quella d'interpretare il dogma al fine

di renderlo accettabile alla ragione, e di combattere

chi nega la Rivelazione o vorrebbe apportarvi innovazioni, in questa lotta è giusto che si avvalga delle stesse armi usate dall'avversario. Senonché è assurda la pretesa avanzata dai suoi più fanatici cultori di pervenire con la tecnica della loro scienza alla realtà profonda delle cose. La materia che esso ha in esame è tratta dai dati rivelati, è oggetto imposto e non scelto e la ragione pertanto ha solo il compito di conoscerla e di comprenderla essendo impotente a raggiungere con le sue forze la verità e ad acquisire da sola la certezza; di per se non ha forza convincente. Per sciogliere il " nodo ", piuttosto che al kalam, è meglio ricorrere ai mezzi tradizionali e più efficaci: la lettura assidua del Corano, lo studio delle tradizioni, l'osservanza delle pratiche culturali. Per accedere ad un grado ideale di conoscenza la chiave è la lotta spirituale, la resistenza alle passioni, la piena dedizione al ricordo di Dio. Quel grado però varia, dipende dalla applicazione dello spirito e dalla natura del soggetto. Sciolto con quei mezzi il nodo che è sul cuore, il fedele viene a trovarsi nel mondo della " dilatazione del petto " alla luce di Dio e dello " svelamento " (o " scoprimento ", kashf). Il cuore, dice Ghazàli, ha due porte: l'una che si apre sul mondo del Mulk (" regno " dell'uomo, ossia del suo corpo), quindi quello visibile, percepibile coi sensi, l'altro sul mondo della Malakut (" Reame " di Dio), quello soprasensibile, dove sono gli angeli e dove si trova la Tavola preservata, prototipo di tutti i Libri con cui Dio ha trasmesso il Suo insegnamento e nella quale Egli ha iscritto tutto ciò che fu, è e sarà. Come si apra la porta ai dati dei sensi è cosa nota. L'altra porta si apre al credente che, concentrandosi nel ricordo di Dio, guarda in fondo a se stesso. Alla luce della facoltà interna di chiaroveggenza il cuore rivela il suo tesoro; la Malakut vi si riflette come una realtà intelligibile alla ragione e vi si spiega con tutta la sua luminosità. Però, insiste Ghazàli, perché una tale introspezione dia risultati, occorre essere informati in precedenza dei dati su cui si porterà la riflessione, dati che all'inizio sono un semplice schema dogmatico, in sostanza le due proposizioni della shahada coi loro corollari, ma che poi divengono stato psicologico concreto abbracciato con convinzione riflessa. Mediante l'introspezione insomma si ha la conoscenza per svelamento o scoprimento.

La teoria di Ghazali concernente la certezza è ridotta dal Jabre ad un sistema meramente psicologico, ossia ad un approfondimento da parte del credente del proprio io; solo chi conosce se stesso conosce Dio, il Vero, il Reale. Senonché questo stesso studioso nota che le nozioni di " svelamento " o " scoprimento ", di " visione ", di " percezione immediata ", di " partecipazione alla luce della Profezia " negli scritti di Ghazali più vicini al sufismo si trovano mescolate con nozioni cosmologiche esposte talora in termini diversi dagli usuali, le quali inducono a immaginare che l'incontro con Dio avvenga al termine di una ascensione attraverso le sfere celesti o di un viaggio svoltosi attraverso tutta una serie di stazioni religiose: pentimento, pazienza, paura e speranza, povertà, ecc., ultima l'amore per Iddio. Da questa mescolanza risulta un sistema che il Jabre chiama psico-cosmologico e che, secondo lui, sarebbe semplice formulazione convenzionale. Di qui egli trae varie conseguenze: gli orizzonti

cosmologici sono da ricondursi a stati psicologici interni al soggetto, questi a loro volta rientrano nel sunnismo, perché il confessore dell'Unicità di Dio, nello sforzo di passare dal Mulk alla Malakut, si considera sempre legato fortemente alla Legge rivelata, e la gnosi (ma'rifa), ultima meta della Via mistica, non è né " unione ", né " illuminazione ", come presso mistici d'Occidente e d'Oriente, Sensi conoscenza resa sensibile, gustabile da un atteggiamento d'animo provocato positivamente con mezzi talora artificiali quali la musica e la concentrazione nel ricordo di Dio (dhikr) praticata dai sufi nelle loro riunioni (dette anche dhikr). Il sufismo, secondo il Jabre, per Ghazali fu un mezzo e non un fine, una tecnica e non una fonte di conoscenza; fu il metodo più adatto per consentire il viaggio all'interno dell'anima e alla ricerca della verità in essa presente.

Sono queste conclusioni del Jabre, che si distaccano notevolmente da quelle di altri studiosi, a dimostrare come sia difficile procedere ad una interpretazione del pensiero del grande teologo. Indubbiamente esiste una forte divergenza fra le idee esposte nell'opera maggiore e vari suoi testi da una parte e dall'altra quelle presentate in alcuni scritti minori ove si sente chiara la voce del sufismo. Il Jabre questa divergenza ha cercato di colmarla, ma per far questo ha smantellato quell'aspetto della personalità di Ghazali, l'accettazione cioè del sufismo, che è forse il più caratteristico per la sua mescolanza con l'attaccamento al sunnismo, e comunque è quello su cui si basa in gran parte il suo rinnovamento dell'Islam. La maggioranza degli studiosi di Ghazali si è accontentata di prendere atto di quella divergenza, giustificandola, come del resto più o meno direttamente ha fatto lo stesso Ghazali, con la sua distinzione fra mu'amala e mukashafa. Essa ha creduto alla sincerità di lui là dove nel Munqidh narra d'aver studiato e messo in pratica il sufismo e d'aver avuto durante il periodo del ritiro la rivelazione di " cose innumerevoli e insondabili " nonché alle notizie che lo dicono sufi non legato ad una particolare cerchia di seguaci del Movimento e fondatore, dopo il suo ritorno a Tus, d'una khanqa. Per quanto riguarda i suoi scritti, la maggior parte degli studiosi non si è impegnata a conciliare i modi diversi da lui usati nel trattare la materia religiosa, limitandosi a riconoscere che erano dettati da scopi diversi o anche suggerendo l'idea d'un suo insegnamento esoterico, né ha notato che, nei riguardi del sufismo, egli abbia fatto distinzione fra dottrine e pratica. Certo si è che Ghazali ha esortato la massa dei Musulmani a imitare i sufi negli atteggiamenti religiosi che portavano all'approfondimento della fede e all'elevazione della morale, ma si è ben guardato dal pretendere che tutti praticassero l'ascesi e la Via mistica, perché, a parte il fatto che entrambe esigono una grande abnegazione, se tutti si dessero al culto di Dio, ne deriverebbe un danno enorme per la società. È Ghazali stesso a esprimere questa idea. Ma con chi ha natura e mentalità atte a capire problemi religiosi di alta levatura egli poteva ben tenere un altro discorso. Bastava mettere in guardia contro certi errori come quello di credere che nel rapimento dell'estasi si abbia discesa di Dio nell'uomo o unione con Lui o raggiungimento; si ha una Vicinanza sulla quale fa bene a non dare spiegazioni chi ha avuto la grazia di gustarla. Contrario senza ambagi egli si è dichiarato a certe aberrazioni di sufi, alla trascuranza, ad esempio, delle pratiche cultuali canoniche cui il sufismo, egli diceva,

non deve essere alternativa, bensì complemento. Insomma è opinione generale degli studiosi di Ghazàli che egli fu silfi, anche se non pervenne a gustare l'estasi, ostacolato dal suo intellettualismo, dalla sua mente troppo raziocinante.

LAURA VECCIA VAGLIERI

Il Mishiat al-anwar può considerarsi la continuazione ideale del Munqidh min ad-dalal [La salvezza dalla perdizione], in quanto rappresenta una evoluzione ulteriore del pensiero di Ghazali, e fu uno degli ultimi libri che egli scrisse. Ne è oggetto l'interpretazione del famoso " versetto della Luce ", ayat an-nur (Cor., XXIV, 35), che vastissima eco ha trovato, nella poesia e nella speculazione dei mistici, presso tutte le letterature islamiche, e della non meno famosa tradizione dei Settanta Veli, di luce e tenebra, che separano dalla visione del Volto divino.

Delle tre parti che compongono il libro, la prima considera il termine " luce " nella sua accezione fisica, quindi come concetto ideale applicato all'occhio, all'intelletto, ai profeti, alle sostanze angeliche e infine a Dio, la Luce delle luci, l'unica esistente, dalla quale tutte le altre luci dipendono.

La seconda parte è divisa in due sezioni. Nella prima Ghazali affronta il problema del rapporto tra mondo della percezione sensibile e mondo spirituale. Sotto il manifesto influsso della dottrina platonica delle " Idee ", egli afferma che il mondo empirico non è che una immagine del mondo invisibile, verace, e che il dovere conoscitivo e morale dell'uomo consiste nel salire dalla copia al modello, dall'esemplato all'esemplare e volgersi quindi all'Unico Vero. L'intima armonia che esiste però tra i due mondi vieta di negare il senso apparente delle cose e ritenere verità soltanto quello allegorico. Perfetto è colui che li fonde entrambi.

Nell'ambito di questa visione del mondo è interpretato nella seconda sezione, il versetto coranico della Luce. La Nicchia, il Cristallo, la Lampada, l'Albero e l'Olio, le bellissime immagini del Corano, non sono che le espressioni sensibili delle cinque facoltà essenziali dell'animo umano: la sensitiva, la immaginativa, la intellettiva, la raziocinante, la profetica. Tutte queste essendo luci, l'una al disopra dell'altra, è giusto che si abbia " Luce su Luce ".

Una simile esegesi è applicata, nella terza parte, alla tradizione dei Settanta Veli. I veli sono diversi a seconda della diversità delle nature umane che essi velano nascondendo l'Unico Vero. La classificazione di queste nature, in tal modo implicata, fornisce una insolita visione di uomini, dottrine, religioni e sette, e suscita numerosi e difficili problemi intorno a eventuali dottrine riservate o esoteriche di Ghazali. Il passo è di estremo interesse anche per le accuse di insincerità cui diede luogo, a meno di un secolo dalla morte del Nostro, da parte dei filosofi spagnoli Ibn Tufail e Averroè.

Montgomery Watt ha sostenuto che quest'ultima parte non è autentica. Farid Jabre però l'ha

trovata inclusa in un manoscritto che porta la data del 509 Eg. ossia di quattro anni dopo la morte di Ghazali.

È da segnalare infine che il Wensinck in un suo scritto su questo libro di Ghazali in " *Semietische Studien uit de Nalatenschap* ", Leiden 1941, ha riconosciuto nella prima parte una parafrasi delle *Enneadi* di Plotino (IV, 5).

## Codici

Dei manoscritti delle opere di Ghazali, o a lui attribuite, soltanto quelli inventariati ammontano a diverse centinaia. Un elenco, ma non completo, si trova in C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, pp. 421-26, e nel I Supplementband, pp. 744-56. Esso va confrontato con la lista dei manoscritti (circa trecento) citati nel libro di M. Bouyges, *Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel) édité et mis à Jour par M. Allard* (Beirut 1959). Altre indicazioni sono reperibili nell'opera di Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (I vol., Leida 1967).

Possiedono manoscritti le principali biblioteche in Oriente e in Occidente. Particolarmente ricche sono quelle del Cairo, di Istanbul, di Beirut e di Parigi. In Italia esistono manoscritti nella Marsigli di Bologna, nella Vaticana di Roma, nell'Ambrosiana di Milano e nella Nazionale di Napoli.

## Edizioni

Le edizioni di alcuni testi sono numerose (ad esempio dell'Ilya', del Munqidh), di altri sono poche, di altri scritti ancora o se ne ha una sola o i manoscritti attendono di essere editi. Comunque nessuna delle edizioni esistenti è qualificabile "edizione critica", anche se - e alludiamo a una recente del Mishkat al-anwar - porta indicazioni di lezioni diverse secondo qualche manoscritto.

Indichiamo qui di seguito le edizioni principali.

Ayyuba al-walad [O figlio!]: VON HAMMER-PURGSTALL, testo e trad., Vienna 1838; G.H. SCHERER, testo e trad., Beirut 1936; T. SABBAGH, testo e trad., 18 ed., Beirut 1957, 2ª ed., ivi 1959.

al-Munqidh min ad-dalal [La salvezza dalla perdizione]: 28 ed., Damasco, 1353/1934; in "

Collection Unesco d'oeuvres représentatives, Série arabe " (testo e trad.), Beirut 1959; a cura del dott. 'ABD AL-HALIM MAHMUD, 68 ed., Cairo 1388/1968.

Ihya' 'ulum ad-din [Il ravvivamento delle scienze religiose]: Cairo, al-matba'a al-azhariyya, 1302/1884; a cura di AL-'IRAQI, Cairo, 1356-7/1937-9; a cura di BADA'VI TABANA, Cairo, dar ihya' al-kutub al-'arabiyya, s.d.

Il piccolo Madnun as-saghir [Ciò che deve essere celato]: Cairo 1303/1885-6; Cairo 1309/1891-2;

Mizan al'amal [La bilancia della pratica]: a cura di M.S. KURDI e M.S. NU' AIMI, Cairo 1328/1909- 10; Cairo, matba'at al-Giundi, s.d.

al-Maqsad alasnà di asma' Allah al-husnà [Commento ai nomi più belli li Dio]: Cairo, 1329/1911; Cairo, matba'at al-Kulliyat al-azhariyya, s.d.; Cairo 1961.

Mishkat al-anwar [La nicchia delle luci]: Cairo, 1325/1907; Cairo, dar al-qawmiyya, 1964.

## NOTA BIOGRAFICA

Il nome di Ghazali al completo degli elementi essenziali suona casi: Abù Hamid Muhammad ibn Muhammad at-Tùsi al-Ghazali. La cosiddetta kunya formata da Abù ossia " padre " e da un nome proprio non comporta di necessità che il suo titolare sia padre di un figlio di tal nome, essendo invalso l'uso di assegnarla anche a fanciulli come augurio di futura prole. Hamid è nome maschile e Ghazali ebbe solo figlie femmine. At-Tùsi (aggettivo relativo, nisba in arabo, formato con la desinenza " i " generalmente da un nome di tribù o di località o di regione) significa in questo caso " nativo di Tùs ", la seconda nisba, al-Ghazali, costituisce invece un piccolo problema senza soluzione: poiché la scrittura araba di solito non registra le consonanti doppie, essa può leggersi al-Ghazali e al-Ghazzali ed esistono argomenti in favore dell'una e dell'altra forma: al Ghazali deriverebbe da una località Ghazala, ignota però ai geografi arabi, al-Ghazzali dal nome di mestiere del padre ghazzal che significa " filatore "; negli ambienti scolastici musulmani però è prevalsa la forma con una sola zeta e a questa si

sono attenuti anche gli islamisti che più di recente hanno pubblicato studi sul nostro teologo. Da notare infine che gli studiosi occidentali sopprimono spesso l'articolo della nisba e casi abbiamo fatto anche noi; fra essi gli spagnoli preferiscono in genere l'antica forma della scolastica latina medioevale: Algazel.

450 dell'Egira (1058-591 C )

Ghazali nacque, come abbiamo già detto, a Tùs, una città, questa, del Khorasan, la vasta regione nord-orientale dell'Iran che in passato era di transito ad una vivacissima corrente di traffici da Oriente ad Occidente e viceversa; una grande arteria la traversava infatti per tutta la sua estensione dalle falde dell'Elburs fino all'Amu Darya. Le città sviluppatesi lungo tale via maestra godevano - e fra esse Tùs - di notevole prosperità ed erano altresì centri d'una più o meno intensa cultura islamica.

Nella famiglia del Nostro due dotti si erano fatti onore, uno zio e un cugino del padre, e forse per questo motivo il padre, semplice artigiano, teneva a che i due figlioli, Muhammad e Ahmad, studiassero e da adulti esercitassero una professione; quando venne a morte, lasciò tutto il danaro che possedeva ad un sufi suo amico perché provvedesse alla loro istruzione. Senonché il danaro era scarso e, quando finì, il sufi consigliò ai due giovanetti di entrare in una madrasa, ove potevano ricevere, con l'istruzione, vitto ed alloggio. Tùs, anche se florida per l'esistenza di miniere nei suoi dintorni, per una certa fertilità della sua campagna e per gli attivi mercati, non era culturalmente all'altezza di altre città della Persia; quindi il nostro Muhammad, dopo aver studiato per qualche tempo nella città natale, si trasferì a Giurgian (nei pressi del Mar Caspio) ed ivi sviluppò la sua cultura sotto la guida di vari professori.

Circa 470 (1077-78)

Fu al ritorno da questa città che ebbe una avventura spiacevole, ma in fin dei conti per lui proficua: la carovana con cui viaggiava venne assalita dai briganti e al Nostro fu rapinato il bagaglio con tutti gli appunti presi durante le lezioni; coraggiosamente egli si presentò al capo dei briganti e gli chiese la restituzione delle sue carte. La ottenne, ma accompagnata da una frase di scherno: " che scienza è mai codesta che può essere portata via tanto facilmente! ". Tornato a Tus, Ghazali passò almeno tre anni a imprimersi nella memoria le cognizioni che aveva registrato per iscritto. Poi si recò a Nishapur, capitale della provincia e sede di una di quelle madrase che Nizam al-Mulk, l'illuminato, geniale ministro dei Selgiuchidi Alp Arslan e Malikshah, veniva fondando in varie città dell'Impero con lo scopo di fornire, soprattutto ai

futuri burocrati, una istruzione conforme alle direttive del governo, ossia strettamente ortodossa, e che dal nome di lui erano dette "nizamiyya". A Nishapùr il più illustre fra i docenti era al-Giuwaini, soprannominato Imam al-Haramain " l'Imam dei due Santuari ", perché, prima di essere chiamato da Nizam al-Mulk ad insegnare nella madrasa di quella città, era stato professore a Mecca e Medina. Veniva questi sviluppando con mentalità aperta e idee nuove la scienza delle fonti del diritto e la teologia scolastica, il kalam. Ghazali, tutto volto allora agli studi giuridici e teologici, trasse grande profitto dal suo insegnamento. In quegli anni avvicinò anche Abù 'Ali al-Farmadhi, uno dei più eminenti sufi del Khorasan, scolaro del famoso al-Qushairi, ma non risulta che ne abbia subito l'influsso.

