

FRANCESCO MALAGUTI\*

## La concezione di Dio nella mistica filosofica di Ibn al-'Arabī (1165-1240) Un'analisi teoretica e comparativa

L'articolo esamina il sufismo filosofico del mistico andaluso Ibn al-'Arabī e, in particolare, si concentra sulla sua dottrina dell'unicità dell'essere. L'autore fornisce un inquadramento della metafisica ibnarabiana e mostra la sua connessione con tematiche epistemologiche. Inoltre, confronta il pensiero di Ibn al-'Arabī con teorie della filosofia occidentale.

*The article examines the philosophical Sufism of the Andalusian mystic Ibn al-'Arabī and, in particular, it focuses his doctrine of the oneness of being. The author gives a picture of Ibnarabian metaphysics and shows its connection with epistemological issues. Furthermore, he draws parallels between Ibn al-'Arabī's thought and Western philosophy.*

### 1. Introduzione

Il presente articolo tocca aspetti riguardanti la tradizione esoterica dell'Islam e, nello specifico, si concentra su aspetti significativi del pensiero di Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī di Murcia (1165-1240), figura chiave della mistica islamica, anche nota come sufismo (*taṣawwuf*): da un lato, dobbiamo riconoscere che questo autore andaluso ha avuto un enorme impatto sulle correnti del misticismo islamico<sup>1</sup>; dall'altro va messo in

<sup>1</sup> Il sufismo è la dimensione mistica dell'Islam ed è diffuso soprattutto nel ramo sunnita. Non conosciamo con esattezza le sue origini, ma il primo grande esponente di questa tradizione è Ḥasan al-Baṣrī (642-728), il quale condusse una vita di privazione dedita alla preghiera, ispirandosi agli insegnamenti del Corano e della Sunna. Troviamo anche esempi di donne che hanno praticato l'ascetismo, come la mistica Rābi'a al-'Adawiyya (ca. 714-801). Nell'epoca in cui sono vissute queste figure, il sufismo era ancora fenomeno individuale e soltanto verso il XII secolo si sono formate le prime confraternite (*ṭuruq*), basate sulla vita comunitaria. Solitamente, ogni via mistica fa riferimento alla dottrina di un maestro, che non è necessariamente il fondatore di una congregazione. La continuità dell'insegnamento e della catena iniziatica (*silsila*) è garantita dallo stretto rapporto tra maestro e discepolo. Il sufismo è un fenomeno assai variegato e non c'è spazio

\* *Dottorando in Scienze della Cultura presso la Fondazione San Carlo di Modena, francesco.malaguti@alumni.unitn.it*

evidenza che, per via del carattere antidogmatico della sua dottrina metafisica e della sua visione cosmologica, egli è stato tacciato di miscredenza (*kufi*) da parte di teologi e giuristi musulmani, dal Medioevo a oggi.

Nelle pagine seguenti, intendiamo prima di tutto introdurre la questione dal punto di vista tematico, illustrando in breve le ragioni alla base delle controversie legate al pensiero ibnarabiano, presentando la teoria dell'unicità dell'essere. In secondo luogo, proponiamo un confronto, secondo un approccio comparativo e senza alcuna pretesa riduzionistica, tra i caratteri fondamentali della metafisica ibnarabiana e alcune dottrine della tradizione filosofica e teologica occidentale: in particolare, ci soffermeremo sul monismo, sul panteismo e sul panenteismo. Questo ci permetterà di trarre le nostre conclusioni, confrontandoci con posizioni assunte da altri studiosi.

Concetti della filosofia occidentale sono stati associati, spesso in maniera impropria o approssimativa, ad aspetti della mistica islamica. Studiosi come Abul Ela Affifi non hanno esitato ad applicare l'etichetta "panteismo" all'ontologia ibnarabiana<sup>2</sup>. Interpretazioni come questa hanno contribuito a delineare l'immagine di un sufismo antidogmatico, che ha fatto comodo agli oppositori di Ibn al-'Arabī nel mondo musulmano<sup>3</sup>. Per controbattere, islamologi come Henri Corbin, William Chittick e Seyyed Hossein Nasr hanno voluto mostrare che il pensiero del mistico andaluso non tradisce i principi dell'Islam. La questione è molto più complessa, se si considera che, oltre all'accusa di panteismo, circola l'idea che le origini del sufismo e delle sue pratiche non siano propriamente islamiche. Indubbiamente, si possono stabilire analogie tra la mistica islamica e altre correnti sapienziali, come l'ascetismo dei Padri del deserto e il neoplatonismo, ma ciò non significa che la mistica islamica sia una branca di queste. Ci sembra più plausibile ritenere che il sufismo sia radicato nel Corano e nella Sunna e che nel corso del tempo abbia sviluppato una propria fisionomia, prendendo le distanze

---

qui per discutere delle varie correnti mistiche e delle loro differenze. Per approfondimenti, cf P. NICELLI, «La mistica islamica, la dottrina e la prassi dei *Ṣūfi*», in *Rassegna di Teologia* 58 (2017/1) 51-82; G.C. ANAWATI – L. GARDET, *Mistica islamica*, tr. it. F.A. Leccese, Jaca Book, Milano 2017 (ed. or. 1961).