478 (1085)

Morto in questa data al-Giuwaim, Ghazali lasciò Nishapùr per recarsi al campo sede della corte di Nizam al-Mulk. Vi fu accolto con simpatia perché il grande statista era un mecenate che sapeva legare a sé e valorizzare gli uomini d'ingegno, e Ghazali, con alcuni scritti, s'era già fatto apprezzare.

484 (1091)

Questa data segnò una importante svolta nella vita del Nostro: da Nizam al-Mulk fu mandato a insegnare presso la Nizamiyya di Baghdad, la più rinomata madrasa del tempo. In questa città egli non tardò a divenire un maestro stimatissimo - alle sue lezioni affluivano fino a trecento alunni - e un personaggio eminente. Gli anni fra il 478 e il 487, che Ghazali trascorse, per la maggior parte, al seguito di Nizam al-Mulk, fors'anche tenendo per suo incarico lezioni pubbliche, e poi a Baghdad come professore presso la Nizamiyya, furono per lui di intensa attività: redasse infatti testi apprezzatissimi di diritto shafi'ita, partecipò a discussioni su problemi giuridici ed emise pareri (fatwà) rimasti celebri su questioni che gli venivano proposte. Egli stesso inoltre ci informa che scrisse qualche trattato di teologia.

487-488 (1094-95)

La sua produzione si intensificò ancora con opere in cui non si manifestano, salvo forse qualche eccezione, i segni di quella crisi religiosa che lo avrebbe indotto a cambiar vita. Noi, questa crisi non la descriveremo ora per filo e per segno. Siccome abbiamo dato qui avanti la traduzione integrale dell'aureo libretto *al-Munqidh min ad-dalal*, " La salvezza dalla perdizione ", ove Ghazali rivela la sua vicenda, invitiamo il nostro lettore a soffermarsi su quella viva e tanto interessante testimonianza del suo dramma spirituale. Ci limitiamo ora ai fatti: dopo avere molto sofferto moralmente e fisicamente, Ghazali, convinto della necessità di spezzare i vincoli che lo tenevano legato alle illusioni del mondo terreno, si propose d'abbandonare la sua brillante posizione in Baghdad, benché fonte di soddisfazioni e benessere, nella speranza d'ottenere " la felicità eterna ".

488 (1095)

Dopo una estenuante esitazione si decise e, sistemata la situazione familiare, partì con la scusa di andare in pellegrinaggio, in realtà diretto in Siria. A sostituirlo nell'insegnamento aveva lasciato il fratello Ahmad, anche lui un dotto, apprezzato specialmente come predicatore. A Damasco Ghazali rimase circa due anni, tutto dedito alla pratica di un austero sufismo. Da lì si recò a Gerusalemme e a Hebron (ove, secondo i Musulmani, esiste tuttora la tomba di Abramo).

489 (1096)

Pellegrinaggio a Mecca e Medina. Mentre nel *Munqidh* egli dà notizia di questo pio viaggio, tace sui suoi spostamenti successivi, e gli studiosi li hanno ricostruiti in base ad altre fonti, non senza difficoltà ed incertezze. Si spinse egli fino ad Alessandria? Interesserebbe saperlo perché la città era tuttora un centro culturale notevole, ove l'influsso dell'ellenismo si faceva sentire. Ghazali nel *Munqidh* si limita invece a dire che circostanze particolari e ragioni di famiglia lo richiamarono in patria.

490 (1097)

Nel viaggio di ritorno passò per Baghdad - lo incontrò ivi un giurista malichita, Abù Bakr Ibn al-'Arabi - e a Baghdad si trattenne per qualche tempo, senza però riprendere l'insegnamento, ma ritirandosi in una zawiya di fronte alla Nizamiyya.

493 (1099)

Rientrò a Tùs. Anche qui riprese, per quanto glielo consentivano eventi politici, necessità di vita e cure domestiche, le sue meditazioni e le sue pratiche religiose in una khanqa da lui stesso fondata.

499 (1106)

Un mutamento nella sua vita si ebbe in tale anno. Egli già pensava che avrebbe dovuto rinunciare al ritiro per cercare di rimettere i Musulmani del suo tempo sulla retta via, ma si chiedeva: " Come riuscire in questa azione senza l'appoggio di una autorità religiosa? " Ed ecco che Fakhr al-Mulk, figlio di Nizam al-Mulk e ministro del governatore del Khorasan Singiar, un personaggio dunque autorevolissimo, gli ingiunge di riprendere l'insegnamento, questa volta nella Nizamiyya di Nishapùr. Gli amici insistevano perché accettasse, ricordandogli una tradizione secondo la quale al principio di ogni secolo (si era allora nel 499 dell'Egira) la comunità islamica avrebbe avuto un rinnovatore, e sostenevano che doveva considerarsi lui quel rinnovatore.

499 (1106)

Ghazali si lasciò convincere e partì per Nishapùr con la ferma intenzione di " invitare alla scienza che insegna a disprezzare gli onori ".

Dal giorno in cui aveva lasciato Baghdad la prima volta per soddisfare la sua brama della Verità fino alla ripresa dell'insegnamento a Nishapùr erano trascorsi undici anni. Definire questo un periodo di assoluto ritiro sarebbe un errore. Furono dediti a solitarie meditazioni ed esercizi spirituali secondo il metodo dei sufi i due anni circa che Ghazali passò inizialmente a

Damasco, quando per non essere disturbato cercava rifugio sull'alto d'un minareto e se ne tirava dietro la porta, e fors'anche quando passò per Gerusalemme, ove pure usava rinchiudersi in luogo acconcio alla meditazione nella Moschea della Roccia, ma nelle altre città ove soggiornò: Baghdad, Hamadhan e Tus stessa, egli non rifuggì dai rapporti sociali. Conosciamo infatti nomi di discepoli, amici e ammiratori che lo frequentarono. Se passava parte delle ore diurne e notturne in pratiche culturali, ne passava altre a scrivere libri e soprattutto a meditare sulla materia che avrebbe fatto oggetto della sua opera maggiore l'Ihya' 'ulum ad-din, ad approfondirla, a riordinarla, a sistamarla in libri e capitoli, a metterla per iscritto, a comunicarla ai suoi visitatori. È l'inquadrimento delle idee fatto in quest'opera secondo un piano evidentemente a lungo studiato, il loro svolgimento con logica serrata, la loro esposizione in forma ricca di espressioni costantemente rinnovate a far presumere un lavoro assiduo, costante, con ripensamenti e revisioni e, data la mole dell'opera, continuato per anni. Il periodo d'insegnamento a Nishapur non durò a lungo.

503 (1109-10)

In questo anno, pare, Ghazali tornò nella sua città natale e riprese a praticare il sufismo, facendo altresì da maestro spirituale ai novizi nella sua khanqa. Forse il suo rientro a Tus fu dovuto a motivi di salute; però anche negli ultimi anni di sua vita la mente del Nostro era rimasta alacre e ne è prova il fatto che quindici giorni prima della morte terminava un suo opuscolo, l'Ilgiam al-'awamm.

505 (1111)

In questa data la morte colpiva Ghazali. Il fratello così descrisse le sue ultime ore di vita: dopo aver fatto le abluzioni e adempiuto alla preghiera dell'alba, Muhammad chiese il suo sudario, lo baciò e disse: " Ubbidientemente entro nella Presenza del Re ". Quindi, rivolto il viso in direzione della Ka'ba, chiuse gli occhi per sempre, prima dell'aurora. Fu sepolto a Tus e, secondo una informazione del famoso viaggiatore Ibn Battuta, presso la tomba del poeta Firdusi. Intorno alla sua figura non tardarono a fiorire racconti di miracoli. Gli studiosi occidentali questi miracoli li radiano dalle loro biografie di Ghazali. Altrettanto facciamo noi.

Inutile aggiungere l'alone d'una leggendaria santità alla grandezza dell'Uomo.



## LA NICCHIA DELLE LUCI <sup>1</sup>

(Mishkat al-anwar)

Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Signore, già sei stato benevolo, accresci la Tua grazia!

La lode sia a Dio che diffonde le luci, apre gli occhi, svela i misteri e rimuove i veli. E la benedizione sia su Muhammad, luce delle luci, signore dei pii, amico del Dominatore, nunzio del Perdonatore, araldo del Vittorioso, soggiogatore degli empi, umiliatore dei perversi; e lo sia pure sui famigliari di lui e sui Compagni puri, eletti.

Orbene, fratello caro - e possa Dio guidarti alla ricerca della felicità somma, incamminarti sull'ascesa alla cima eccelsa, agevolarti con la luce della verità il discernimento, mondarti l'intimo da tutto ciò che non è la verità - tu mi chiedi di svelarti i misteri delle luci divine e di spiegarti, nello stesso tempo, l'allegoria che è oltre il senso letterale di versetti coranici e tradizioni.

Riferendoti in particolare alle seguenti parole di Dio eccelso: " Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una lampada, e la Lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una stella lucente, e arde la Lampada dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce... " (Cor., XXIV, 35), mi chiedi quale sia il significato del Suo rassomigliar la Luce alla Nicchia, al Cristallo, alla Lampada, all'Otto e all'Albero.

Mi chiedi anche il significato delle parole del Profeta: " Dio ha settanta veli di luce e tenebra. Se Egli li rimovesse, il sublime splendore del Suo volto brucerebbe chiunque pervenisse a Lui col suo sguardo".

Con questa tua domanda cerchi di salire per un'ardua ascesa, alla cui vetta non giunge vista di veggenti, e batti a una porta chiusa che non s'apre se non a chi ha scienza ben salda (cfr. Cor., III, 7). E poi non ogni segreto può essere svelato e divulgato, non ogni verità esposta e chiarita, ché anzi un nobile cuore è tomba per i segreti. Disse un iniziato: " Svelare il mistero della Signoria è empietà ". Anzi, disse il Profeta, signore dei Primi e degli Ultimi: " V'ha una scienza che è come la forma [sura] di una cosa nascosta; non l'hanno se non quelli che ben conoscono Iddio. Se essi ne parlano, a contestarla sono soltanto coloro che ignorano Dio, e quanto più numerosi sono gl'ignoranti, tanto più bisogna mantenere i segreti tenendoli ben celati ".

Ma io vedo che il tuo cuore è stato aperto, per opera di Dio, alla Luce e il tuo intimo purgato dalle tenebre dell'ignoranza. Perciò in questo campo io non sarò avaro con te di indicazioni a cose lumi-nose e splendide e di cenni a cose essenziali e sottili: ché il timore di negare la scienza a chi la merita non è inferiore a quello di comunicarla a chi ne è indegno.

---

<sup>1</sup> La presente traduzione è stata condotta sul testo edito al Cairo, dar al-qwmiyya, 1964.

Chi elargisce scienza agli stolti, la disperde; chi la nega ai meritevoli commette ingiustizia.

Contentati però di brevi cenni e di concise note, giacché una esposizione completa richiederebbe premessa di principi e illustrazione di particolari, cosa per cui il mio tempo è adesso insufficiente e alla quale non possono dedicarsi la mia cura e il mio pensiero. Le chiavi dei cuori sono nelle mani di Dio; Egli li apre quando vuole, come vuole, con ciò che vuole. Adesso ti si dischiuderanno solo tre parti.

La luce vera è Dio eccelso; il termine " luce " dato a cosa diversa da Lui è pura metafora che non risponde affatto a realtà.

Devi sapere che il termine " luce " ha tre accezioni diverse; la prima per il volgo, la seconda per la classe elevata, la terza per gli eletti. Devi poi conoscere i gradi di luce relativi agli eletti e la loro essenza affinché, una volta che i loro gradi ti siano chiari, tu scopra che Dio eccelso è la più alta ed ultima Luce, e una volta che ti si sveli la loro essenza, che Lui solo è la Luce vera, reale, in cui non ha socio.

Secondo la prima accezione, " luce " indica un fenomeno e il fenomeno cosa relativa, un fatto ap-parendo ad uno indiscutibilmente chiaro e rimanendo ad un altro celato; quindi essa è relativamente chiara e relativamente celata. La sua relatività dipende senza dubbio dalle facoltà percettive, delle quali le più forti e più evidenti presso il volgo sono i sensi e fra essi la vista.

Rispetto alla vista le cose si dividono in tre categorie:

1. Ciò che di per sè non è visibile, come i corpi oscuri;
2. Ciò che di per se è visibile, ma non rende visibile altra cosa; sono così i corpi luminosi quali le stelle e la brace del fuoco che non divampa;
3. Ciò che di per se è visibile e rende visibili anche altre cose; sono così il sole, la luna, la lampada e i fuochi divampanti.

Il termine " luce " si dà a quanto appartiene a quest'ultima categoria; talvolta è applicato a quanto si diffonde dai corpi illuminanti sulla superficie dei corpi opachi; quindi si dice " la terra è illumi-nata; cade la luce del sole sulla terra e cade la luce della lampada sul muro e sull'abito ". Talvolta si applica agli stessi corpi luminosi perché in se stessi hanno luce.

Insomma con " luce " si intende ciò che è visibile di per se e rende visibili le altre cose, come il sole. Questa è la sua definizione e la sua essenza nella prima accezione.

Poiché segreto e spirito della luce è apparire alla percezione e la percezione dipende dall'esistenza della luce nonché dall'esistenza dell'occhio che vede, ecco che luce è ciò che appare e fa apparire. Nessuna luce però appare né fa apparire nel caso del cieco. Quindi la facoltà visiva è sullo stesso piano della luce che appare, essendo elemento necessario della percezione; anzi è più importante in quanto è essa a percepire ed è per suo tramite che avviene la percezione; la luce non percepisce, né è per suo tramite che si ha la percezione, la quale avviene invece quando essa è presente. È più esatto quindi dare a " luce " il valore di luce visiva anziché quello di luce veduta.

Si è dato il termine " luce " alla luce dell'occhio; si dice a proposito del pipistrello: " la luce del

suo occhio è debole "; e di chi ha la vista corta si dice che è debole la luce del suo sguardo, e del cieco, che ha perduto la luce dello sguardo. Della pupilla si dice che essa concentra la luce dello sguardo e la rinforza. Alle ciglia la saggezza divina ha assegnato il color nero, e l'esserne l'occhio cinto ha lo scopo di concentrare il suo lume. Del bianco dell'occhio si dice che disperde il lume dell'occhio e ne indebolisce la luce, tanto che guardare a lungo una superficie lucente bianca, o ancora di più la luce del sole, abbaglia la luce dell'occhio e la eclissa così come ciò che è debole è eclissato a fianco di ciò che è forte.

Con questo tu ora hai appreso che la facoltà visiva si chiama luce, nonché il motivo per il quale essa è stata così chiamata e perché essa massimamente merita quel nome. È questa la seconda accezione del vocabolo, in uso presso la classe elevata.

Sappi che la luce dello sguardo dell'occhio è soggetta a varie specie di difetti. Essa vede altri e non vede se stessa, non vede ciò che è lontano e non vede ciò che è al di là d'una cortina. Vede, delle cose, l'esterno e non l'interno; vede delle cose esistenti una parte e non il tutto; vede le cose finite e non le infinite e sbaglia molto allorché guarda: vede piccolo ciò che è grande e vicino ciò che è lon-tano, in movimento ciò che è in quiete e viceversa. Questi sono sette difetti sempre inerenti all'occhioesterno; se fra gli occhi ve ne fosse uno scevro da tutti questi difetti non sarebbe forse esso più de-gno del nome a luce "?

Orbene, sappi che nel cuore dell'uomo v'è un occhio perfetto per codesta qualità. Esso è chiamato talvolta intelletto, talvolta spirito, talvolta animo umano. Ma lasciamo da parte questi termini, giac-ché, quando abbondano, fanno immaginare a chi è poco sagace che abbiano in corrispondenza una quantità di concetti. Noi intendiamo ciò per cui l'uomo intelligente si distingue dal bambino lattan-te, dalla bestia e dal pazzo. Chiamiamolo intelletto secondo la terminologia corrente. Diciamo quindi: l'intelletto, più che l'occhio esterno, sarebbe da chiamarsi " luce ", perché la sua capacità supera i sette difetti di cui s'è detto. Il primo dei quali è che l'occhio non vede se stesso. Ora l'intelletto percepisce sia cose diverse da se stesso sia le qualità sue proprie, in quanto percepisce di esser cosciente e potente, percepisce questa sua conoscenza e percepisce la conoscenza di questa sua conoscenza e la conoscenza della conoscenza di questa sua conoscenza e così via. Questa è una proprietà inconcepibile per una facoltà che percepisce mediante un organo del corpo. V'ha al di là di ciò un mistero che sarebbe lungo spiegare.

Il secondo difetto dell'occhio è di non scorgere ciò che è molto lontano e ciò che è troppo vicino; per l'intelletto invece sono eguali il vicino e il lontano. In un batter d'occhio esso ascende al più alto dei cieli e in un istante sprofonda fino agli estremi confini della terra. Anzi, quando si accerta la verità, si scopre che i concetti di vicinanza e di lontananza, postulati tra i corpi, son ben lungi dal circondare la sacertà dell'intelletto, giacché esso è un esemplare della luce di Dio eccelso e l'esemplare non è senza somiglianza con l'originale, anche se non si eleva alla vetta della eguaglianza. Questa idea forse ti inciterà a meditare sul mistero delle parole del Profeta: " Iddio creò Adamo a Sua immagine ". Però io non ritengo di dover ora approfondire un tale argomento.

Terzo difetto dell'occhio è di non percepire quanto è al di là d'una cortina. Ora, l'intelletto spazia liberamente attorno al Trono <sup>2</sup>, al Seggio <sup>3</sup> e ad ogni cosa che è oltre la cortina dei cieli, attorno al Consesso supremo <sup>4</sup> e al Reame <sup>5</sup>, così come spazia liberamente entro il suo mondo particolare e il suo regno vicino, intendendo con questo il suo proprio corpo. Dirò di più. Le realtà delle cose tutte quante non restano velate all'intelletto e laddove esso ha un velo, è perché se lo è messo di sua iniziativa, per proprio scopo, a causa di connesse proprietà, ed è velo da rassomigliarsi a quello spontaneo dell'occhio che chiude le palpebre. Ma questo è argomento che si spiegherà nella terza parte del nostro libro.

Il quarto difetto dell'occhio è di percepire delle cose l'aspetto esteriore, la superficie che le riveste, non il loro interno; insomma la loro forma e la loro apparenza, non la loro realtà. L'intelletto invece penetra nell'intimo segreto delle cose, coglie di queste essenza e spirito; ne deduce la causa, la ragion d'essere, lo scopo, la portata morale e donde, come e perché siano state create, quanti concetti comprendano e racchiudano, quale grado abbiano nel creato e quale sia il loro rapporto col Creatore e con le rimanenti cose create, spingendosi ancora ad altre indagini che sarebbe lungo esporre e che troviamo esser meglio qui semplicemente accennare.

Il quinto difetto dell'occhio è di vedere una parte delle cose esistenti, essendo al di là della sua possibilità tutte le cose intelligibili e la maggior parte delle cose percepibili dei sensi: esso infatti non percepisce i suoni, gli odori, i sapori, il caldo e il freddo e le facoltà percettive, voglio dire le facoltà dell'udito, della vista, dell'odorato, del gusto, e per giunta non percepisce gli stati psichici interni, quali la gioia, l'allegria, la pena, la tristezza, il dolore, il piacere, la passione, la concupiscenza, la potenza, la volontà, la scienza, e incalcolabili e innumerevoli altre cose esistenti. Esso pertanto ha un ambito ristretto, un campo d'azione limitato: è incapace di andare oltre i colori e le forme che sono fra le cose esistenti le più vili, essendo i corpi in se stessi le categorie più vili delle cose esistenti, e colore e forma i loro accidenti più vili.

Invece tutte le cose esistenti sono campo ove l'intelletto può scorrazzare, poiché esso percepisce sia quelle che abbiamo enumerato, sia quelle che non abbiamo enumerato e che

---

<sup>2</sup> Cioè al Trono di Dio, di cui parla più volte il Corano.

<sup>3</sup> Cioè al Seggio di Dio, di cui anche parla il Corano e senza stabilire una sostanziale differenza col Trono.

<sup>4</sup> Degli angeli in cielo.

<sup>5</sup> Si tratta del mondo non percepibile dai sensi [Malakut]. Nella sua monumentale opera *Il ravvivamento delle scienze religiose* [Ihya' 'Ulum ad-din], che raccoglie il corpus delle sue dottrine, al-Ghazali così descrive in un racconto allegorico, per bocca della Scienza, i tre mondi attraverso cui deve passare il viandante in cerca di una risposta alla sua brama di conoscenza: " Sappi che codesta tua vita passa per tre mondi. Il primo è il mondo del Regno [Mulk] e della percezione sensibile; [...] Il secondo è il mondo del Reame [Malakut]. Esso trovasi al di là di me e, se vai oltre me, pervieni alle sue stazioni. Ivi sono vasti deserti, altissime montagne, mari profondi. Non so come tu possa salvarti in esso. Il terzo è il mondo della Onnipotenza [Giabarut] che si trova fra il mondo del Mulk e quello della Malakut. Di esso hai superato le prime tre stazioni: della Potenza, della Volontà e della Scienza. Questo mondo è intermedio fra quelli del Mulk e della Malakut, giacché il mondo del Mulk è più agevole a percorrersi e il mondo della Malakut più arduo ".

sono ancora in maggior quantità. Esso spazia attorno a tutte, e le giudica in modo certo, verace. I segreti intimi sono ad esso manifesti, gli sono lampanti i concetti nascosti. Quando mai l'occhio esterno ha una tale levatura e un tal campo d'azione da meritare il nome di "luce"? Assolutamente non li ha; è luce in rapporto ad altre cose, è oscurità in rapporto all'intelletto; è uno degli informatori dell'intelletto, il quale ad esso ha affidato il più vile dei suoi tesori, quello dei colori e delle forme, affinché gli riporti le informazioni che li concernono e che poi esso giudicherà secondo il suo acume e la sua perspicacia. I cinque sensi sono gli informatori dell'intelletto, il quale però nel suo intimo ne ha altri consistenti nella immaginazione, nella fantasia, nel pensiero, nel ricordo, nella memoria. Dietro a questi informatori sono servitori e soldati a lui asserviti ciascuno nel suo proprio mondo, che esso costringe al lavoro e dei quali dispone, come fa un re con i suoi servi, anzi più liberamente. Spiegare queste cose sarebbe lungo; noi lo abbiamo già fatto nel libro Meraviglie del cuore ['Agi'ib al-qalb], che è parte dell'Ihya'.

Sesto difetto dell'occhio è di non vedere ciò che è infinito. Vede infatti le qualità dei corpi, e questi non possono concepirsi se non finiti. L'intelletto invece percepisce le cose conoscibili e queste non si possono concepire finite. Certo, quando esso considera conoscenze particolareggiate, ciò che gli risulta effettivamente non può essere che finito, ma potenzialmente esso percepisce ciò che non ha fine. Spiegare tutto questo sarebbe lungo. Se ti serve un esempio, prendilo dalle verità evidenti: l'intelletto percepisce i numeri, i quali non hanno fine; percepisce i multipli del due, del tre e di tutti gli altri numeri, ed è inconcepibile che essi abbiano fine; l'intelletto percepisce le varie specie di rapporti fra i numeri, per i quali non è concepibile alcun limite. Anzi esso percepisce la propria conoscenza della cosa e la conoscenza della propria conoscenza della cosa e la conoscenza della conoscenza della propria conoscenza di quella cosa. E così all'infinito.

Settimo difetto dell'occhio è di vedere piccolo ciò che è grande; esso quindi vede il sole nella misura d'uno scudo e le stelle in forma di monete sparse su uno scuro tappeto. L'intelletto invece percepisce che le stelle e il sole sono molte volte più grandi della terra. L'occhio vede le stelle immobili, vede immobile persino l'ombra avanti a se, vede il fanciullo stabile nella misura della sua persona; l'intelletto invece percepisce che il fanciullo è in continuo movimento in quanto si sviluppa e cresce, che l'ombra si muove sempre, che le stelle si spostano in ogni istante di molte miglia. Difatti chiese il Profeta a Gabriele: "È declinato il sole?". Rispose quegli: "No. Sì". E il Profeta: "Come è questa faccenda?". Gabriele rispose: "Da quando ho detto "no", fino a quando ho detto "sì", si è spostato d'uno spazio di cinquecento anni".

Le varie specie di errori da parte della vista sono molte, mentre l'intelletto ne è esente. E se tu obiet-tassi: "Noi però vediamo persone perspicaci sbagliare nelle loro considerazioni". Ebbene, sappi che in quelle persone sono immaginazioni, fantasie, credenze i cui giudizi esse ritengono esser frutto dell'intelletto; quindi lo sbaglio è da attribuirsi a queste facoltà inferiori. Tutto questo lo abbiamo spiegato nel libro Metro della scienza [Miyar al-'ilm] e nel libro Pietra

di paragone per l'esame della logica [Mihakk an-nazar].

Quando l'intelletto è liberato dall'inganno della fantasia e dell'immaginazione, non è concepibile che erri: esso vede le cose come sono. Ma liberarlo è difficile assai. La liberazione da quelle inclinazioni sarà completa solo dopo la morte. Allora saranno tolte le bende e diverranno chiari gli arcani; allora ognuno si troverà davanti il bene o il male che avrà in precedenza fatto e vedrà coi propri occhi un Registro " che non lascia di contare cosa alcuna, piccola o grande " (Cor., XVIII, 49) e gli sarà detto allora: " Ma ti abbiamo tolto le bende e il tuo sguardo oggi è acuto " (Cor., L, 22). Le bende sono quelle dell'immaginazione, della fantasia e altre. Allora l'uomo che è stato ingannato dalle sue fantasie, dalle sue credenze corrotte e dalle sue vane immaginazioni, dirà: " Signore, abbiamo visto, abbiamo udito. Facci tornare sulla terra, faremo opere buone " (Cor., XXXII, 12).

Così ora tu hai appreso che l'occhio merita d'essere designato col nome " luce " più della luce no-ta con questo nome e hai appreso che l'intelletto merita d'essere designato " luce " più che non l'occhio. Anzi fra intelletto e occhio vi è una tale differenza da potersi affermare che il primo è assai più degno, anzi sarebbe giusto che il diritto a quella denominazione fosse suo e non dell'occhio.

Sappi che, se anche l'intelletto degli uomini è in grado di vedere, non tutte le cose che esso vede sono sullo stesso piano: alcune di esse sono in lui, quasi fossero presenti, come lo sono le conoscenze primarie (ad esempio, esso sa che una stessa cosa non può essere insieme eterna e creata, esistente e non-esistente, che una stessa proposizione non può essere vera e falsa, che il giudizio sicuro per un qualcosa, lo è altrettanto passando a cosa eguale e che, stabilita l'esistenza del particolare, l'uni-versale necessariamente esiste: quindi, se esiste il nero, esiste il colore e se esiste l'uomo, esiste l'essere animale. Ma il contrario non s'impone all'intelletto, poiché dall'esistenza del colore non deriva necessariamente l'esistenza del nero, né da quella dell'essere animale quella dell'uomo, e così via per altre proposizioni assiomatiche relative alle cose necessarie, contingenti, impossibili). Ma vi sono altre proposizioni che non comportano per l'intelletto, quando gli si presentano, adesione in ogni caso, ma richiedono ch'esso si scuota, faccia scoccare la scintilla dal suo acciarino e stimoli il suo interesse (sono così le proposizioni che abbisognano di speculazione); a stimolarlo sono soltanto le parole della sapienza. Quando la luce della sapienza sorge a illuminarlo, l'intelletto vede effettivamente, mentre prima vedeva solo potenzialmente. La sapienza massima è la parola di Dio eccelso e, in seno a questa, in particolare il Corano. Quindi la posizione che hanno i versetti del Corano per l'occhio dell'intelletto è la stessa che la luce del sole ha per l'occhio esterno, da questa luce essendo perfezionata la visione. Tanto più, quindi, il Corano è da chiamarsi Luce, così come si chiama luce quella del sole. Il Corano è rappresentato dalla luce del sole e l'intelletto lo è da quella dell'occhio. È così che comprendiamo il significato delle parole di Dio: " Credete dunque in Dio e nel Suo Inviato e nella Luce che abbiamo fatto scendere " (Cor., LXIV, 8); e di queste altre: " V'è giunta ormai una prova da parte del vostro Signore, e su voi abbiam fatto calare chiarissima Luce " (Cor., IV, 174).

Insomma tu hai ora compreso che vi sono due specie di occhi: l'uno esterno e l'altro interno; il primo appartiene al mondo della percezione sensibile ['alam al-hiss ma 'sh-shahada], il secondo ad un altro mondo, quello del Reame ['alam al-malakut]. Ognuna delle due specie di occhi ha un sole e una luce con la quale diviene perfetto il suo vedere; l'uno di questi soli è esterno, l'altro interno; il primo appartiene al mondo della percezione sensibile ed è il sole oggetto della percezione dei sensi, il secondo appartiene al mondo del Reame ed è il Corano con gli altri Libri rivelati.

Quando questa materia ti si sia dischiusa perfettamente, ti si apre davanti la prima porta di quelle del Reame. In questo mondo del Reame sono meraviglie a paragone delle quali il mondo della percezione sensibile è totalmente da disprezzarsi. Colui che mai ha viaggiato verso quel mondo e che dalla incapacità è stato trattenuto nella bassura del mondo della percezione sensibile è ancora una bestia bruta, è uno tenuto lontano da ciò che ci fa uomini, anzi è più traviato della bestia bruta che non ha la fortuna di possedere ali per volare verso il mondo del Reame. Perciò ha detto Dio eccelso: " Essi sono come armenti, anzi di quelli più traviati " (Cor., VII, 179).

Sappi che il mondo della percezione sensibile in rapporto al mondo del Reame è come la buccia del frutto in rapporto alla polpa, è come la forma e lo stampo in rapporto allo spirito, come la tenebra in rapporto alla luce, come la bassezza in rapporto all'altezza. Perciò il mondo del Reame si chiama Mondo Superno, Mondo dello Spirito, Mondo della Luce, in opposizione al Basso Mondo, al Mondo della Materia e della Tenebra.

Non ritenere che con " Mondo Superno " noi intendiamo i (sette) cieli, perché questi sono altezza e elevazione rispetto al mondo della percezione sensibile al cui apprendimento si è partecipi con le bestie. All'uomo servo di Dio non si schiude la porta del mondo del Reame e non si consente di far parte di questo, a meno che la terra non sia mutata per lui in cosa diversa dalla terra e non accada lo stesso per i cieli (cfr. Cor., XIV, 48), ossia a meno che qualunque cosa cada sotto il dominio del senso e della immaginazione, compresi i cieli, non divenga la sua terra e tutto ciò che trascende il senso non divenga il suo cielo.

Questa è la prima Ascesa per ogni viandante che abbia iniziato il suo cammino per avvicinarsi alla Presenza divina. Allora l'uomo è ridotto al più basso livello (cfr. Cor., XCV, 5) <sup>6</sup> e di qui egli si eleverà al Mondo Superno. Gli angeli invece appartengono al mondo del Reame, stanno ininterrottamente alla presenza del Santissimo, e di lassù guardano al mondo inferiore. Perciò disse il Profeta: " Iddio ha creato le creature in oscurità, poi ha effuso su di loro la Sua Luce ", come anche: " Iddio ha angeli; però Egli è Colui che conosce le azioni degli uomini meglio di loro ". I Profeti, quando la loro ascensione perviene alla meta estrema e di lassù guardano in basso e da sopra mirano in giù, vengono anche a conoscere i cuori degli uomini e dominano

---

<sup>6</sup> I versetti 4 e 5 della sura XCV dicono: " In verità Noi creammo l'uomo in armonia di forme - e poi lo riducemmo degli abietti il più abietto ". I commentatori vedono in questo stato di abiezione una allusione alla vecchiaia o alla miscredenza o alla punizione oltre la morte. Ghazali ha inteso la cosa diversamente.

tutte le conoscenze dell'invisibile, giacché chi è nel mondo del Reame è con Dio eccelso "e presso di Lui sono le chiavi dell'Arcano " (Cor., VI, 59); ossia da dove Egli è scendono nel mondo della percezione sensibile le cause delle cose esistenti, poiché il mondo della percezione sensibile è un riflesso del mondo del Reame, è come l'ombra rispetto alla persona, il frutto rispetto all'albero fruttifero, l'effetto rispetto alla causa, e le chiavi della conoscenza degli effetti non si ritrovano che nelle cause. Per questa ragione il mondo della percezione sensibile è riproduzione del Reame, come si dirà quando daremo la spiegazione della " Nicchia ", della " Lampada " e dell'" Albero "; e ciò in quanto l'effetto non manca di corrispondenza con la causa e di una certa equivalenza con questa, equivalenza che può essere immediata o remota. A questo punto esiste un profondo baratro e a chi ne arriva a conoscere il fondo si svelano facilmente le realtà delle immagini del Corano.

Noi diciamo pertanto: una cosa, se vede se stessa e cose diverse da se stessa, merita di essere designata col nome " luce "; quindi, se una cosa insieme con queste due funzioni, ha altresì quella di rendere visibili cose diverse da se stessa, essa merita il nome " luce " più di ciò che non ha assolutamente effetto su altre; essa merita anzi di essere designata " Lampada illuminante ", in quanto effonde le sue luci su cose diverse da se stessa. Questa proprietà si trova ad essere posseduta dal sacro Spirito profetico, poiché per suo tramite si effondono sulle creature varie specie di conoscenze. Noi Così comprendiamo perché Dio ha chiamato Muhammad " Lampada illuminante ". Ora, tutti i Profeti sono lampade e Così pure i dotti, ma vi sono differenze incalcolabili tra loro.