<sup>2</sup> Cf A.E. AFFIFI, *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge 1939, 54-65.

<sup>3</sup> Cf W.C. CHITTICK, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, State University of New York Press, Albany (NY) 2011, 85-86.

dalla visione maggioritaria dell'Islam. È comunque lecito ritenere che la tradizione sufi abbia risentito di influenze esterne, considerando la sua espansione e l'apertura degli arabi verso altre culture. Per questa ragione, riteniamo che fare parallelismi tra il sufismo e altre tradizioni possa essere illuminante: infatti, lo studio comparato delle filosofie e delle religioni può favorire una comprensione più approfondita di vari termini di confronto, superando così i limiti interpretativi imposti da una prospettiva interna<sup>4</sup>. Fatta questa breve premessa, che ovviamente riguarda anche il nostro oggetto di studio, ci accingiamo a proseguire la nostra analisi.

## 2. Il mondo come specchio di Dio

La metafisica di Ibn al-'Arabī è riassumibile sotto l'espressione araba *waḥdat al-wuḡūd*, che di fatto il mistico andaluso non utilizza mai nei propri lavori, pur parlando di *wuḡūd* ("essere") e facendo uso di altri espedienti lessicali per riferirsi all'unicità dell'esistenza di Dio. È stato il giurista e teologo Ibn Taymiyya (1263-1328) a parlare per la prima volta di *waḥdat al-wuḡūd* in riferimento alla dottrina formalizzata da Ibn al-'Arabī. Essa era già diffusa presso i circoli sufi e non è da escludere che il termine in questione fosse stato coniato precedentemente. Comunque, la definizione adottata da Ibn Taymiyya esprime efficacemente l'essenza del pensiero ibnarabiano ed è entrata nell'uso non solo fra i suoi critici, ma anche fra i suoi seguaci.

Per definire i tratti della *waḥdat al-wuḡūd* (o *wuḡūdiyya*) è necessario fare un'approfondita analisi tematica e lessicale, dato che abbiamo a che fare con un'espressione densa di significato<sup>5</sup>. La visione ibnarabiana si basa su un'interpretazione originale del principio cardine dell'Islam, il *tawḥīd*, che sta a indicare l'unità e unicità di Dio (ovvero

<sup>4</sup> Cf S.H. NASR, «Conditions for a Meaningful Comparative Philosophy», in *Philosophy East and West* 22 (1972/1) 53-61; Id., «The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy», in *Studies in Comparative Religion* 7 (1973) 212-218. Quando Nasr parla di "filosofia", non si riferisce solo al razionalismo "greco" fondato sul *lógos*, ma anche alla mistica e alla teosofia. Il suo discorso è applicabile anche alla nostra indagine sul sufismo. Un approccio comparativo può essere utile per comprendere più a fondo il pensiero ibnarabiano, debitore nei confronti di una tradizione orale diffusa dalla Persia alla Spagna musulmana, che ha inglobato elementi dottrinali di diverse culture.

<sup>5</sup> Sul significato terminologico della *waḥdat al-wuḡūd*, cf B. ALADDIN, «Waḥdat al-wujūd. The Term and the Doctrine», in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 51 (2012) 3-26.

il monoteismo<sup>6</sup>). I filosofi e i mistici musulmani hanno sviluppato concetti più sofisticati per indicare l'unicità di Dio<sup>7</sup>, usando termini come *aḥadiyya*, *waḥdaniyya* e *waḥadiyya*. Inoltre, si consideri che spesso i sufi si sono basati sull'interpretazione personale delle fonti sacre (*ta'wīl*), non sempre apprezzata dai dottori in scienze religiose (*'ulamā'*). Fra i mistici che hanno adottato tale approccio ermeneutico, Ibn al-'Arabī è una figura esemplare: il suo *corpus*, che comprende le enciclopediche *Futūḥāt al-Makkiyya* ("Le rivelazioni meccane") e i *Fuṣūṣ al-ḥikam* ("I castoni delle sapienze"), è ricco di passaggi che attestano la ricerca di significati allegorici all'interno del Corano. Questa via interpretativa, tesa a superare il senso esteriore del testo sacro (*ẓāhir*) per ricercarne il significato nascosto e interiore (*bāṭin*), porta il mistico andaluso ad allontanarsi dalla visione maggioritaria dell'Islam e a sviluppare una concezione religiosa originale, per cui la totalità del reale viene intesa come specchio di Dio. Troviamo prospettive simili anche in contesto non islamico: ad esempio, si pensi alla prospettiva di Bonaventura da Bagnoregio, per cui il creato riflette l'immagine del Creatore ed è il punto di partenza dell'*itinerarium mentis in Deum*<sup>8</sup>. Ibn al-'Arabī esprime un'idea affine, descrivendo il mondo come un insieme di manifestazioni teofaniche, che esprimono l'Uno sotto il suo aspetto molteplice. L'idea di un *Deus absconditus* che si dischiude al mondo attraverso le proprie irradiazioni è evidenziata, ad esempio, nella parte iniziale dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, opera in cui vengono sintetizzati i punti nodali dell'insegnamento profetico-sapientiale ibnarabiano:

Dio volle vedere la propria essenza in un oggetto totale che, essendo dotato dell'esistenza [*al-wuḡūd*], riassume l'intero ordine divino, per manifestare così il suo mistero a Sé stesso. Difatti la visione che l'essere ha di sé in sé stesso non è uguale a quella offertagli da un'altra realtà di cui fa uso come di uno specchio: esso vi si manifesta a sé stesso nella forma de-

<sup>6</sup> Sul concetto dell'unicità di Dio insistono diversi passi coranici (cf Q 16:51; 37:4; 112:1-4), oltre alla professione di fede musulmana (*šahāda*). In difesa del puro monoteismo, l'Islam ortodosso ha criticato il politeismo e il dogma cristiano della Trinità.