Se è conveniente chiamare " Lampada illuminante " ciò da cui si ottiene la luce della visione, allora ciò da cui la lampada attinge per se stessa fuoco è giusto che si chiami " fuoco ". Tutte le dette lampade terrene attingono fuoco all'inizio dalle luce superne. Il sacro Spirito della profezia, il suo olio quasi illuminerebbe anche se non lo toccasse fuoco (cfr. Cor., XXIV, 5) diviene " Luce su Luce " (Cor., ibid.) quando il fuoco lo tocca. La fonte donde gli spiriti terrestri attingono fuoco è il superno Spirito divino descritto da 'Ali e da Ibn 'Abbas con le parole: " Iddio ha un angelo con settantamila volti; e in ogni volto sono settantamila lingue con tutte le quali egli loda Dio eccelso ". Questo angelo è quello che è stato posto innanzi a tutti gli altri; ragion per cui il Giorno della Resurrezione è stato detto: " Il Giorno in cui lo Spirito e gli angeli staran ritti a schiera " (Cor., LXXVIII, 38). Se questo Spirito è considerato la fonte donde le lampade terrestri attingono fuoco, soltanto il fuoco è la sua immagine. E questo fuoco non è scorto se non " da un lato del Monte " (Cor., XXVIII, 29 e XIX, 52).

Se le Luci celesti da cui attingono le luci terrestri hanno un ordine siffatto che l'una attinge dall'altra, la più prossima alla sua sorgente è la più degna del nome " luce " perché è la più elevata nell'ordine. L'immagine di questo ordine graduale la si percepisce nel mondo della percezione sensibile se si presuppone che la luce della luna, entrando dalla finestrella di una casa, cada su uno specchio fissato alla parete il quale la riflette sulla parete di fronte, donde poi piega sul pavimento di modo che questo ne viene illuminato. Allora si sa che la luce sul pavimento deriva da quella che è sulla parete e la luce sulla parete da quella che cade sullo

specchio e la luce nello specchio da quella della luna e la luce nella luna da quella che è nel sole, poiché da questo si irradia la luce sulla luna. Queste quattro luci sono disposte in ordine di elevatezza e perfezione; ciascuna ha un determinato posto e un proprio grado che non può essere superato.

Sappi ora che a uomini dotati di discernimento è stato rivelato trovarsi in un ordine simile anche le Luce del Reame: ravvicinata a Dio è quella più prossima alla Luce estrema. Non è assurdo pensa-re che il grado di Israfil <sup>7</sup> sia al di sopra di quello di Gabriele e che fra gli angeli ve ne sia uno più vicino a Dio per la prossimità del suo grado alla Presenza del Signore che è la sorgente prima di tutte quante le luci, e uno più vicino all'uomo e che fra quello e questo esistano gradi innumerevoli, giacché gli angeli sono molti e ordinati in stazioni e schiere, ed essi stessi si sono così descritti: " E noi, siam noi Che ci schieriamo in schiere e noi, siam noi che di lode cantiamo canti " (Cor., XXXVI, 165-66).

Poiché ora sai che le luci hanno un ordine, vorrei sapessi pure che quest'ordine non è una serie infinita, ma sale fino ad una sorgente prima che è luce in se e per se, che non riceve luce da altra fonte e dalla quale sono irradiate le luci tutte quante secondo il loro ordine. Considera ora qual è la luce che ha più diritto ed è più degna di essere chiamata tale: quella che brilla per luce prestata da altre cose, o quella che brilla per se stessa, illuminando tutto ciò che è diverso da essa?

Io penso ti sia chiara la verità al riguardo. Resta dunque assodato che il nome " luce " è dovuto soprattutto alla Luce estrema superna, al disopra della quale non ve n'è altra assolutamente e dalla quale scende luce sulle altre cose.

Anzi io affermo senza esitazione: il nome " luce " per altre cose che non sono la Luce Prima è puro traslato, giacché ogni altra cosa considerata in se stessa non ha, come tale, luce propria, ma luce che le perviene in prestito da luce che, a sua volta non ha fondamento in se stessa, ma in altra cosa. Assegnare la cosa prestata a chi la riceve in prestito è puro traslato. Pensi tu che chi riceve in prestito degli abiti, una cavalla o altra bestia da soma e una sella e vi monta su quando e come il prestatore stabilisce, sia ricco in realtà o metaforicamente? Pensi tu che sia ricco chi fa il prestito o chi lo riceve? No, chi riceve il prestito rimane in se stesso povero come era prima. Ricco è solo quegli che ha fatto il prestito e ha dato la cosa, e a lui spetterà richiederla e toglierla all'altro. Dunque la luce vera è Colui nelle cui mani è " la Creazione e l'Ordine " (Cor., VII, 5), Colui che dà la luce e la fa poi durare. Con nessun altro Egli condivide la realtà di quel nome ed il diritto a fregiarsene, a meno che ad un altro non dia Lui quel nome e si degni di chiamarlo così, allo stesso modo di un padrone che dà allo schiavo un bene e poi lo chiama padrone. Se lo schiavo si rende conto della verità, sa che tanto la sua persona quanto il bene ricevuto sono esclusivamente del suo padrone, il quale non ha assolutamente alcun socio nella proprietà.

---

<sup>7</sup> L'angelo che col suono della tromba sveglierà i morti nel Giorno della Resurrezione

Avendo ora appreso come la luce si riconduca ad apparire e a far apparire, e quali sono i suoi gradi, devi ora sapere che non esiste oscurità più intensa del segreto della non-esistenza. Una cosa oscura si definisce tale in quanto ad essa la vista non ha modo di pervenire, giacché non può diven-tare esistente per la vista nonostante che sia esistente in se. Quindi ciò che non ha esistenza né per altri né in se stesso, come potrebbe non essere quanto v'ha di più oscuro? All'opposto di questo non-esistente è ciò che esiste, ossia la luce, giacché una cosa fin tanto che non è manifesta in sé, non è manifesta ad altri.

L'esistente si divide in ciò che ha esistenza in se e in ciò la cui esistenza deriva da altra cosa. E ciò la cui esistenza deriva da altra cosa ha una esistenza ricevuta in prestito, non fondata in se stesso; anzi, considerato in se e per se, è pura non-esistenza.

Esso esiste solo in considerazione del suo rapporto con altra cosa, e questa non è esistenza reale, come hai appreso dall'esempio del prestito di un vestito e di un bene. Il vero esistente è Dio eccelso, così come la vera luce è Dio eccelso.

È di qui che gli iniziati si sono elevati dalla bassura del traslato alla vetta della verità. Essi hanno compiuto la loro ascesa e hanno visto coi propri occhi che nulla è in esistenza se non Dio eccelso e che " tutte le cose periscono salvo il Suo volto " (Cor., XXVIII, 88). Il che significa non già che ogni cosa perisce in un momento particolare, ma che è in via di perimento da sempre e per sempre, non potendosi concepirla se non così. Ogni cosa, salvo Iddio, quando la si considera in se e per se è pura non-esistenza. Se la si considera rispetto alla esistenza che le scaturisce dalla Prima Realtà, la si vede esistente non in se, bensì in dipendenza di chi l'ha fatta esistere. Quindi la sola cosa esistente è il Volto di Dio eccelso. Pertanto ogni cosa ha due aspetti, l'uno rivolto a se stessa, l'altro rivolto al suo Signore. In relazione al primo essa è non esistente, in relazione al secondo è esistente. Dunque non è esistente se non Dio eccelso e il Suo volto; e dunque " tutte le cose periscono, salvo il Suo volto ", da sempre e per sempre.

Gli iniziati non hanno bisogno di attendere il Giorno della Resurrezione per sentire l'appello del Creatore eccelso: " a chi il Regno in quel giorno? A Dio! L'unico, il Soggiogatore " (Cor., XL, 16).

Anzi questo appello risuona sempre e per sempre nelle loro orecchie. Né essi hanno inteso le parole di Lui: " Iddio è grandissimo " nel senso che Egli è più grande di altri - ce ne guardi Iddio! -; non esiste infatti insieme con Lui alcun altro, sicché si possa dire che Egli è più grande di questo altro. Anzi nessuno ha grado di coesistenza, né grado di subordinazione, né esistenza del tutto, se non in dipendenza da Lui. L'esistente è solo il Suo Volto, ed è assurdo dire che Egli potrebbe essere più grande del Suo Volto, ché anzi il significato è che Egli è troppo grande per potersi dire di Lui " più grande " in senso relativo o comparativo; troppo grande perché un altro diverso da Lui possa percepire la vera essenza della Sua grandezza, sia egli un profeta o un angelo. Diciamo di più: non conosce Dio con vera conoscenza se non Dio stesso; anzi, poiché ogni cosa conosciuta ricade in un certo senso sotto il potere e nel dominio di chi la conosce, chi afferma di conoscere veramente Dio nega la Sua maestà e la Sua

grandezza. La prova noi l'abbiamo data nel Libro. Lo scopo più alto nei significati dei bei nomi di Dio [al-Maqsud al-asnà fi ma'ani asma' Allah al-husnà].

Gli iniziati, dopo essere saliti al Cielo della Realtà, concordemente dicono che essi non han visto esistente se non l'Unico Vero. Per qualcuno questa esperienza fu conoscenza, per altri stato. Costoro persero del tutto la nozione di pluralità e si immersero nella Unicità pura e in essa i loro intelletti trovarono soddisfazione. Furono come stupefatti e

non restò in loro capacità di ricordare nulla all'infuori di Dio e nemmeno di ricordare se stessi. Non ci fu che Dio presso di loro. Furono ebbri d'una ebbrezza tale che avanti ad essa svanì il potere dei loro intelletti. Uno di loro disse: " Io sono il Vero! " <sup>8</sup>.

Un altro: " Lode a me! Quanto è grande la mia maestà " <sup>9</sup>

E un altro ancora: " Non v'è in questa cappa se non Iddio ". Ma le parole degli amanti di Dio in stato di ebbrezza debbono essere celate e non se ne deve parlare. Quando poi l'eb-brezza si attenua in loro e ritornano sotto il potere dell'intelletto, il quale è la bilancia di Dio in terra, essi sanno che la loro non fu identificazione con Dio, ma qualcosa di simile. Ad esempio disse un amante di Dio in una crisi di passione: " Io sono Quegli che amo e Quegli che io amo è me ". Non è inverosimile che l'uomo il quale mai ha visto uno specchio, messo improvvisamente avanti ad esso, ritenga guardandovisi che la figura da lui scorta sia figura sostanzialmente una con lo specchio. Un altro vedendo del vino in un bicchiere, potrebbe ritenerlo di colore del vetro. Se ciò diviene abituale per lui come un'idea fissa, egli si scusa dicendo:

È sottile il vetro e limpido il vino! Si son fatti simili entrambi e la cosa s'è resa difficile. È come se fosse vino e non calice. È come se fosse calice e non vino.

Vi è differenza fra dire: " il vino è un calice " e dire " il vino è come se fosse un calice ". Quando questo stato prevale, si chiama, in rapporto a chi ne ha avuto l'esperienza, " annientamento ", anzi annientamento dell'annientamento, perché costui si è annientato rispetto a se stesso e si è annientato rispetto al proprio annientamento; infatti in quello stato egli è inconscio di se stesso e inconscio della propria incoscienza. Se fosse conscio della sua incoscienza, sarebbe conscio di se stesso. Questo stato si chiama in rapporto a chi vi è immerso identificazione [ittihad] nel linguaggio metaforico; nel linguaggio reale si chiama unificazione [tawhid]. Ma al di là di queste verità sono misteri che sarebbe lungo investigare.

<sup>8</sup> Si allude qui al mistico al-Hallàg e al suo grido teopatico che riassume la sua dottrina sull'unione mistica per huluh o la discesa della divinità nell'uomo designato. Dopo lunga prigionia e un processo durato sette mesi, al-Hallàg venne condannato al patibolo e morì (309/922) sopportando con straordinaria fermezza il supplizio. Dopo la sua morte fu in vari modi scolpato di eterodossia e circondato da un'aureola di martirio. Cfr. Vite e detti di santi musulmani, a cura di Virginia Vacca, TEA, Milano 1988, pp. 156-59.

<sup>9</sup> u Abù Yazid al-Bistami figura di mistico assai complessa, a esclamare così nell'estasi. Si raccontano di lui singolari esperienze mistiche e si riferiscono frasi da lui pronunciate nell'estasi, tali da suscitare scandalo; però la stima per il suo ingegno e la sua religiosità era tale che si cercava di giustificarle con la perdita della coscienza in quei momenti. A noi sono pervenuti molti suoi detti, talora difficili a capirsi perché in un linguaggio oscuro. Morì nel 261/874. Cfr. Santi musulmani cit., pp. 126-27.

Forse tu desideri sapere quale sia la relazione della luce di Dio coi cieli e la terra o piuttosto come Egli sia in Se la Luce dei cieli e della terra. Non si conviene che questo ti resti celato dopo che hai appreso essere Egli la Luce, e che non v'ha luce oltre Lui, e che Egli è ogni luce, e che è la Luce universale, perché " luce " designa ciò mediante il quale le cose vengono svelate e, fatto più importante, ciò mediante il quale e per il quale sono svelate, e fatto ancora più importante, ciò mediante il quale e per il quale e dal quale esse sono svelate e tanto meno dopo che hai appreso essere vera luce quella mediante la quale, per la quale e dalla quale sono svelate le cose e che al di sopra di essa non v'ha luce donde si possa attingere e alimentarsi, ché anzi essa attinge e si alimenta in se stessa, da se stessa e per se stessa, esclusa ogni altra fonte. Tu hai appreso inoltre che con quel termine non può essere qualificata se non la Luce Prima. Hai poi appreso che i cieli e la terra sono pieni di luce appartenente a due distinte specie: intendo con esse l'una relativa alla vista, l'altra al discernimento, ossia rispettivamente ai sensi e all'intelletto. La luce della prima specie è quella che vediamo essere nei cieli proveniente da stelle, sole e luna e quella che vediamo in terra: raggi che si espandono su ogni cosa in terra, sì da appalesarci i vari colori, soprattutto in primavera, comunque sugli animali, i minerali e le varie specie di cose esistenti. Se non fosse per questi raggi, i colori non apparirebbero affatto, anzi non esisterebbero. Inoltre le forme e le misure che appaiono ai sensi vengono percepite subordinatamente ai colori e la loro percezione non è concepibile se non per mezzo di essi.

Quanto alle luci intellettive, spirituali, ne è carico il Mondo Superno; sono le sostanze angeliche. Anche il mondo inferiore ne è carico; sono la vita animale, poi la umana. Mediante questa luce umana inferiore si manifesta l'ordinamento del mondo di quaggiù, come mediante la luce angelica si manifesta l'ordinamento del Mondo Superno. Questo è il significato delle parole di Dio: " È Lui che v'ha fatto nascer dalla terra e sulla terra v'ha dato dimora " (Cor., XI, 61) e " ha promesso... di darvi la terra in retaggio " (Cor., XXIV, 55) e " vi costituisce vicari sulla terra " (Cor., XXVII, 62) e " Io porrò sulla terra un vicario " (Cor., II, 30).

Poiché hai appreso questo, sai che il mondo tutto quanto è pieno di luci esterne visibili e di luci interne intellettive. Così pure sai che le luci inferiori emanano le une dalle altre, come emana la luce dalla lampada, e che la Lampada è il sacro Spirito profetico e che i sacri Spiriti profetici attingono dagli Spiriti superni, così come la Lampada dalla Luce; e che le cose superne attingono l'una dall'altra e che l'ordine loro è quello di stazioni; e ancora che tutte queste stazioni si elevano verso la Luce delle Luci, loro prima origine e sorgente; e che questa è Iddio eccelso, solo, assolutamente senza socio e che le rimanenti luci sono prese in prestito e che la vera è la Luce di Lui soltanto e che il Tutto è la Sua Luce, anzi, che Egli è il Tutto, anzi, che nessuno ha una ipseitas, salvo che per traslato. Dunque non v'ha luce se non la Sua. Tutte le altre sono tali in quanto dipendono ciascuna da quella che le è vicina, e non per virtù propria. Sicché il volto di chiunque ha un volto a Lui e in Sua direzione si volge: " Dovunque vi volgiate, là è il volto di Dio " (Cor., II, 115 ).

Dunque nella frase " la ilah illa huwa " [non v'ha dio se non Lui], " al-ilah " [Iddio] sta a

significare ciò verso cui il viso è dal credente volto [al-wagh muwallihi <sup>10</sup>] nell'atto del culto e nella confessione che Egli è la divinità. Intendo i visi dei cuori, giacché essi sono le luci. E aggiungo: come " non v'ha dio se non Lui ", così non v'ha " lui " se non " Lui ", perché " lui " designa qualcosa che co-munque si indichi non può indicare che Lui. Anzi, tutto ciò che si indica non è in realtà che indicazione a Lui, anche se non lo sapevi per tua trascuranza della verità delle verità di cui abbiamo parlato. Non si indica la luce del sole, ma il sole. Quindi, tutto quel che esiste è in rapporto con Lui, così come, facendo un chiaro paragone, la luce è in rapporto col sole. Dunque: " Non v'ha dio se non Iddio " è la professione della Unicità di Dio fatta dal volgo; " Non v'ha dio se non Lui " è la professione della Unicità di Dio fatta da parte della élite, perché questa espressione è più completa, più esclusiva, più comprensiva, più esatta, più sottile e più atta a far penetrare chi la usa nella pura Singolarità e nella assoluta Unicità. L'estremo limite alla ascesa delle creature è il Regno della Singolarità, oltre la quale non v'ha ascesa poiché l'ascensione non è concepibile se non con una molteplicità, essendo una sorta di addizione che comporta due tappe, quella da cui inizia e quella cui perviene. Quando la molteplicità è eliminata, si stabilisce l'unità e le addizioni sono annullate, le indicazioni (da qui a lì) cadono e non rimane altezza o bassezza, né persona che discende o che sale. Ogni ulteriore progresso, e quindi ascensione, diviene impossibile, ché non v'ha oltre il superno altezza e non con la unità molteplicità, e non con l'assenza della molteplicità ascensione. Se ci fosse un cambiamento di stato non s'avrebbe ascensione, ma discesa nel cielo più basso; voglio dire che si avrebbe un guardare dall'alto in basso, perché il più alto ha un più basso, ma non ha un più alto. Questo (ossia il Regno della Singolarità) è l'estrema delle mète, la massima aspirazione. Lo sa chi lo sa e lo nega chi l'ignora: è parte di quella scienza che, come la forma dell'Arcano, solo gli iniziati conoscono (cfr. Cor., III, 7). Se essi ne parlassero, lo negherebbe solo la gente che trascura Iddio. Non è improbabile che gli iniziati affermino essere la discesa nel cielo più basso quella di un angelo. Essi hanno immaginato infatti cosa più assurda di questa, avendo detto uno di costoro, immerso nella Singolarità, che Dio discende nel cielo più basso e che Egli vi discende per impiegare i sensi o mettere in moto le membra e che a ciò accennano le Sue parole: " Io sono divenuto l'udito con cui egli sente, la vista con cui egli vede, la lingua con cui egli parla ". Se Egli è il suo udito, la sua vista, la sua lingua, allora Dio, e Dio solo, è Colui che ascolta, che vede e che parla. Ed a questo alludono le parole che Egli disse a Mosè: " Mi ammalai e tu non Mi visitasti ".