<sup>7</sup> Cf M. CAMPANINI – C. LA MARTIRE, *Dizionario di arabo per filosofi*, Morcelliana, Brescia 2019 alle voci *abad*, *aḥadiyya*, *waḥdaniyya*, *wahdat al-wuḡūd*, *wuḡūd* e *wuḡūdiyya*.

<sup>8</sup> Segnaliamo il confronto tra Ibn al-'Arabī e Bonaventura da Bagnoregio in M. CAMPANINI, «Una via a Dio nel pensiero del mistico andaluso Ibn 'Arabī (1165-1240)», in *Doctor Seraphicus* 43 (1996) 71-84.

rivante dal “luogo” della visione; questa non esisterebbe senza tale “piano di riflessione” e il raggio che vi si riflette<sup>9</sup>.

La concezione qui espressa ha grosse conseguenze sul piano ontologico, che il mistico andaluso considera in stretta connessione a quello gnoseologico: dal suo punto di vista, ciò che si conosce è ciò che è, ossia Dio e nulla all’infuori di Dio. Ibn al-‘Arabī ritiene, infatti, che l’esistenza delle cose sia di fatto illusoria. Sulla base di quanto detto, si può concludere allora che, per poter giustificare l’esistenza della molteplicità degli enti nella prospettiva in questione, il creato deve essere identificato con il Creatore, che esiste indipendentemente da altro. La natura di tutte le cose è in qualche modo “divina”, ma solo in quanto la loro esistenza dipende necessariamente da quella di Dio: secondo la *wuġūdiyya*, non esiste altro all’infuori dell’Assoluto, pertanto gli enti sono privi di consistenza ontologica.

L’oggetto totale dello sguardo divino, cui si fa cenno nel passo citato, rimanda a una determinata nozione coranica<sup>10</sup>. Premettiamo che, nel testo sacro dell’Islam, vengono conferiti diversi attributi antropomorfici alla divinità: Dio sta seduto sul trono, parla, ascolta, ha occhi per vedere e, soprattutto, ha un volto. Filosofi, teologi e mistici hanno dato grande importanza al Volto di Allāh e hanno proposto diverse interpretazioni a riguardo. Ricordiamo che Avicenna (980-1037) ricorre a tale concetto per affermare che Dio è Esistente Necessario, mentre le cose esistono soltanto in senso derivato:

Alla quiddità delle cose, come sai, non spetta l’esistenza; ad esse, al contrario, di per sé ed a prescindere dalla loro relazione con l’Esistente Necessario, spetta la non-esistenza. Tutte le altre cose, perciò, sono false di per sé, vere grazie all’Esistente Necessario, e sussistenti in rapporto al volto che Gli è prossimo. Per questo [è scritto] «Ogni cosa perisce tranne il Suo volto». Esso, dunque, è la cosa più degna di essere vera<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> IBN AL-‘ARABĪ, *La sapienza dei profeti*, tr. it. T. Burckhardt e R. Rossi Testa, Edizioni Mediterranee, Roma 1987, I, 15-16. Si confronti la concezione del passo citato con quanto espresso nella pseudo-ibnarabiana *Risālat al-aḥādīyyah*. Cf ID., «Il trattato dell’Unità (*Risālatu-l-Aḥādīyyah*)», tr. it. ‘A. al-Hādī e P. Nutrizio, in *Rivista di Studi Tradizionali* 66 (1988) 28: «Non vi è nulla, assolutamente nulla, sguardi o checchessia, che esista all’infuori di Lui, ma è Egli che comprende la propria Esistenza senza [tuttavia] che tale comprensione esista in modo qualunque».

<sup>10</sup> Cf Q 2:115; 6:103-104; 28:88; 53:3.

<sup>11</sup> *Avicenna, Libro della guarigione*, tr. it. A. Bertolacci, UTET, Torino 2015, I, 5, 6.2, 193.

Nel pensiero islamico, la speculazione sul Volto di Allāh coinvolge temi rilevanti, connessi all'ontologia e all'epistemologia. A proposito, è interessante notare che al Volto divino viene attribuita una duplice natura: esso è rivolto sia all'esterno, sia all'interno (cioè all'aspetto velato della divinità). Vediamo come questo tema viene presentato dal teologo e mistico Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111):

Perciò nulla ha esistenza tranne il Volto di Dio. Ogni cosa ha due aspetti: l'uno che guarda a sé e l'altro che guarda al suo Signore. In relazione a sé, è non esistenza, ma in relazione al Volto di Dio è esistente. Dunque, non vi è esistenza se non Iddio e il suo Volto e, continuamente e per sempre, tutte le cose periscono salvo il suo Volto<sup>12</sup>.

Queste riflessioni sembrano risuonare nel pensiero di Ibn al-ʿArabī, che interpreta a proprio modo la duplicità del Volto divino, sostenendo che la molteplicità degli enti rappresenta l'aspetto esteriore di Dio, che contempla la propria stessa natura.

Da un punto di vista teologico dogmatico, l'interpretazione ibnarabiana dell'Islam è problematica. Il testo coranico afferma più volte che è possibile scorgere i segni divini (*āyāt*) nella natura, ma questi sono posti ad un livello inferiore ad Allāh e devono essere considerati un invito alla riflessione e alla ricerca del sapere. Grazie a tali tracce, il fedele può perseguire la conoscenza del mondo e poi delle cose divine. In linea con questa idea di fondo, tendenzialmente, i dottori in scienze religiose musulmani hanno insistito sulla distinzione tra Dio e il cosmo, così da preservare la trascendenza divina<sup>13</sup>. Invece, Ibn al-ʿArabī ha cercato di conciliare l'idea di un Dio trascendente con quella diametralmente opposta di un Dio immanente:

L'affermazione [unilaterale] che Dio non è paragonabile alle cose, significa proprio, per i conoscitori delle verità divine, limitare e condizionare la concezione della realtà divina [...] L'exoterico che insiste unicamente sulla trascendenza divina [riferendo l'immanenza], calunnia Dio e i suoi inviati – su di loro la benedizione divina! – senza accorgersene; immaginandosi di aver raggiunto il bersaglio, lo fallisce; è infatti nel novero

<sup>12</sup> AL-ĠAZĀLĪ, «La nicchia delle luci», in Id., *Le luci della sapienza*, tr. it. M. Campanini, SE, Milano 2017, 108-109. Qui si fa riferimento a Q 28:88.

<sup>13</sup> La trascendenza divina si può sostenere facilmente su basi coraniche. Cf Q 2:255; 45:36-37; 57:3; 59:23.

di coloro che accettano soltanto una parte della rivelazione divina e ne rifiutano l'altra<sup>14</sup>.

Queste affermazioni possono sembrare controverse, considerando che viene suggerita la totale coincidenza tra il Creatore e il creato: oltre alla divinizzazione della natura, una tale convinzione implica la negazione di una vera e propria distinzione tra soggetto e oggetto. Tuttavia, se il conoscente e il conosciuto non sono distinti, non si spiega come i mistici possano pronunciarsi su Dio, negativamente o meno, in modo esoterico o essoterico, e il sufismo tende ad affrontare la questione con discorsi che, se non sono proprio aporetici, presentano ambiguità<sup>15</sup>. Lo stesso si può dire della speculazione ibnarabiana, che presenta l'immanenza e la trascendenza divina come due facce della stessa moneta:

[...] chi unisce nella sua conoscenza di Dio la prospettiva della trascendenza con quella dell'immanenza, e attribuisce a Dio i due "aspetti" complessivamente – è infatti impossibile concepirli nei particolari, proprio perché non si possono contenere tutte le "forme" dell'universo – lo conosce davvero [...] Se affermi la trascendenza divina, condizioni [la tua concezione di Dio], e se affermi la sua immanenza, la delimiti; se però affermi simultaneamente entrambe le visuali, sarai mondo da errore e modello di conoscenza<sup>16</sup>.

Per via delle sue conseguenze teoriche, la *wuḡūdiyya* è stata respinta da teologi, giuristi e persino mistici sufi. Tra questi, ricordiamo l'indiano Aḥmad al-Sirhindī (1564-1624), che ha evidenziato i limiti della teoria di Ibn al-ʿArabī, pur rispettandolo: contrario al sincretismo religioso promosso dall'imperatore Akbar e alla dottrina unificazionista, che in India aveva cominciato a fiorire a fianco dei monismi indù, il sufi Aḥmad al-Sirhindī ha proposto una teoria alternativa, nota come unicità della visione (*waḥdat al-ṣubūd*). Essa si basa sull'idea che l'estinzione nella contemplazione sia un fatto mentale e soggettivo, che non porta alla coincidenza ontologica dell'individuo con Dio, a differenza di quanto sostenuto dagli unificazionisti<sup>17</sup>. Mentre la *waḥdat al-wuḡūd* riguarda il

<sup>14</sup> IBN AL-ʿARABĪ, *La sapienza dei profeti*, III, 41.

<sup>15</sup> Cf M. CAMPANINI, «Della mistica islamica come problema critico», in G.C. ANAWATI – L. GARDET, *Mistica islamica*, 9-21: 13 ss.

<sup>16</sup> IBN AL-ʿARABĪ, *La sapienza dei profeti*, III, 43-44.