I movimenti di quella persona che afferma di aver raggiunto la identità (con Dio) sono del cielo

più basso, le sue sensazioni, come l'udire, il vedere sono d'un cielo al disopra; il suo intelletto d'un cielo ancora al disopra. Egli sale dal cielo dell'intelletto all'estremo limite dell'Ascesa delle

<sup>10</sup> Qui Ghazàli sembra abbia inteso collegare ilah alla radice di wallà, ossia a " w l y ", accostamento etimologico che è assurdo, del tipo vulpes da volipes. Ovvero, e questa è una mia supposizione, egli avrebbe visto in ilah la preposizione ilà = " verso " con attaccato il pronome suffisso ha = " lui ", sicché al-ilahu significherebbe " il verso lui " (etimo naturalmente assurdo quanto il precedente) e la frase la ilah illa huma = " non v'ha 'un verso lui" se non Lui " (Nota di L.V.V)

creature. Il Regno della Singolarità è la conclusione dei sette piani. Al di là di esso Egli si assiede sul Trono della Unicità e di lì governa la situazione nei piani dei cieli. Forse chi volge a ciò lo sguardo dirà: " Adamo fu creato ad immagine del Misericordioso " fino a che, considerando attentamente queste parole, diviene conscio che esse vanno interpretate come le parole di chi disse: " Io sono il Vero " e " Lode a me ", anzi, come le parole di Dio a Mosè: " Mi ammalai e tu non Mi visitasti " e queste altre: " Io sono il suo udito e la sua vista e la sua lingua ".

Ma io ritengo di dover condensare la mia esposizione, poiché non credo che di questa materia tu possa accollarti una quantità maggiore di quella che ti ho spiegato. C'è un modo di aiutarti: visto che forse non ti elevi col tuo sforzo fino a questo discorso, anzi che il tuo sforzo resta al disotto della sua vetta, prendi per tuo uso, un discorso più vicino alla tua comprensione e più confacente alla tua debolezza!

E sappi che il concetto del Suo essere la luce dei cieli e della terra tu lo puoi conoscere rapportandolo alla luce esteriore dello sguardo. Quando vedi le luci e il verde della primavera, ad esempio, nello splendore del giorno, tu non dubiti di vedere i colori e forse ritieni di non vedere altro simultaneamente ai colori; affermi quindi: " Io non vedo simultaneamente al verde se non il verde ". Su questo punto certe persone sono rimaste ostinatamente ferme e hanno sostenuto perciò che la luce non ha significato reale e che simultaneamente ai colori non sono che i colori. Essi hanno quindi negato l'esistenza della luce con tutto che essa sia la più evidente delle cose. E come potrebbe essere altrimenti se è tramite essa che appaiono le cose ed essa è ciò che è visibile in se stesso e che rende visibili le altre cose, come già si è detto? Ma al tramonto del sole e in assenza della lampada e col cadere dell'ombra le stesse persone hanno percepito una differenza essenziale fra il luogo ove l'ombra cala e quello ove la luce cade e hanno riconosciuto che la luce è un valore che è dietro i colori, percepibile simultaneamente ai colori tanto da non esser percepita per l'intensità del suo splendore e rimaner celata per l'intensità della sua manifestazione. Talvolta è l'intensità della manifestazione la causa della invisibilità; la cosa, quando oltrepassa il suo limite, si muta nel suo contrario.

Poiché tu hai appreso questo, sappi ora che persone dotate di discernimento non hanno veduto cosa alcuna senza vedere Iddio simultaneamente ad essa. Forse alcune sono andate oltre e hanno affermato: " Non ho visto cosa senza veder Dio prima di essa ". Infatti vi sono persone che vedono le cose tramite Lui e altre che vedono le cose e tramite le cose vedono Lui. Ai primi accenna Iddio con le parole: " Non basta loro, riguardo al tuo Signore, che Egli sia di tutte le cose testimone? " (Cor., XLI, 53) e accenna ai secondi con le parole: " Noi faremo loro vedere i nostri segni nell'universo " (Cor., XLI, 53). Quindi i primi hanno diretta visione di Dio, i secondi deducono Dio dalle Sue opere. I primi appartengono al grado dei giusti, i secondi al grado dei sapienti saldi nella scienza (cfr. Cor., III, 7; IV, 162). Oltre questi gradi non v'è che quello dei negligenti Cui i veli impediscono di vedere.

E ora che hai appreso questo, sappi pure che, come ogni cosa appare alla vista per mezzo della luce esterna, così appare ogni cosa alla vista interiore per mezzo di Dio. Egli è con ogni cosa, senza mai separarsene e per Suo mezzo ogni cosa appare, così come la luce è con ogni cosa e

per suo mezzo ogni cosa appare. C'è però una differenza: si può concepire che la luce esterna scompaia col tramonto del sole e si veli, sicché appare l'ombra, ma non è concepibile che la luce divina, ad opera della quale ogni cosa appare, scompaia; anzi è assurdo che si modifichi: essa persiste sempre con tutte le cose, ragion per cui viene meno il metodo dimostrativo per rerum distinctionem. Se si potesse immaginare infatti un suo allontanamento, cieli e terra cadrebbero in rovina e dalla distinzione si apprenderebbe tanto da essere costretti a riconoscere la Causa per la quale le cose sono apparse. Ma poiché le cose restano eguali alla nostra vista, tutte d'un medesimo stampo, in correlazione alla Unicità del loro Creatore, è eliminata la distinzione e la via alla conoscenza di Dio (per rerum distinctionem) viene a mancare perché questa chiara via è la conoscenza delle cose mediante i loro contrari;

nella cosa che non ha contrario né mutamento, quando la si guarda, gli stati sono eguali. Pertanto non è improbabile che essa rimanga celata e sia invisibile per l'intensità del suo splendore e non s'avverta per il fulgore della sua luce. Lode a Colui che si asconde alle Creature per l'intensità della Sua manifestazione e che si vela a loro per il fulgore della Sua luce!

Persone di limitata intelligenza forse non hanno neppure compreso la sostanza di questo discorso; dalle parole: " Iddio è simultaneamente a ogni cosa, come è la luce simultaneamente alle cose " essi deducono che Egli è in ogni luogo. Ma Dio è troppo alto, è troppo puro per essere rapportato a un luogo! Al contrario, ben lungi dal dare preferenza a questa idea vana, noi asseriamo: " Egli è prima di ogni cosa, al disopra di ogni cosa e rende manifesta ogni cosa. E chi le cose manifesta è in-separabile dalle cose manifestate nella conoscenza di chi è dotato di discernimento ". Questo è quello che intendiamo dire affermando che Egli è con ogni cosa.

Inoltre tu sai bene che chi manifesta le cose è prima e al disopra delle cose manifestate, pur essendo con esse in un qualche modo; senonché egli è con esse in un modo, e prima di esse in altro modo. Non pensare che vi sia qui contraddizione. Considera le cose sensibili, che sono il grado al quale giunge la tua conoscenza, e guarda come il movimento della mano vada simultaneamente al movimento della sua ombra, pur essendo anteriore ad esso. Colui che non ha mente tanto larga da accogliere la conoscenza di tali cose, abbandoni questo genere di scienza, poiché ogni scienza ha i cultori adatti e ognuno trova facile ciò per cui è stato creato.

## SPIEGAZIONE DELL'IMMAGINE DELLA " NICCHIA ", DELLA " LAMPADA ", DEL " CRISTALLO ", DELL' " ALBERO ", DELL' " OLIO " E DEL " FUOCO "

La conoscenza di quanto sopra esige la premessa di due punti fondamentali, di fronte ai quali il campo dell'investigazione si amplia senza limiti. Però io accennerò ad essi brevemente. Il concerne la spiegazione del segreto e del modo della rappresentazione, la maniera con cui gli spiriti delle Idee sono imprigionati dagli stampi delle immagini, la natura del reciproco rapporto e la natura della corrispondenza tra il mondo della percezione sensibile dal quale si prende l'argilla dell'immagine e il mondo del Reame dal quale sono tratti gli spiriti delle Idee. Il secondo punto concerne i vari piani degli spiriti dell'argilla umana e i gradi delle loro luci. Tratteremo anzitutto delle immagini di cui al primo punto per chiarire il secondo, perché dice la lezione di Ibn Mas'ud " L'immagine della Sua luce nel cuore del credente è come una lampada ", e dice quella di Ubayy ibn Ka'b :<sup>11</sup> " L'immagine della luce del cuore di chi crede come una lampada ".

## 1. Sul segreto e il modo della rappresentazione

Sappi che il mondo è duplice: materiale e spirituale; puoi anche dire, se vuoi: sensibile o intelligibile, o anche inferiore e superiore. Tutte queste espressioni sono simili l'una all'altra; la loro differenza dipende da come consideri i due mondi: se li consideri in se stessi, usi i termini materiale e spirituale; se li consideri in rapporto all'occhio che li percepisce, li dici: sensibile e intelligibile; se li consideri nel loro reciproco rapporto, li dici inferiore e superiore. Forse tu puoi anche designarli l'uno il Mondo del Regno o della percezione sensibile, l'altro il

---

<sup>11</sup> Accanto alla raccolta di testi coranici proprietà di Abù Bakr, la quale servi di base alla definitiva e ufficiale recensione del Corano compiuta sotto il califfo 'Uthman (verso il 650), la Tradizione dà notizia della esistenza di altre raccolte, i due corpus più interessanti, perché se ne conosce qualche cosa di più degli altri, sono quello di Ubayy ibn Ka'b, un medinese che si fece musulmano all'arrivo di Maometto nella sua città (m. nel 23/643) e quello d'Ibn Mas'ud, uno dei primi a convertirsi all'Islam. Questi partecipò a tutte o quasi le spedizioni di Maometto, fu luogotenente del califfo Abù Bakr a Medina in momenti assai difficili, ebbe funzioni amministrative e giudiziarie al tempo del califfo 'Umar. Ma la sua fama riposa soprattutto sulla sua conoscenza del Corano e delle tradizioni; riferiva le parole di Maometto con scrupolo estremo. Morì nel 32/652-3.

Mondo dell'invisibile o del Reame. Chi cerca la realtà delle cose attraverso le espressioni rimane forse perplesso di fronte alla quantità delle espressioni e immagina una corrispondente molteplicità di concetti. Ma colui al quale le realtà sono palesi mette al primo posto i concetti e al secondo le espressioni. Il debole di mente fa il contrario, poiché cerca le realtà tramite le espressioni. A questi due gruppi accennano le parole di Dio eccelso: " Forse che colui che cammina strisciando sulla faccia è più nel giusto di colui che incede, eretto, su diritta Via? " (Cor., LXVII, 22).

Poiché hai appreso il concetto dei due mondi, sappi che il mondo del Reame è un mondo invisibile, essendo tale alla maggioranza degli uomini. Il mondo dei sensi è quello della percezione sensibile poiché tutti lo percepiscono. Esso è il luogo donde si ascende al mondo intelligibile. Se non ci fosse fra i due una connessione e un rapporto reciproco, sarebbe sbarrata la via per elevarsi a quello. E se ciò fosse impossibile, sarebbe impossibile anche procedere verso la Presenza del Signore e accostar-si a Dio altissimo. Nessuno potrà infatti avvicinarsi a Dio eccelso senza calcare col suo piede il suolo del centro del Recinto sacro. Il mondo che trascende la percezione dei sensi e l'immaginazione è quello che noi chiamiamo " Mondo sacro ". E poiché lo consideriamo nel suo complesso in modo che non ne esorbiti cosa e non vi entri cosa estranea, lo diciamo " Recinto sacro ". E talvolta chiamiamo lo spirito umano, che è il ricettacolo delle nozioni sacre, la " Valle santa ".

Questo Recinto comprende recinti minori, alcuni dei quali hanno rapporti più stretti con le idee del sacro. Tuttavia il termine " Recinto " abbraccia tutti i suoi piani. Non devi ritenere che quelle espressioni siano vacue, inintelligibili a chi è dotato di discernimento. Ma la mia preoccupazione di spiegare ora ogni espressione mi tiene lontano dal mio intento; perciò tocca a te applicarti alla comprensione di quei termini. Io ritorno al mio intento e dico:

Poiché il mondo della percezione sensibile è il luogo donde si ascende al mondo del Reame, " procedere sulla via retta " è espressione che parimenti designa questa ascesa, la quale talvolta è indicata come " religione " e " tappe della Retta Guida ". Se non vi fosse un rapporto reciproco e una connessione tra i due mondi, non sarebbe concepibile l'ascesa dall'uno all'altro. La misericordia divina ha messo il mondo della percezione sensibile in corrispondenza col mondo del Reame; quindi non vi è nulla in questo basso mondo che non sia l'immagine di una cosa del mondo superio-re. Può darsi che a una sola immagine quaggiù corrispondano più cose nel mondo del Reame, come anche è possibile il contrario. Le immagini si hanno soltanto quando ci sia una certa somiglianza e corrispondenza ai modelli. Enumerarle esigerebbe passare in rassegna tutte le cose esistenti nei due mondi e un tal compito non potrebbe adempierlo forza umana. Essa non è stata in grado di capire ciò; le nostre brevi vite non riuscirebbero a spiegarlo completamente. Il massimo che posso fare è dartene un esempio affinché dal poco tu deduca il molto e ti si apra la porta dell'interpretazione di questa sorta di misteri. Quindi io dico:

Se nel mondo del Reame vi sono sostanze luminose nobili, elevate chiamate angeli che effondono luci negli animi umani - e a causa di queste luci talora sono detti " signori " sicché Dio eccelso è il Signore dei signori - e hanno gradi differenti nella loro luminosità, è giusto che la loro immagine nel mondo della percezione sensibile sia il sole o la luna o gli astri. Colui che procede sulla Via Mistica dapprima si eleva ad un grado corrispondente a quello d'un astro; gli appare quindi chiaro il fulgore della sua luce; gli si svela che l'intero mondo inferiore è sotto la sua autorità e sotto il fulgore della sua luce, e gli si manifesta la bellezza e l'altezza del suo grado, tanto che egli, sorpreso, esclama: " Ecco il mio signore! " <sup>12</sup> (Cor., VI, 76). Poi, quando gli si manifesta ciò che è al disopra, corrispondente al grado della luna, vede che il primo astro è entrato nel tramonto rispetto a quello che è al disopra, e dice: " Non amo ciò che tramonta! " (Cor., VI, 76); e così si eleva sino al grado la cui immagine è il sole: vede quel grado più grande e più alto, ma sempre suscettibile di paragone per una specie di relazione che esiste fra i due, luna e sole. Tale relazione con cosa imperfetta è imperfezione ed anche un "tramonto ". Per questa ragione egli esclama: " Io volgo la faccia verso Colui che ha creato i cieli e la terra, in purezza di fede " (Cor., VI, 79). " Colui che " è una indicazione vaga, sprovvista di qualsiasi relazione poiché, se qualcuno chiedesse: " Qual è l'immagine intelligibile di "colui che"? ", non è pensabile che gli si possa rispondere. Ora, Colui che è spoglio di ogni relazione è il Primo Vero. Per questa ragione, allorché un beduino chiese all'inviato di Dio: " Qual è l'origine di Dio? ", al Profeta fu rivelata questa risposta: " Di', Egli, Dio, è uno - Dio, l'Eterno. Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari " (Cor., CXII, 1-3), il cui significato è che Egli è sacrosanto ed esente da qualsiasi relazione. E per questa ragione, allorché Faraone chiede a Mosè: " E che cosa è mai questo Signor del Creato? " (Cor., XXVI, 23), come se volesse conoscere la Sua quidditas, Mosè nella sua risposta Lo definì mediante le Sue opere, poiché queste erano la cosa più chiara per l'interrogante; e pertanto disse: " Il Signore dei cieli e della terra " (Cor., XXVI, 2). Faraone allora chiese a quelli che gli erano attorno: " Non sentite che dice? " (Cor., XXVI, 25), come se volesse rimproverargli d'aver eluso la domanda circa la quidditas divina. E Mosè continuò: " È il Signore vostro, e il Signore dei vostri Padri Primi " (Cor., XXVI, 26). Allora Faraone lo giudicò insano, poiché egli lo aveva interrogato circa la somiglianza e la quidditas divina, e quegli aveva a lui risposto parlando delle opere di Dio. Disse allora Faraone: " Certo, questo vostro Messaggero, che v'è stato inviato, è un pazzo! " (Cor., XXVI, 27).