<sup>17</sup> Cf A. KARTAL, «Ahmad Sirhindī's Criticism of Waḥdat Al-Wujūd and Its Historical Background», in *International Journal of Business and Social Science* 4 (2013) I, 171-180.

piano ontologico, la *wahdat al-ṣubūd* si limita a quello fenomenologico e mantiene ben definita la distinzione tra Dio e il mondo. Tale prospettiva è stata anticipata dalle riflessioni di al-Ġazālī, che nella *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (“La rinascita delle scienze religiose”) invita a seguire un sufismo “moderato” e libero da eccessi: volendo mantenere salda la distinzione tra il Creatore e il creato, egli si era dichiarato contrario all’estremizzazione delle pratiche ascetiche finalizzate all’abbandono fiducioso in Allāh<sup>18</sup>.

L’opinione ḡazālīana, per cui è possibile pervenire alla gnosi senza raggiungere lo stato dell’inabitazione, appare assurda agli occhi di Ibn al-‘Arabī, il quale, pur essendo debitore verso il pensiero di al-Ġazālī, non lo può condividere nella sua totalità. Questo emerge esplicitamente dai suoi scritti: «Taluni sapienti infatti, e tra loro Abū Ḥāmid [al-Ġazālī], pretesero che Dio possa essere conosciuto a prescindere dal mondo; ma ciò è falso»<sup>19</sup>. Il mistico di Murcia è fermamente convinto che l’identificazione con la divinità, così come l’interpretazione dei fenomeni naturali quali manifestazioni teofaniche dell’Uno (*taḡalliyyāt*), permettano di cogliere Dio nel suo aspetto molteplice. La dottrina unificazionista diventa la chiave di lettura ibnarabiana per comprendere la realtà fenomenica, così come il testo sacro. Essa viene posta alla base di pratiche sufi come la ripetizione del nome di Allāh (*dīkr*), finalizzata a distogliere l’attenzione dal Sé e a porla esclusivamente su Dio. Su questo aspetto è incentrata anche la pratica dell’estinzione nella contemplazione (*fanā*), introdotta dal mistico iraniano Abū Yazīd al-Bistāmī (m. 874), che ha insistito sull’importanza della negazione degli attributi individuali: per quest’ultimo, spogliare la mente da stimoli e condizionamenti esterni porta il fedele a coincidere con l’Essere divino che permane<sup>20</sup>. Un’idea simile è stata espressa da Manṣūr al-Ḥallāḡ (ca. 858-922), al quale vengono attribuiti i detti «Io sono il Vero [*al-Ḥaqq*]» e «Io sono Colui che amo, Colui che amo è me»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Cf M. CAMPANINI, «Introduzione», in AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, tr. it. M. Campanini, Rizzoli, Milano 2016, 5-56: 26-29.

<sup>19</sup> IBN AL-‘ARABĪ, *La sapienza dei profeti*, V, 54-55.

<sup>20</sup> Cf C.W. ERNST, «The Man Without Attributes: *Ibn ‘Arabi’s Interpretation of Abu Yazid al-Bistami*», in *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 13 (1993) 1-18. Sullo sviluppo storico della *wahdat al-wuḡūd*, cf F. HAKIMA – N.M. NIA – M.S. SAFFARI – S.E. GHAFELEHBASHI, «From the Mystical Unity to the Pantheism (Oneness of Existence)», in *Journal of Politics and Law* 9 (2016/2) 64-81.

<sup>21</sup> Questo detto viene ripreso in *Ibn al-‘Arabī, Il libro dell’estinzione nella contemplazione*, tr. it. R. Rossi Testa e Y. Tawfik, SE, Milano 1996, 16.

Nell'esoterismo islamico si pone enfasi su un tipo di conoscenza che va oltre alla superficialità della mera cognizione rappresentativa: si tratta di una "dotta ignoranza", dato che la verità divina (*ḥaqīqa*) è ottenuta con la presa di coscienza dell'illusorietà del Sé<sup>22</sup>. Per esprimere l'idea della coincidenza tra conoscente e conosciuto, Ibn al-ʿArabī ricorre alla metafora dell'occhio che tutto vede e sintetizza la propria visione nell'Uno<sup>23</sup>. L'uomo, inteso come *imago Dei*, è il punto più elevato della creazione e la migliore espressione del molteplice per cui Dio conosce Sé stesso: per questo, gli è data la possibilità di seguire il modello dell'uomo perfetto (*al-Insān al-Kāmil*), rappresentato da Maometto e dai profeti. I mistici musulmani individuano il punto di corrispondenza tra l'uomo e Dio nel cuore (*qalb*), organo cui è attribuita la capacità di contenere potenzialmente l'intero universo<sup>24</sup>. Qalb deriva da Q-L-B, la stessa radice di taqallub, che significa "cambiamento": non a caso, nel sufismo si enfatizza la natura trasformativa dell'universo e di Dio, per cui il molteplice è il riflesso dell'Uno nel suo aspetto dinamico e l'onnipotenza divina si esprime attraverso la creazione perpetua<sup>25</sup>.

Nel pensiero ibnarabiano non trovano continuità solamente simboli e dottrine della spiritualità sufi, ma anche teorie legate alla tradizione filosofica greco-araba. È innegabile, infatti, che Ibn al-ʿArabī abbia coniugato a suo modo il sapere dei mistici con il neoplatonismo e forse non è un caso che egli fosse anche noto come Figlio di Platone (Ibn Aflāṭūn). Ciononostante, sarebbe improprio, a parer nostro, definirlo

<sup>22</sup> Cf A. VENTURA, *Sapienza sufi. Simboli e dottrine dell'esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2016, 18.