Ma ritorniamo al nostro esempio. La scienza della interpretazione dei sogni t'insegna come si foggiano le immagini, perché il sogno è una parte della profezia. Non vedi che il sole visto in sogno va interpretato come il sovrano perché entrambi partecipano di un comune concetto ideale: supremazia sul tutto, insieme con effusione di effetti sul tutto? La luna rappresenta il ministro perché è per suo mezzo che il sole, quando si cela, effonde la sua luce sul mondo, così come è per mezzo del ministro che il sovrano effonde le sue luci su coloro che son lungi dalla sua regale presenza. Ancora: se qualcuno in sogno vede che ha nella mano un anello con cui suggella le bocche degli uomini e le vagine delle donne, il sogno significa un muezzin che

---

<sup>12</sup> Così esclamò Abramo secondo il Corano. Anche le frasi successive furono, sempre secondo il Corano, dette da lui.

lancia il suo appello prima dell'alba nel mese di ramadan <sup>13</sup>, Ancora: se qualcuno in sogno vede se stesso versare olio in un olivo, significa che la schiava con cui ha avuto rapporti è sua madre ed egli non lo sapeva. L'accurata investigazione del campo delle interpretazioni ti darebbe maggiore familiarità con questo genere di cose; io non posso mettermi a enumerarle tutte. Dico invece:

Come per talune cose elevate e spirituali l'immagine è il sole o la luna o gli astri, così per altre vi sono altre immagini quando si prendono in considerazione qualità diverse da quella della luce. Se fra quelle cose ve ne è una costante non soggetta a mutamento, grande, non soggetta a diminuzione, e dalla quale discendono verso le valli dei cuori umani le acque delle conoscenze e le rivelazioni preziose, la sua immagine è " il Monte " (Cor., XXVIII, 29, 46; vedi altresì XLX, 52 e XX, 80). Se poi le cose che ricevono quelle rivelazioni preziose sono alcune più degne delle altre, l'immagine loro è la Valle; e se quelle rivelazioni preziose, arrivate ai cuori umani, passano da cuore a cuore, questi cuori anche sono Valli (cfr. Cor., XIII, 17). L'entrata della Valle è il cuore dei profeti, poi dei sapienti e poi di chi viene dopo di loro. Se queste Valli sono più basse della prima e da questa ricevono acqua, allora è giusto che la prima sia la Valle di Destra (cfr. Cor., XXVIII, 30) per la sua grande benedizione <sup>14</sup> e per il suo grado elevato. E se la Valle più bassa riceve acqua dall'ultimo grado della Valle di Destra, ad irrigarla è il pendio della Valle di Destra, non il suo fondo o il suo inizio. Se lo spirito del Profeta è una lampada illuminante e quello spirito attinge luce per mezzo di una rivelazione come ha detto l'Eccelso: " Così noi rivelammo a te del Nostro spirito " (Cor., XLII, 52), l'immagine di ciò donde s'attinge luce è il Fuoco. Se alcuni di coloro che apprendono dai Profeti lo fanno per passiva accettazione di ciò che sentono e altri per il dono del discernimento, allora l'immagine dei primi è l'informazione e l'immagine dei secondi è il tizzone ardente, la torcia o la meteora.

Se un uomo che ha avuto esperienze religiose ha in comune col Profeta alcuni stati, l'immagine di siffatta associazione è lo scaldarsi al fuoco, ché al fuoco si riscalda solo chi vi sta vicino, non chi ne ha informazione. Se la prima tappa dei profeti è l'ascesa al Mondo sacro distaccandosi dal turbamento dei sensi e della immaginazione, l'immagine di questa tappa è " la Valle santa " (Cor., XX, 12; LXXIX, 16). E se non è possibile calcare il suolo di quella " Valle santa " che spogliandosi delle due esistenze, terrena e ultraterrena, e volgendosi all'Unico Vero, perché il mondo terreno e l'Altra Vita sono correlativi, l'uno in faccia dell'altro, e entrambi si presentano alla sostanza luminosa umana in maniera che è possibile una volta abbandonarli e un'altra volta unirsi ad essi, l'immagine dell'abbandono dei due mondi è " togliersi i due calzari " (cfr. Cor., XX, 12; LXXIX, 16) al momento in cui si riveste l'ihram <sup>15</sup> per dirigersi verso la sacra

<sup>13</sup> C'è un legame fra l'azione vista in sogno e l'appello del muezzin in quel mese e in quell'ora: in ramadan la Legge impone il digiuno e la rinuncia ai rapporti sessuali nelle ore diurne.

<sup>14</sup> Ghazali gioca sul significato della radice y.m.n. in cui si mescolano le idee di " destro " e di " fortunato ", " benedetto ".

<sup>15</sup> Indumento in due pezzi senza cuciture di cui il pellegrino si riveste, quando giunge sui confini del territorio attorno alla Mecca considerato sacro, per mettersi in stato di consacrazione prima di compiere le cerimonie rituali del pellegrinaggio.

Ka'ba. Ma torniamo ora a salire verso la Presenza del Signore e diciamo:

Se in quella Presenza esiste qualcosa per mezzo della quale le conoscenze particolareggiate sono incise sulle sostanze atte a riceverle, l'immagine di questo qualcosa è " la Penna " (cfr. Cor., LXVIII, 1). Se in quelle sostanze suscettibili di essere incise è qualcosa che alcune di esse son state più rapide ad accogliere e che da esse si è trasferito ad altre, allora la loro immagine è " la Tavola preservata " (cfr. Cor., LXXXV, 22; VII, 154), il Libro (cfr. Cor., II, 1) e la pergamena spiegata (cfr. Cor., LII, 3). Se al disopra di ciò che incide le conoscenze v'è qualcosa che lo domina, la sua immagine è " la Mano " (cfr. Cor., XXXVI, 83). Se la Presenza, che abbraccia Mano, Tavola, Penna e Libro, possiede un ordine fisso, la sua immagine è la " Forma " (cfr. Cor., LXXXII, 8; LXIV, 3). Se la forma umana si trova ad avere un ordine in certo qual modo simile, allora essa è formata ad immagine del Misericordioso. V'ha differenza fra dire: " ad immagine del Misericordioso " e " ad immagine di Dio ", essendo la Misericordia divina, come tale, l'immagine della Presenza divina.

[Quando Dio creò Adamo], gli donò in segno del Suo favore una forma microcosmica abbracciante tutte le specie di ciò che è nel mondo, ovvero fu una copia in miniatura del mondo. La forma di Adamo - cioè questa nostra forma - è stata tracciata dalla scrittura di Dio la quale non ha lettere, essendo essa da segni e lettere, Così co-me la Sua parola è scevra da suono e lettera, e la Sua penna non è legno, né canna, e la Sua mano è lungi dall'essere carne e ossa. Se non fosse per quella misericordia, ogni figlio di Adamo sarebbe incapace di conoscere il suo Signore, perché " conosce il suo Signore solo chi conosce se stesso". A causa di questo segno di misericordia divina, l'uomo è ad immagine del Misericordioso, non ad immagine di Dio, perché la Presenza divina è cosa diversa dalla Presenza del Misericordioso, cosa diversa dalla Presenza del Re e cosa diversa dalla Presenza della Sovranità. Perciò Egli ha ordinato di cercar rifugio presso tutte queste Presenze dicendo: " Di', io mi rifugio presso il Signore degli uomini, Re degli uomini, Dio degli uomini " (Cor., CXIV). Se il significato della frase: " Iddio creò Adamo ad immagine del Misericordioso " non fosse quello che abbiamo spiegato, la frase avrebbe dovuto essere: " Iddio creò Adamo a Sua immagine ". Ma nel Sahih di al-Bukharl <sup>16</sup> è riferita così: " Iddio creò Adamo ad immagine del Misericordioso ".

Poiché distinguere la Presenza del Re dalla Presenza divina e dalla Presenza della Sovranità comporterebbe una lunga spiegazione, passiamo oltre.

A te basterà l'esempio che abbiamo dato, ché la materia è un mare senza riva. Se poi trovi in te stesso una certa diffidenza per le immagini, confortati con le parole dell'Eccelso: " Egli ha fatto scendere acqua dal cielo e se ne riempiono a corsa, secondo l'ampiezza loro, le valli " (Cor., XIII, 17). Ed è detto nei commenti al Corano che l'acqua è qui la conoscenza e il Corano, e le valli sono i cuori.

<sup>16</sup> Famoso tradizionalista (m. 256/870) che fece una cernita di tradizioni, accogliendo quelle considerate nei circoli ortodossi degne di fede ed eliminando una grandissima quantità di materiale giudicato spurio. La sua raccolta è intitolata as-Sahih [L'Autentico].

Non dedurre dall'esempio che ti ho portato e dal modo di foggiare l'immagine che io ammetta do-versi eliminare il senso letterale (del Corano) e ritenga ch'esso sia nullo tanto da affermare, ad esempio: Mosè non aveva calzari e non sentì realmente Dio dirgli: " Togliti i calzari! " (Cor., XX, 12). Me ne guardi Iddio! La negazione del senso letterale è il metodo dei Batiniti <sup>17</sup>, i quali, senza rendersi conto dell'armonia esistente fra i due mondi, han guardato con un solo occhio uno dei due mondi, l'invisibile e, ignari del rapporto che esso ha con quello visibile, non ne hanno compreso il significato. D'altra parte, la negazione del senso recondito è il metodo degli Hashwiyya <sup>18</sup>. Colui che si limita al senso esteriore è un hashwita, colui che si limita al senso interiore un batinita. Perfetto è colui che fonde i due metodi. Ha detto perciò il Profeta: " Il Corano ha un senso esteriore e uno intimo, una fine e un principio " (forse questo detto è stato trasmesso da 'Ali, ma fermandosi a lui, senza catena di trasmettitori). Io asserisco che Mosè dal comando di togliersi i calzari dedusse che doveva rinunciare ai due mondi. Questa è " interpretazione ", ossia passare da una cosa ad un'altra, dal senso esteriore a quello interiore. La differenza fra le due posizioni può essere così illustrata: Una persona ascolta le parole dell'inviato di Dio: " Non entrano gli angeli in una casa ove è un cane ", e continua a tenersi il cane in casa dicendo: " Non è al senso apparente che il Profeta ha mirato; egli ha inteso dire "libera la casa del cuore dal cane della collera", perché la collera è di ostacolo alla conoscenza che proviene dalle Luci angeliche, in quanto ottenebra le facoltà intellettive ". Un'altra persona invece esteriormente obbedisce al comando e poi dice: " Il cane non è tale per la sua forma, ma per l'idea che rappresenta, ossia la ferocia e la voracità. Se è doveroso salvaguardare dal cane, nella sua forma visibile, la casa che è la dimora della persona, del corpo, quanto non lo è di più salvaguardare dal male della caninità la casa del cuore che è la dimora della vera e propria essenza dell'uomo! Io combino quindi assieme il senso esteriore e il senso intimo ed è questa la soluzione perfetta, è il significato delle parole: "Uomo perfetto è quello che non lascia spegnere la luce della pietà dalla luce della conoscenza" ". Perciò tu ben vedi che l'uomo perfetto non si concede di trascurare una prescrizione della Legge divina, malgrado la perfezione del suo discernimento.

Ragionando in questo modo capzioso, alcuni mistici si son dati alla licenziosità e hanno accantonato le norme della Legge divina che hanno manifestazione esterna, così come si ripiega e si mette via un tappeto; uno di loro è arrivato al punto da tralasciare la preghiera legale e affermare d'essere nel suo intimo sempre in preghiera. E questo senza parlare dei sofismi di quegli sciocchi Antinomisti [Ibahiyya] che dicono fandonie, come ad esempio: " Ma Dio non ha bisogno del nostro operare " o: " L'intimo è così pieno di vizi che non è possibile purificarlo " e non desiderano sradicare la collera e la concupiscenza proprio perché si ritengono comandati di sradicarli. Ma queste sono sciocchezze.

Quel che abbiamo qui sopra riferito è come il passo falso d'un destriero, è l'errore del

<sup>17</sup> Bâtiniti (da batin ossia " interiore ", " esoterico ") è un altro termine per designare gli Ismà'liiti.

<sup>18</sup> Difensori di un crasso antropomorfismo.

viandante che Satana ha invidiato e ha trascinato alla perdizione con la corda dell'inganno (cfr. Cor., VII, 22). Tornando alla tradizione dei calzari, dico: " Il senso esteriore delle parole "Togliti i calzari" suscita (quello intimo) di rinunciare ai due mondi ". Nel senso esteriore l'immagine è reale e interpretarla in senso intimo è una verità. Coloro che hanno compreso questo avvertimento sono quelli che hanno raggiunto il grado del " Cristallo ", nel senso che daremo qui di seguito a " Cristallo ". L'immaginazione, dalla cui argilla sono prese le immagini, è qualcosa di duro e spesso che cela i segreti e s'interpone fra te e le luci; quando si fa tersa tanto da divenire come limpido cristallo, non più impedisce alla luce di passare, ma al contrario diviene in tal modo conduttore di luci, anzi diviene, così, ciò che salvaguarda le luci dall'essere spente per colpi di vento. Ma la storia del Cristallo ti verrà fra poco spiegata. Apprendi intanto che il grossolano mondo inferiore della immaginazione divenne per i Profeti un cristallo, una nicchia per le luci, un filtro dei misteri, una scala per il mondo superiore. Possiamo così conoscere che l'immagine esteriore è reale e dietro di essa è il mistero; tra analogo conclusione per le immagini del " Monte ", del " Fuoco " e per il resto.

Quando l'inviato di Dio disse: " Ho visto 'Abd ar-Rahman ibn 'Auf <sup>19</sup> entrare in Paradiso carponi ", non devi credere che egli non lo abbia visto entrare in quel modo con i suoi occhi. Il Profeta lo vide da sveglio come un altro avrebbe potuto vederlo dormendo, anche se 'Abd ar-Rahman in persona, ad esempio, riposava in casa sua. In questa e simili visioni il sonno ha il solo effetto di sopprimere il potere dei sensi sulla luce interiore divina, giacché i sensi la impegnano, l'attraggono verso il mondo sensibile e la distolgono dal mondo dell'Invisibile e del Reame. Una luce profetica può elevarsi e prevalere in quanto i sensi non la trascinano verso il loro mondo e non la distruggono. Allora essa vede da sveglia ciò che altri vede nel sonno. Siccome è perfetta al massimo, la sua percezione non si limita a scorgere la mera forma apparente, ma da questa passa al mistero; e le si svela che la fede attrae verso il mondo che chiamiamo Paradiso, mentre la ricchezza e l'opulenza attraggono verso la vita attuale e cioè il mondo inferiore. Se quel che attrae verso le cure terrene è più forte o si oppone a quel che attrae in altro senso, allora il cammino verso il Paradiso le è ostruito. Se la forza d'attrazione della fede è più forte, (le cure terrene) causeranno difficoltà e rallentamenti in questo suo cammino, e l'immagine presa dal mondo della percezione sensibile sarà il camminar carponi. È così che (alla luce profetica) si manifestano le luci dei misteri attraverso il cristallo dell'immaginazione. Per questa ragione il Profeta non si limitò a giudicare 'Abd ar-Rahman, sebbene avesse visto lui soltanto; in tal modo egli giudicava chiunque avesse acuto discernimento e ferma fede, ma avesse anche una ricchezza tanto copiosa da competere con la fede, non però in modo irresistibile, perché la forza della fede è preminente.

Quanto si è detto ti fa capire in qual maniera i Profeti vedano oggetti concreti e in qual maniera abbiano la visione delle Idee al di là di quelli. Più spesso avviene che l'idea si presenti

---

<sup>19</sup> Compagno che godette della considerazione del Profeta e partecipò dopo la morte di lui ad eventi storici di grande importanza. Da quanto segue risulta, se già non lo si sapesse da altra fonte, che 'Abd ar-Rahman ibn 'Auf era molto ricco.

dapprima alla visione interiore e poi da questa si irradia sullo spirito immaginativo; quindi l'immaginazione riceve l'impronta di qualche oggetto concreto corrispondente all'idea che esso raffigura. Questa sorta di rivelazione nello stato di veglia avrebbe però bisogno di essere spiegata, come quella che avviene nel sonno ha bisogno d'interpretazione. Il rapporto

della rivelazione che avviene nel sonno con le qualità particolari della profezia è di uno a quarantasei. Il rapporto di quella che avviene in stato di veglia è ancora maggiore. Io ritengo che sia nella proporzione di uno a tre, perché i rami delle qualità particolari profetiche, che ci sono stati rivelati, si limitano a tre specie. E una di queste tre è la visione in stato di veglia.

## 2. I gradi degli spiriti luminosi umani

Conoscendo questi gradi, si possono conoscere le immagini del Corano.

Primo è lo spirito sensitivo. È quello che riceve l'informazione addottagli dai cinque sensi. È come se fosse la radice e l'origine dello spirito animale, poiché è in virtù di esso che l'animale è animale. Si trova nel bambino lattante.