<sup>23</sup> Cf IBN AL-ʿARABĪ, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, 15: «Tale Occhio vede allora i Numeri come un Unico, il numero Uno, che compie un viaggio attraverso i gradi della molteplicità, in cui rende manifeste le entità dei Numeri»; ID., *Il nodo del sagace ovvero l'idea di uomo universale nell'Uqlat al-Mustawfiz*, tr. it. C. Crescenti, Mimesis, Milano 2000, 36: «Sappi che il Profeta è interamente volto, senza nuca. Quando ho ereditato da lui questa stazione [*maqām*], tanto che divenne mia, stavo dirigendo la preghiera alla moschea Al-Azhar di Fez. Allorché fui al *mihṛāb* la mia essenza intera divenne un solo occhio, vedevo da tutti i lati, così come vedevo la qibla. Niente sfuggiva al mio sguardo, né chi entrava né chi usciva, e nemmeno colui che compiva la preghiera dietro a me».

<sup>24</sup> A proposito, Ibn al-ʿArabī cita il seguente detto attribuito ad Abū Yazīd al-Bistāmī: «Anche se il Trono divino e tutto ciò che esso racchiude fossero contenuti cento milioni di volte in un cantuccio del cuore del conoscitore [di Dio], costui non li sentirebbe» (ID., *La sapienza dei profeti*, VI, 67). Sul tema del cuore nel sufismo, cf A. VENTURA, *Sapienza sufi*, 15-26.

<sup>25</sup> T. IZUTSU, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Marietti, Genova 1991, 78.

un neoplatonico in senso stretto: in primo luogo, perché egli non aveva letto Plotino, ma anche della filosofia islamica conosceva poco, sebbene l'unicità dell'essere sia impensabile senza considerare la ricezione mediata dell'avicennismo; in secondo luogo, la concezione del mistico andaluso non è compatibile con una cosmologia basata sulla suddivisione gerarchica dei cieli e degli intelletti, in quanto riassume l'intera realtà nell'Uno-Dio. Eppure, il pensiero ibnarabiano offre spunti neoplatonizzanti, presentando concezioni come il viaggio mistico, l'illuminazione e il concetto di emanazione, inteso come passaggio dall'Uno al molteplice. Per indicare le manifestazioni divine nel mondo, Ibn al-'Arabī usa talvolta il termine emanazione (*fayḍ*), che non è coranico: nel Corano si parla di creazione (*ḥalq*) e generazione (*ibdā'*), ma certamente non di emanazione o effusione. Da ciò si evince che la dottrina dell'unicità dell'essere ha un retroterra filosofico: del resto, il termine *fayḍ* era già stato impiegato dai Fratelli della Purezza, da al-Fārābī e da Avicenna. Oltre a ciò, è interessante notare che Ibn al-'Arabī fa riferimento ai gradi dell'essere nel passaggio dall'Uno al due, ad esempio nel seguente passo, che sembra riprendere schemi neoplatonici:

Tale Occhio vede allora i Numeri come un Unico, il numero Uno, che compie un viaggio attraverso i gradi della molteplicità, in cui rende manifeste le entità dei Numeri. È in questa stazione contemplativa che avviene il travisamento di chi professa la dottrina dell'unificazione. Costui, vedendo che l'Unico peregrina attraverso i gradi della molteplicità, la cui esistenza è puramente speculativa, nei quali Esso riceve dei nomi che variano di volta in volta a seconda dei gradi, non vede i Numeri come diversi dall'Uno: e allora afferma che ha avuto luogo un'unificazione. Or dunque, l'Unico, ossia l'Uno, non compare contemporaneamente con il proprio nome e la sua essenza in gradi diversi se non in quello dell'Unità prima: ogni volta che si mostra negli altri gradi lo fa con la sua essenza, ma non con il suo nome, poiché in tali casi gli viene attribuito un nome conforme alla realtà del grado della molteplicità in cui si è manifestato. Così il suo nome specifico si estingue, mentre la sua essenza permane: quando si dice "uno" viene meno ciò che è altro da uno, in virtù di tale nome, e quando si dice "due", la sua entità appare per la presenza dell'essenza dell'Uno che si trova a questo grado numerale, ma non evidentemente in virtù del nome dell'Uno, poiché è il nome e non l'essenza dell'unità a contraddire l'esi-

stenza del grado numerale due, che è in opposizione all'entità del due, mentre non lo è la sua essenza<sup>26</sup>.

Per mettere in luce l'illusorietà del creato e la sua dipendenza da Dio, il mistico utilizza anche altre metafore, come l'idea che il mondo sia la pallida ombra dell'Uno. Inoltre, l'emanazionismo viene descritto da Ibn al-‘Arabī tramite il simbolismo della scienza delle lettere arabe (*‘ilm al-hurūf*). Secondo l'esoterismo islamico, la prima lettera dell'alfabeto (*alif*) corrisponde all'Uno: convenzionalmente ha la forma di un tratto verticale, ma idealmente i sufi la rappresentano come un punto. La seconda lettera (*bā*), graficamente rappresentata da una linea con un punto sottostante, indica il passaggio al molteplice e non si lascia al caso che il Corano inizi proprio con questa lettera<sup>27</sup>. Esempi come questo mostrano come l'emergere di concezioni spirituali all'interno dei circoli esoterici sufi sia stata favorita anche dalla circolazione di saperi non propriamente islamici, come l'alchimia, l'astrologia e la filosofia neoplatonica.