Secondo è lo spirito immaginativo. È quello che registra l'informazione addottagli dai sensi e la tiene in serbo per presentarla, al momento del bisogno, allo spirito intellettuale che gli è superiore. Tale spirito non si trova nel bambino lattante al principio della sua crescita. Perciò questi brama afferrare gli oggetti, ma quando essi sono lungi dalla sua vista, li dimentica, né il suo animo lo sospinge a cercarli fino a che egli non sia un po' cresciuto, allora si mette a piangere quando l'oggetto è allontano da lui e lo cerca, perché l'immagine di esso permane in serbo nella sua immaginazione. Questo spirito lo si trova talvolta in alcuni animali a differenza di altri. Non si trova, ad esempio, nella farfalla che persiste a precipitarsi sulla fiamma, giacché si dirige verso di essa nella sua brama della luce del giorno e, ritenendo che la lampada sia una finestra aperta su un luogo ove è luce, vi si getta contro e si fa male. Ma, se va oltre e giunge ove è buio, torna continuamente alla lampada. Se avesse lo spirito che registra e conserva il ricordo della sensazione di dolore, non tornerebbe alla fiamma dopo averne avuto una volta danno. Il cane, invece, quando è battuto una volta con un pezzo di legno, se in seguito vede questo di lontano, fugge.

Terzo è lo spirito intellettuale con il quale si afferrano concetti che sono al di là del senso e della immaginazione. Esso è specifico elemento umano. Non si trova nelle bestie e neppure nei bambini. Le cose che afferra sono le conoscenze primarie universali, come abbiamo detto quando abbiamo attribuito maggior peso alla luce dell'intelletto rispetto a quella dell'occhio.

Quarto è lo spirito razionante. È quello che prende le mere conoscenze dell'intelletto, le combina fra loro e ne deduce elevate nozioni. Poi quando, ad esempio, ha tratto due

conclusioni, le combina fra loro un'altra volta e ne ricava una terza conclusione. E così all'infinito.

Quinto è il sacro spirito che è particolare dei profeti e di alcuni santi. In esso rifulgono le tavole dell'invisibile, le leggi dell'Altra Vita e molte conoscenze del Reame dei cieli e della terra, anzi molte conoscenze concernenti Iddio che sono oltre la portata dello spirito intellettuale e di quello razionalizzante. Ad esso è fatto cenno nelle parole dell'Eccelso: " Così Noi rivelammo a te del Nostro Spirito: tu non sapevi cosa fosse Libro, non sapevi cosa fosse Fede, ma Noi di questo facemmo una Luce con la quale guidiamo chi Noi vogliamo di fra i servi Nostri: e tu guiderai gli uomini certo a sentiero diritto " (Cor., XLII, 52). Non è impossibile, o tu che soggiorni nel mondo dell'intelletto, che al di là dell'intelletto ci sia un altro stadio in cui appaiono cose che non appaiono sul piano dell'intelletto, casi come non è impossibile che l'intelletto sia uno stadio al di sopra del discernimento e dei sensi, nel quale si scoprono cose singolari e meravigliose oltre la portata dei sensi e del discernimento. Non porre te stesso come l'estremo limite della perfezione! Se vuoi un esempio, preso da certe doti particolari degli uomini, che possiamo constatare coi nostri occhi, considera come l'inclinazione alla poesia sia specifica di certe persone. È una sorta di facoltà sensitiva e percettiva. Alcuni ne sono privi, tanto da non distinguere il ritmo fondamentale di un canto dalle variazioni. Considera come per altri invece tale inclinazione sia così forte da consentir loro di produrre musica, canzoni, melodie e i vari modi fra cui quello triste, quello commovente, la nenia che addormenta, il canto che suscita allegria, quello che fa impazzire, quello che induce all'assassinio e quello che fa senz'altro svenire. Questi effetti sono forti solo in colui che ha congenita l'inclinazione alla musica. Colui che è privo di tale specifica facoltà sente, come quello, il suono, ma gli effetti emotivi in lui sono fiacchi. Egli si stupisce di colui che è preso dall'emozione e sviene. Se si radunassero tutti i più valenti conoscitori che hanno il senso della musica per far capire a chi ne è privo che cosa sia in effetti quel senso non riuscirebbero nell'intento. Questo è un esempio preso da un fatto di poco conto, ma è adatto alla tua comprensione; quindi applicalo alla particolare sensibilità dei Profeti e sforzati di divenire uno di coloro che assaporano un po' di quello spirito, giacché sono i santi ad averne una quota abbondante. Se non riesci, sforzati, mediante i paragoni che abbiamo portato e i fatti rimarchevoli cui abbiamo alluso, di divenire uno che ne abbia in tal modo conoscenza. Se neppure così ci riesci, sii almeno uno di coloro che ci credono: " Iddio innalzerà d'alti gradi coloro di voi che avran creduto e ricevuta la scienza " (Cor., LVIII, II), e la scienza è al disopra della fede e l'esperienza al disopra della scienza. L'esperienza è emozione, la scienza è procedere per analogie, la fede è pura accettazione per conformismo. Abbi buona opinione di coloro che provano l'emozione o di coloro che posseggono la conoscenza.

Sappi, ora che hai appreso quali sono i cinque spiriti, che tutti quanti sono luci, perché rendono palese ogni sorta di cosa esistente, sensibile e immaginaria. Se le bestie hanno anch'esse una specie di tali spiriti, quello che l'uomo ha è di un'altra sorta, più nobile e più elevata. L'uomo è stato creato per uno scopo più importante e più alto. La specie di spirito che gli animali posseggono fu in loro creata quale strumento per la ricerca degli alimenti, nel loro

asservimento all'uomo. Per questo invece lo spirito fu creato affinché funzionasse come una rete per afferrare dal mondo inferiore i nobili principi delle conoscenze religiose; l'uomo infatti, quando percepisce mediante il senso una determinata persona, ne ricava mediante l'intelletto un concetto generale astratto, come abbiamo visto nel nostro esempio del camminare carponi di 'Abd ar-Rahman ibn' Auf. Ora che hai conosciuto questi cinque spiriti, torniamo all'esposizione delle immagini coraniche.

### 3. Spiegazione delle immagini contenute nel versetto coranico della luce

Sappi che lungo sarebbe il discorso sulla corrispondenza dei cinque spiriti alla Nicchia, al Cristallo, alla Lampada, all'Albero e all'Olio; però sarò breve e mi limiterò a indicartene il procedimento. Quindi dico:

1. Se consideri la caratteristica dello spirito sensitivo, trovi che le sue luci escono da parecchi fori: occhi, orecchie, narici, ecc. Pertanto l'immagine che maggiormente si confà ad esso nel mondo della percezione sensibile è la nicchia.
2. Nello spirito immaginativo troviamo tre caratteristiche:
  - a) Esso è della stessa argilla di cui è fatto il grossolano mondo inferiore perché la cosa immaginata ha misure, forma, lati limitati e specifici, e rispetto a colui che se la rappresenta, può esser vicina o lontana. Ed è proprio della sostanza grossolana, avente le qualità dei corpi, essere opaca alle luci del puro intelletto che sono esenti d'attribuzione di lati, misure, vicinanza o lontananza.
  - b) Questa grossolana immaginazione, se è purificata, raffinata, corretta, controllata, diviene equivalente alle idee dell'intelletto e trasparente alle sue luci, senza che nulla si interponga al brillar della luce che da esso proviene.
  - c) Di questa immaginazione da principio si ha molto bisogno per controllare, tramite essa, le co-gnizioni dell'intelletto di modo che non vengano turbate, non siano scosse, non si disperdano si da esorbitare dal controllo. Quale eccellente mezzo di precisazione sono le immagini fornite dalla immaginazione per le conoscenze dell'intelletto! Nel mondo della percezione sensibile queste tre caratteristiche, in relazione alla luce fisica, non le troviamo che nel cristallo, giacché esso in origine è materia grossolana, ma viene purificato e raffinato tanto da non essere più d'impedimento alla luce della lampada, anzi da farla trasparire inalterata; la salvaguarda inoltre da spegnimento ad opera di forti venti e di scosse violente. Esso è quindi la miglior immagine per lo spirito immaginativo.
3. Lo spirito intellettivo per mezzo del quale si ottengono le elevate cognizioni

concernenti Iddio. Ti deve essere ovvio che esso è da paragonarsi alla lampada. Questo già lo hai appreso, quando in precedenza ti abbiamo spiegato che i profeti sono lampade illuminanti.

4. Lo spirito raziocinante. Fra le sue caratteristiche v'ha che nasce da un unico ceppo, poi si divide in due rami, poi da ogni ramo si dipartono due rami e così fino a che, mediante questo processo di logiche divisioni, i rami divengono molti. Con l'ultima divisione si giunge infine ai risultati i quali ne sono i frutti. Poi questi frutti tornano a divenire semi per produrre di nuovo frutti, essendo anche possibile fecondare un frutto con l'altro sì da continuare a produrre altri frutti, oltre quelli, come abbiamo detto nel libro al-Qistas al-mustaqim. È giusto pertanto che l'immagine presa dal nostro mondo per questo spirito sia l'albero. E poiché i frutti di esso sono materia atta a moltiplicare le luci delle cognizioni e a consolidarle e a conser-varle, è giusto che non sia paragonato al cotogno, al melo, al melograno o ad altri alberi, ma fra tutti all'olivo in particolare, perché il succo del frutto di questo albero è l'olio, materia che alimenta le lampade ed ha in particolare, rispetto a tutti gli apri grassi, la caratteristica di dare la maggiore illuminazione col minor fumo. Se il bestiame che fornisce molto latte e l'albero che produce molti frutti sono usualmente qualificati " benedetti ", l'albero che produce frutti senza fine è certo più degno d'averne per attributo " benedetto ". Infine, se la ramificazione delle pure proposizioni intellettuali non ammette rapporto con lati, né con vicinanza o lontananza, è giusto che quell'albero non sia " né orientale né occidentale ".
5. Il sacro spirito profetico, che è dei santi quando è al massimo della purezza e della nobiltà. Lo spirito raziocinante si divide in una parte che richiede di necessità istruzione, avvertimento e soccorso dal di fuori perché sia continua nell'ap-prendimento delle varie cognizioni, e in una parte estremamente limpida, quasi di per se stessa con-scia, senza sussidio dal di fuori. Quindi è giusto che per questa chiara, forte disposizione si usino le parole " il cui olio quasi dà luce, anche se non lo tocchi fuoco " perché fra i santi vi sono di quelli la cui luce risplende tanto da poter fare a meno del soccorso dei profeti e fra i profeti vi sono quelli che quasi possono fare a meno del sussidio degli angeli. Perciò tale immagine ben si adatta a questa categoria.

Le luci di cui finora s'è parlato, essendo sistemate in gradi, l'una al disopra dell'altra, quella sensiti-va è la prima. Essa funge da sostrato e da preparazione per l'immagine, quest'ultima non potendo concepirsi se non posta dopo di quella. La luce raziocinante e quella intellettuale vengono dopo. È giusto quindi che sia il cristallo il ricettacolo della lampada, e la nicchia il ricettacolo del cristallo. Perciò la lampada è nel cristallo e il cristallo nella nicchia.

Tutte queste essendo luci l'una al disopra dell'altra, è giusto che si abbia " luce su luce ".

Queste immagini sono chiare solo per i cuori dei credenti o per i cuori dei profeti e dei santi, non per quelli dei miscredenti, giacché la luce è ricercata per essere ben guidati. Ciò che è lungi

dalla via della retta direzione è vanità e oscurità; anzi è più oscuro dell'oscurità stessa, perché l'oscurità non guida a ciò che è vano come non guida al vero. Ma le menti dei miscredenti son contorte, e così pure tutte le loro percezioni, e si prestano aiuto a vicenda per farli errare. Essi sono come l'uomo in " un mare d'abisso e lo coprono onde, e sopra altre onde, e sopra nubi: tenebre sovrapposte a tenebre " (Cor., XXIV, 40). Il " mare d'abisso " è questo basso mondo con i suoi pericoli mortali, le sue distrazioni rovinose e i turbamenti accecanti. La prima " onda " è quella delle passioni che eccitano le qualità bestiali e inducono a darsi ai piaceri sensuali e a soddisfare ambizioni terrene così che " essi godranno e mangeranno come mangiano le bestie " (Cor., XLVII, 12). Bene questa onda rappresenta l'oscurità, perché l'amore delle cose rende ciechi e sordi. La seconda onda è quella delle qualità belluine le quali spingono all'ira, all'ostilità, all'odio, al rancore, all'invidia, al vanto, all'orgoglio, all'ostentazione. Bene rappresenta anch'essa l'oscurità perché l'ira ottenebra la mente, e bene è che sia l'onda più alta perché l'ira per lo più sopraffà le passioni tanto che, se è violenta, le oblitera e fa trascurare i bramati piaceri. La passione non resiste affatto all'ira violenta.

Le nubi sono le credenze prave, le opinioni false e le fantasticherie viziate che divengono cortine separanti i miscredenti dalla fede, dalla conoscenza del vero, dall'ottenimento della luce, quella solare del Corano e dell'intelletto, giacché è proprio della nube velare lo splendore della luce del sole.

Tutte queste cose essendo oscure, è giusto che siano " tenebre sovrapposte a tenebre ". E poiché queste tenebre impediscono la conoscenza delle cose vicine e a più forte ragione delle lontane, i miscredenti sono impediti di acquisire la conoscenza dei meravigliosi stati del Profeta, con tutto che egli sia così vicino a raggiungerli e manifesto alla minima meditazione. Quindi è giusto che del miscredente si dica: " quando stende la mano, quasi non riesce a vederla " (Cor., XXIV, 40).

Infine, se la sorgente di tutte quante le luci è la Luce Prima, la Vera, come già si è spiegato, è giusto che chiunque professi l'Unicità divina creda che " colui cui Dio non ha dato Luce non ha luce " (Cor., XXIV, 40).

Ti basti quanto ti ho detto dei misteri del versetto preso in esame e siine soddisfatto.

Circa il significato delle parole del Profeta: " Dio ha settanta (o, secondo alcune tradizioni, settecento, secondo altre settemila) veli di luce e tenebre e se Egli li rimovesse, il sublime splendore del Suo volto brucerebbe chiunque pervenisse a Lui con lo sguardo ", ecco quanto dico:

Iddio eccelso risplende in se e per se; il velo riguarda senza dubbio quegli cui il volto di Dio è celato. Fra gli uomini coloro che si trovano in tale stato si dividono in tre categorie: quelli che han veli di sola tenebra; quelli che han veli di pura luce e quelli che han veli di luce mista a tenebra.

Le suddivisioni di queste categorie so di sicuro che sono numerose. Ma posso darmi da fare a re-stringerle a settanta, sebbene non sia sicuro della limitazione e della enumerazione che a me risulta-no, perché non so se la tradizione realmente miri ad esse oppure no. A specificarle in settecento o in settemila solo la forza d'un profeta riuscirebbe; è mia impressione però che quelle cifre siano men-zionate per indicare un grande numero, non per stabilire una limitazione. Infatti si usa talvolta dire un numero solo per indicare una grande quantità. Iddio sa meglio come il numero fornito dalla suddetta tradizione vada precisato, trattandosi di cosa che esorbita dalla nostra capacità. Tutto ciò che posso ora è farti conoscere queste categorie e alcune suddivisioni di ciascuna. Quindi dico:

I. La prima categoria è costituita dai velati di pura tenebra. Sono essi gli atei che " non credono in Dio e nell'Ultimo Giorno " (Cor., IV, 38); sono coloro che " preferiscono la vita del mondo alla vita dell'oltre " (Cor., XIV, 3), perché non credono affatto all'Altra Vita. E sono suddivisi in due gruppi:

1. Gli uni han mirato a trovare la causa di questo mondo e l'hanno attribuita alla Natura, e con " natura " s'intende un attributo radicato nei corpi, in loro immanente e per di più oscuro, giacché essa non ha né conoscenza, né percezione, né coscienza di se stessa e di ciò che da essa emana e nemmeno luce che possa essere percepita dalla vista fisica.
2. Il secondo gruppo è costituito da co-loro che han pensato solo a se stessi e non si sono dati neppure la pena di ricercare la causa del mondo, ma hanno vissuto come le bestie. Il velo, nel loro caso, è costituito dalle loro anime torbide e dalle loro passioni ottenebranti. Non v'ha tenebra più fitta della passione e (dei desideri) dell'anima concupiscenze. Perciò ha detto l'Eccelso: " Che ne pensi? colui che s'è scelto come dio la propria passione...? " (Cor., XXV, 43). E ha detto il Profeta: " La passione è il dio più odioso che si venera sulla terra ". Questo gruppo si suddivide a sua volta:
  - a) In coloro che han ritenuto essere scopo ultimo in questo mondo il raggiungimento dei desideri, la soddisfazione delle passioni e il godimento dei piaceri bestiali

connessi col sesso, il cibo, l'abbigliamento. Costoro sono schiavi del piacere, lo servono e lo cercano, e ritengono che il suo raggiungimento sia la massima delle felicità. Essi sono soddisfatti di trovarsi nella condizione delle bestie, anzi in una ancora più bassa. Quale tenebra è più fitta di questa? Essi sono stati velati di pura tenebra.