### 3. Sul termine *wuḡūd*

Avendo descritto in breve i caratteri generali della dottrina ibnaraiana, possiamo ora all'approfondimento di alcuni aspetti lessicali legati all'espressione *wahdat al-wuḡūd*. Essa viene solitamente tradotta con "unicità dell'esistenza" o "unità dell'essere", ma rimanda a concezioni che queste ed altre traduzioni (soprattutto in lingue non semitiche) non possono esprimere e qualsiasi alternativa implicherebbe comunque una perdita di significato non indifferente. Ci proponiamo, allora, di fare una breve analisi etimologica. Abbiamo introdotto la questione soffermandoci sul termine *wahda*, traducibile con "unità" o "unicità", ed evidenziando la sua relazione con il termine *tawhīd* ed espressioni che ruotano attorno al concetto di unità. Ora, invece, vogliamo occuparci del termine *wuḡūd*, del quale Ibn al-‘Arabī fa ampio uso<sup>28</sup>.

La distinzione tra *wuḡūd* e *mawḡūd* dei filosofi islamici corrisponde a quella tra *esse* e *ens* degli scolastici. Si tratta di termini impiegati in

<sup>26</sup> IBN AL-‘ARABĪ, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, 15-16.

<sup>27</sup> Cf G. MAYERÀ, *La scienza islamica delle lettere*, Irfan Edizioni, San Demerio Corone 2018, cap. 3.

<sup>28</sup> Cf W.C. CHITICK, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany (NY) 1989, 212 ss.

riferimento al discorso ontologico, in riferimento alla questione dell'esistenza di Dio e del creato. Vediamo quanto sostiene al-Fārābī (870-950) a proposito dell'essere:

Il Primo [Essere] (*al-āwwal*) è quello da cui proviene l'esistenza (*wuğūd*). E poichè il Primo possiede un'esistenza che Gli è propria, è necessario che per mezzo suo siano fatti esistere tutti gli altri esseri esistenti (*mawğūdāt*) secondo l'esistenza che è loro caratteristica<sup>29</sup>.

Nella filosofia di al-Fārābī, la trasmissione dell'essere da Dio agli enti viene intesa in chiave emanazionistica ed è in questo senso che, nel passo citato, si afferma che l'esistenza deriva dalla causa prima. In altre parole, l'essere delle cose è dipendente dall'essere divino e questo determina una distinzione radicale tra l'Uno e il molteplice.

In seguito, pure Avicenna sviluppa una cosmologia d'impostazione neoplatonica, basandosi sull'assioma *ex uno non fit nisi unum*, per cui dall'intelletto primo deriva l'intelletto secondo e così via. Inoltre, anche questo filosofo usa il termine *wuğūd* per indicare l'essere e spiega che la metafisica si occupa di ciò che esiste indipendentemente da altro, cioè della causa prima, rispetto alla quale tutti gli enti sono imperfezioni: «Il soggetto primo di questa scienza, dunque, è l'esistente in quanto esistente. Ciò che essa ricerca sono le realtà che afferiscono all'esistente in quanto esistente incondizionatamente»<sup>30</sup>. Secondo Avicenna, tutti gli enti che costituiscono il molteplice esistono soltanto in senso derivato, in quanto il loro principio è Dio, che non ha principio e non dipende da altro: il possibile, in quanto tale, ha bisogno dell'essere necessario per esistere. Su questo, Avicenna insiste affermando quanto segue: «Il principio è principio solamente dell'essere causato. Il principio, dunque, è principio [solamente] di una parte dell'esistente»<sup>31</sup>. Questa concezione avicenniana ha catturato l'interesse di autori latini come Tommaso d'Aquino ed è stata riproposta, secondo il principio dell'*analogia entis*, con lo scopo di evidenziare sia la connessione tra il Creatore e il creato, sia la loro differenza ontologica.

<sup>29</sup> AL-FĀRĀBĪ, *La città virtuosa*, tr. it. M. Campanini, Rizzoli, Milano 1996, 91.

<sup>30</sup> AVICENNA, *Libro della guarigione*, I, 2, 1.4, 156.

<sup>31</sup> *Ib.*, I, 2, 1.5, 158. Per approfondimenti, cf O. LIZZINI, «*Wuğūd-Mawuğūd*/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy», in *Quaestio 3* (2003) 111-138; A. TREIGER, «Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taškik al wuğūd, analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources», in F. OPWIS – D.C. REISMAN (edd.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden-Boston 2012, 327-363.

Anche nella riflessione di Ibn al-‘Arabī troviamo una distinzione tra l’essere di Dio e quello delle creature, che ricorda le teorie filosofiche appena descritte:

A Dio non è dovuta che la lode per la sua effusione dell’Essere [o dell’esistenza], poiché ciò deriva solamente da Lui e non da te [che sei non esistenza in quanto tale]. Pertanto, tu sei il suo nutrimento perché presti a Lui le tue condizioni; e Lui è il tuo nutrimento per l’esistenza (*al-wuğūd*) che ti comunica, cosicché Egli è determinato proprio da quello che ti determina<sup>32</sup>.