- b) Altri han ritenuto che la massima felicità consista nel vincere, nel conquistare, nell'uccidere, nel far prigionieri. Questo è il modo di pensare dei beduini, dei Curdi e di molti sciocchi. Costoro sono velati dalla tenebra delle qualità belluine, in quanto ne sono stati sopraffatti, e il sommo dei piaceri per loro è raggiungere quello che esse si prefiggono. Costoro si sono contentati di essere nella condizione delle belve o in una ancora più bassa.
- c) Altri ancora han ritenuto che la massima felicità consista nel possedere molta ricchezza e godere d'un largo benessere, perché la ricchezza è lo strumento per soddisfare le passioni tutte quante e per suo mezzo l'uomo ottiene la possibilità di soddisfare i propri desideri. La cura di costoro è raccogliere danaro, procurarsi grande quantità di immobili e di fattorie, cavalli con tanto di marchio, bestiame, campi coltivabili e tesori di monete da nascondere sotterra. Quindi vedi l'uno faticare per tutta la vita, correndo pericoli nei deserti, in viaggi per terra e per mare, e raccogliere ricchezze ed esserne avaro con se stesso, a più forte ragione con gli altri. Essi sono coloro cui mirava il Profeta quando diceva: " Come è disgraziato chi è schiavo delle monete d'oro! " Quale tenebra è più fitta di quella che acceca l'uomo? Oro e argento sono due metalli non ricercati per loro stessi, ma tali e quali a ciottoli quando non servono a raggiungere scopi e non vengono spesi.
- d) Altri, infine, si sono elevati al disopra della ignoranza di questi ultimi e si sono mostrati un po' di più intelligenti. Han ritenuto che somma felicità sia godere di onori e fama, espandere la propria rinomanza, avere gran numero di partigiani e tanta influenza sugli altri da essere ubbiditi. Quindi tu vedi costoro non avere altra preoccupazione che agire con ostentazione, frequentare i luoghi ove siano guardati dalla gente, al punto di soffrire talvolta fame e penuria in casa propria, sopportare danno, ma spendere il danaro in vestiti con cui farsi belli quando escono, per evitare d'essere guardati con disprezzo. Le varietà di tipi come questi non si contano. A tutti pura tenebra, costituita dai loro animi ottenebrati, impedisce di vedere Dio eccelso.

Non v'ha senso a menzionare le singole varietà, dopo che si è richiamata l'attenzione sulle specie. Rientrano fra costoro anche quelli che attestano a parole non esservi dio se non Iddio, però sono in-dotti talvolta a tale dichiarazione dal timore o dal desiderio di avere aiuto dai Musulmani, di acqui-stare la loro simpatia e di trar profitto dalla ricchezza loro o anche mossi da semplice fanatismo mirante a sostenere le idee dei propri avi. Una siffatta attestazione di

fede, poiché non li induce ad agire piamente, non li trae dalle tenebre alla luce, anzi essi " avran per patroni i Taghut <sup>20</sup> che li trag-gono dalla luce alle tenebre " (Cor., II, 257).

A uscir fuori dalla pura tenebra, anche se ha commesso molti peccati, è colui sul quale quella atte-stazione ha influito così che una propria azione cattiva lo affligge e una buona lo rallegra.

II. La seconda categoria è costituita dai velati di luce mista a tenebra. Essa si suddivide in tre grup-pi: in uno la tenebra ha origine dai sensi; in un secondo dalla immaginazione; nel terzo da viziate argomentazioni dell'intelletto.

1. Il primo gruppo è quello dei velati dalla tenebra dei sensi; esso presenta vari sottogruppi, cia-scuno dei quali in certo modo va oltre l'egocentrismo e mira a conoscere il proprio Signore. Il primo grado è rappresentato dagli idolatri, l'ultimo dai dualisti; fra gli uni e gli altri sono più gradi.

- a) I primi, gli idolatri, sanno in generale di avere un Signore che sono tenuti a preferire alle proprie anime ottenebrate. Essi credono che il Signore è più potente di ogni cosa, ma la tenebra dei sensi li ha velati impedendo loro di andar oltre il mondo dei sensi; quindi si sono foggati con i minerali più preziosi, quali oro, argento, gemme, figure splendidamente modellate e se ne sono fatte divinità. Costoro sono velati dalla luce della Potenza e della Bellezza. Ora Potenza e Bellezza sono attributi e luci di Dio, ma essi le hanno connesse a corpi percepibili dai sensi, e la tenebra del senso ha impedito loro di comprendere ciò, poiché il senso è tenebra rispetto al mondo spirituale dell'intelletto, come già abbiamo spiegato.
- b) Il secondo sottogruppo è costituito da Turchi viventi in regioni remote, i quali non formano una nazione e non hanno una Legge; credono di avere un Signore e che Egli è la più bella di tutte le cose. Quando vedono un uomo o un albero o un cavallo o altra cosa di straordinaria bellezza, gli si prostrano e dicono: " È il nostro Signore ". Costoro sono velati dalla luce della Bellezza e insieme dalla tenebra del senso. Sono penetrati nella considerazione della luce più degli idolatri perché adorano la Bellezza assoluta, non la individuale, e non la attribuiscono in modo particolare a un qualcosa; inoltre adorano la bellezza naturale, non la artificiale foggata dalle proprie mani.
- c) Il terzo sottogruppo ha affermato: il nostro Signore deve essere di luce nella Sua essenza, splendido nella Sua figura, autoritario, incutente timore con la Sua presenza; non è possibile che sia avvicinato, ma occorre che sia percepibile dai sensi, per costoro non avendo significato ciò che non è percepibile dai sensi; poi hanno trovato avere il

<sup>20</sup> Taghut è il nome di una divinità preislamica, ma è anche usato come nome collettivo per i demoni.

fuoco questa qualità e lo hanno adorato e se lo son preso come Signore. Costoro sono velati dalla luce della Signoria e dallo Splendore, che sono fra le luci di Dio eccelso.

- d) Il quarto sottogruppo ha ritenuto che, essendo noi padroni del fuoco in quanto lo accendiamo e lo smorziamo, il fuoco è in nostro potere, e pertanto non può servire da divinità. Lo può invece ciò che possiede gli attributi (della Signoria e dello Splendore) e che non è in nostro potere, ma ha noi in suo potere e possiede inoltre gli attributi della Sublimità e della Elevazione. Quindi fra loro prese piede l'astrologia e vennero attribuiti influssi alle stelle. Fra loro vi è chi ha adorato Sirio e chi Giove o altri astri a seconda che han creduto avere l'uno o l'altro di essi maggiori influssi. Costoro sono velati dalle luci della Sublimazione, dello Splendore e del Dominio, le quali sono fra le luci di Dio eccelso.
- e) Il quinto sottogruppo ha sostenuto questi ultimi nella idea fondamentale, ma ha affermato non convenirsi al nostro Signore il marchio della piccolezza o d'una grandezza messa in relazione con le sostanze luminose; occorre invece che sia il più grande fra esse; quindi hanno adorato il sole e han detto: " Esso è grandissimo ". Costoro sono velati dalla luce della Grandezza e insieme dalle altre luci miste alla tenebra del senso.
- f) Gli appartenenti al sesto sottogruppo si sono elevati al disopra di questi ultimi. Hanno affermato: " La luce tutta quanta non la possiede soltanto il sole, ma hanno luci anche altri corpi. Al Signore non si conviene un socio nella Sua luminosità ". Quindi essi hanno adorato la luce in senso assoluto, comprendente tutte le luci del mondo, ed hanno asserito che essa è il Signore del mondo e tutte le buone cose sono da attribuirsi ad essa. Inoltre, poiché hanno visto esservi mali nel mondo e non hanno ritenuto bene attribuirli al loro Signore, volendolo scevro dal male, hanno stabilito esservi tra lui e la tenebra una lotta ed hanno assegnato il mondo alla luce e alla tenebra, chiamando talora rispettivamente l'una e l'altra Yazdan e Ahriman. Sono essi i dualisti.

Quanto si è detto ti basti come informazione su questo gruppo; in realtà le sue suddivisioni sarebbero più numerose.

2. Il secondo gruppo è formato dai velati di alquante luci miste alla tenebra della fantasia. Son quelli, andati oltre il senso, che hanno accertato esservi qualcosa al di là degli oggetti sensibili, ma non hanno potuto spingersi oltre l'immaginazione. Quindi hanno adorato un Essere che siede sul Trono. Fra loro quelli di grado inferiore sono gli antropomorfisti. Vi sono inoltre tutte

le specie di Karramiti <sup>21</sup>.

Non mi è possibile spiegare le loro asserzioni e le loro dottrine, né ci sarebbe alcuna utilità a spendere molte parole su di loro. I più elevati in grado sono quelli che negano l'antropomorfismo e tutti i suoi accidenti, tranne uno: il lato, specificamente quello superiore, perché, essi dicono, ciò che non ha riferimento a lati e non può essere qualificato né come al di fuori del mondo né come dentro a questo, non esiste affatto, giacché non è immaginabile. Essi non hanno compreso che il primo grado dell'intelligibile supera il rapporto con i lati.

3. Il terzo gruppo è formato dai velati di luci divine miste ad ottenebranti, viziate argomentazione dell'intelletto. Essi hanno adorato un dio che ode, vede, parla, sa, può, vuole, è vivo e scevro di lati. Ma hanno inteso questi attributi in relazione ai propri. Qualcuno di loro è stato talvolta esplicito e ha affermato: " La parola di Lui è suono e lettera come la nostra ". Talora qualcuno ha fatto un pas-so avanti e ha affermato: " No, essa è invece come il discorso che facciamo mentalmente e non è suono e lettera ". Così, quando sono stati richiesti di spiegare cosa siano in realtà udito, vista, vita sono tornati in sostanza all'antropomorfismo, pur ne-gando a parole che così sia, giacché non hanno compreso affatto cosa realmente si debba intendere quando si applicano quegli attributi a Dio eccelso. E perciò hanno affermato a proposito della Sua volontà che essa è contingente come la nostra e che è ricerca e scopo come il nostro. Queste dot-trine sono note e non v'è quindi bisogno di entrare al riguardo in particolari. Costoro sono velati da un complesso di luci miste alla tenebra delle argomentazioni dell'intelletto. Essi tutti quanti costitui-scono i gruppi della seconda categoria comprendente i velati di luce mista a tenebra. È ad opera di Dio che si ottiene il successo!

III. La terza categoria è costituita dai velati di pure luci. Essi formano vari gruppi che non è possibile enumerare. Accennerò a tre di essi.

1. Un gruppo ha conosciuto i veri significati degli attributi divini e ha ben compreso che l'applica-zione dei termini Parola, Volontà, Potenza, Scienza, ecc. agli attributi di Lui non è come l'applica-zione che se ne fa all'uomo e si sono ben guardati dal definire Dio con questi attributi; Lo hanno definito rispetto alle cose create così come fece Mosè nel rispondere alla domanda del Faraone: " Che cosa è mai questo Signore del Creato? " (Cor., XXVI, 23). Essi han detto: " È il Signore santo, scevro dei significati (apparenti) di

<sup>21</sup> Movimento che prese nome da Ibn Karram (m. 257/869), un dotto che svolse il suo apostolato soprattutto nel Khorisan orientale e morì a Gerusalemme, ove i suoi discepoli fondarono una khanqa che, dicesi, fu la prima madrasa nella storia dell'Islam. Il movimento durò per tutto il califfato abbaside, trovando seguito, a danno del sunnismo, presso i Hanafiti. Qui sotto Ghazàli attacca i Karramiti su una questione dogmatica secondaria, trovando inutile spendere molte parole per spiegare la loro dottrina, seguiamo il suo esempio e rimandiamo per informazioni ulteriori a H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, pp. 121-22 e alle sue note.

questi attributi, Egli, Colui che muove e governa i cieli ".

2. Il secondo gruppo si è elevato al disopra di questi ultimi in quanto gli è apparso chiaro che nei cieli vi è pluralità, che colui il quale muove ogni cielo in particolare è un essere diverso che si chiama angelo, che gli angeli costituiscono una pluralità e che il loro rapporto con le luci divine è come quello delle stelle. Inoltre è loro apparso che questi cieli sono entro un'altra sfera col movimento della quale si muove il tutto una volta al giorno, e che quindi il Signore è Colui che fa muovere il corpo celeste più remoto includente tutte le sfere, dato che la pluralità è da Lui bandita.
3. Gli appartenenti al terzo gruppo si sono elevati al disopra di costoro. Essi hanno asserito: la diretta trasmissione del moto ai corpi celesti deve essere un servizio prestato al Signore dell'Univer-so, un atto di adorazione e di ubbidienza a Lui da parte di un servo fra i Suoi chiamato angelo, il cui rapporto con le pure luci divine è come quello della luna rispetto alle luci percettibili dai sensi. Quindi essi hanno asserito che il Signore è " l'Obbedito " da parte di quest'essere motore e che l'Onnipotente è indirettamente il motore del tutto mediante l'Ordine (cfr. Cor., VII, 53). Come sia suddiviso questo Ordine, quale sia la sua natura è fatto oscuro non intelligibile dalla maggior parte delle menti, ed esorbita dal fine di questo libro<sup>22</sup>.

Tutti gli appartenenti a questi gruppi sono velati di pure luci. Soltanto coloro che pervengono alla visione costituiscono un quarto gruppo al quale è stato fatto anche palese che tale " Obbedito " è qualificato con un attributo negante la Unicità pura e la estrema Perfezione, per un mistero che questo libro non ha il compito di svelare, e che il rapporto di questo " Obbedito " (con l'Onnipotente) è quello del sole con le luci. Quindi essi han distolto i loro visi da colui che muove i cieli, e da colui che muove il corpo celeste più remoto, e da colui che ha dato l'ordine di farli muovere per rivolgerli a Colui che ha creato i cieli, ha creato il corpo celeste più remoto e ha creato colui che ne ordina il movimento. Essi sono così pervenuti ad un Essere scevro di tutto ciò che forza visiva aveva in precedenza percepito, e lo splendore del volto di Lui, il Primo, il Sublime, ha bruciato tutto ciò che forza visiva e discernimento avevano afferrato. Ed ecco, Lo hanno trovato sacrosanto, scevro da quanto abbiamo descritto innanzi.

---

<sup>22</sup> Questo passo, invero sconcertante, sul Mutà [l'Obbedito], una sorta di demiurgo che ricorda le emanazioni del neoplatonismo, è stato oggetto di una minuziosa e profonda analisi da parte di W.H.T. GAIRDNER nel suo *Al-Ghazali's Mishkat al-Anwar* ["The Niche for tights"], Londra 1924, ripubblicato a Lahore nel 1952. L'ASIN PALACIOS, *Espiritualidad III*, pp. 247 sgg., si è sforzato di spiegarlo con il passo d'un opuscolo ghazaliano che il Gairdner non conosceva, e ancora con altro passo di altro opuscolo edito nel 1963. Entrambi questi scritti inducono a credere che Ghazàli impatti anche un insegnamento esoterico e in ciò si è confortati una frase di Ibn Tufail che lamentava di non avere avuto in mano i testi in cui Ghazàli spiegava per esteso la dottrina cosmogonica solo accennata nel *Mishkat*. In precedenza il Bouyges in una recensione allo scritto del Gairdner (*Algazeliana I*, in " *Mélanges de l'Université St. Joseph* " Beyrouth, VIII, 1921-22, fase. 8ø, Bibl. II, pp. 482-85) aveva dato il suo apporto al problema riportando il testo del passo secondo altri cinque manoscritti del *Mishkat*, ma aveva concluso che, prima di discutere il senso, si sarebbe dovuto stabilire un testo critico sulla base di ancora altri manoscritti.

Anche questi ultimi sono divisi: per gli uni tutto quel che la vista aveva percepito è andato consunto, cancellato, sparito; sono però rimasti a contemplare la Bellezza e la Sacertà e a contemplare se stessi nella bellezza da loro raggiunta pervenendo alla Presenza divina. Quindi in essi si sono cancellate le cose viste, salvo il Visto.

Costoro sono stati però superati da un gruppo, gli eletti degli eletti che il sublime splendore del Volto di Dio ha bruciato e la potenza della Maestà ha avviluppato, sicché sono rimasti in se stessi distrutti, annullati e senza più alcuna possibilità di contemplare se stessi, per essersi annientati rispetto a se stessi. Solo è persistito l'Unico Vero, e il senso delle parole di Lui: " Tutte le cose periscono salvo il Suo Volto " (Cor., XXVIII, 88) è divenuto per essi esperienza e stato. A ciò noi abbiamo fatto cenno nella prima parte di questo libro, dove abbiamo detto come essi hanno inteso l'identificazione e come l'hanno concepita. Questa è l'estrema tappa per coloro che pervengono a tale esperienza e stato.

Alcuni di costoro non han proceduto di grado in grado nella Elevazione e nell'Ascesa nel modo che abbiamo descritto né per loro la via è stata lunga. Sin dal primo istante essi sono pervenuti alla conoscenza della Sacertà e alla attestazione che la natura divina è esente da tutto ciò da cui la si deve esentare. Sono stati sopraffatti sin dal primo momento da ciò che sopraffà gli altri soltanto alla fine. Dio si è loro manifestato di colpo, così che il sublime splendore del Suo Volto ha bruciato tutto ciò che può essere percepito da facoltà visiva del senso o facoltà percettiva dell'intelletto. Può darsi che la prima sia stata la via dell'Amico di Dio, Abramo, e la seconda sia stata la via dell'Amato di Dio, Muhammad. Dio sa meglio i misteri del procedere di entrambi e le luci della stazione a cui sono così pervenuti.

Questo, che abbiamo dato, è un cenno sulle varie classi di velati. Non è improbabile che, fatta la suddivisione delle opinioni e studiati a fondo i veli dei viandanti, il numero delle classi arrivi a settantamila. Però, se ben cerchi, non troverai alcuna categoria che esorbi da quelle che noi abbiamo fissato, giacché, come s'è detto, essi sono velati solo dai loro attributi umani: o dal senso o dalla immaginazione o dall'argomentazione dell'intelletto o dalla luce pura.

Questo è quanto mi si è presentato alla mente per rispondere alle tue domande con tutto che la richiesta mi abbia colto all'improvviso, quando i miei pensieri erano divisi, la mente rivolta a troppe cose e l'attenzione tesa a campo diverso da questo. Il mio suggerimento è che a Dio eccelso si domandi perdono per qualunque cosa in cui la penna abbia errato o il piede scivolato. Immergersi nel mare profondo dei misteri divini è gravoso; cercare di scoprire le luci divine al di là dei veli umani è difficile, non certo agevole.