Anche in questo caso, le creature hanno l’essere solamente per partecipazione. Soltanto Dio esiste per se e, per questa ragione, deve essere considerato la fonte dell’essere. Sulla base di queste considerazioni, supponiamo che negli ambienti sufi al tempo di Ibn al-‘Arabī circolassero dottrine legate all’avicennismo e che queste abbiano influito sul pensiero del mistico andaluso. È bene sottolineare che, nel misticismo sufi, il significato del termine *wuğūd* non si esaurisce nel discorso ontologico. Infatti, *wuğūd* deriva dalla radice trilittera W-Ġ-D, che è la stessa del verbo “trovare”, e quindi lo si può rendere con l’espressione “l’essere trovato”. Rispetto ai filosofi islamici, i sufi hanno enfatizzato questo secondo significato, che si accorda con la concezione mistica della ricerca dell’Assoluto nella realtà, seguendo la traccia delle teofanie. Il tema della ricerca di Dio viene posto a fondamento di pratiche spirituali sufi, come l’ascolto collettivo (*samā’*) e l’estinzione contemplativa (*fanā’*), che idealmente porta il fedele a eliminare il Sé illusorio per trovare l’unica realtà esistente. Nella prospettiva di Ibn al-‘Arabī, il significato filosofico-ontologico e quello mistico-gnoseologico del termine *wuğūd* finiscono per coincidere. Senza dubbio, questo permette al mistico di evidenziare meglio la connessione tra epistemologia e metafisica, che caratterizza le sue argomentazioni.

È bene notare che nel lessico sufi si contano altri termini correlati a *wuğūd* e alla radice trilittera W-Ġ-D. Uno di questi è *wiğdān*, che indica la “coscienza” e la “consapevolezza interiore” (il cui oggetto, ovviamente, è l’essere). Restando su questo punto, vale la pena spendere alcune parole anche sul termine *wağd*, che letteralmente significa “ritrovamento” del

---

<sup>32</sup> IBN AL-‘ARABĪ, *La sapienza dei profeti*, IV, 57.

divino e sta ad indicare lo stato mentale e fisico dell'estasi mistica<sup>33</sup>. Si tratta di una condizione che coinvolge soprattutto il cuore del fedele, che segue una via di perfezionamento interiore. Il contatto con Dio è favorito da pratiche che facilitano il raggiungimento dello stato estatico (dette *tawāḡud*), come la ripetizione del nome divino, di cui abbiamo già parlato in precedenza.

#### 4. Monismo, panteismo o panenteismo?

Alla luce di quanto detto finora, sarà chiaro che “unicità dell'essere”, con cui comunemente si traduce *wahdat al-wuḡūd*, tradisce inevitabilmente il significato dell'espressione araba originaria, la quale rimanda implicitamente ad altre nozioni del sufismo. Accantonando le questioni linguistiche, riteniamo che la comprensione della metafisica ibnarabiana possa comunque essere favorita dal confronto con il pensiero occidentale. Recentemente sono stati pubblicati numerosi studi comparativi, nei quali diverse prospettive alternative al più convenzionale teismo, inclusa quella di Ibn al-ʿArabī, sono state messe a confronto<sup>34</sup>. Tuttavia, occorre stabilire in che misura questo tipo di associazioni possa agevolare la comprensione del pensiero ibnarabiano. Per fare un'analisi comparata di questo tipo, esaminiamo le nozioni di “monismo”, “panteismo” e “panenteismo”. Va specificato che esse non hanno una definizione univoca: indicano orientamenti filosofici che sono stati formulati in vario modo – ad esempio, il panteismo degli stoici non corrisponde a quello spinoziano. In questa sede ci limitiamo ad evidenziare i caratteri fondamentali che accomunano le diverse prospettive monistiche, panteistiche e pa-

<sup>33</sup> Usiamo il termine “estasi”, ma sarebbe meglio parlare di “enstasi”: raggiungendo uno stato di profonda concentrazione, il mistico non cerca la gnosi all'infuori di sé, ma trova il contatto con Dio nel profondo dell'interiorità. Non a caso, nei suoi studi sullo yoga, Mircea Eliade adotta il termine “enstasi” in riferimento al *samādi*, che non è un *ex stare*, bensì uno stato di raccoglimento ascetico. Il discorso ci sembra valido anche per quanto riguarda le pratiche meditative sufi, che presentano somiglianze con quelle yogiche. Cf M. ELIADE, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, tr. it. F. Jesi, Rizzoli, Milano 2005 (ed. or. 1954).

<sup>34</sup> Si considerino, ad esempio, i seguenti studi comparativi: T. IZUTSU, *Sufismo e taoismo. Studio comparativo su alcuni concetti filosofici fondamentali*, tr. it. A. De Luca, Mimesis, Milano-Udine 2010 (ed. or. 1983); R.J. DOBIE, *Logos & Revelation: Ibn ʿArabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*, The Catholic University of America Press, Washington 2010; R. SHAH-KAZEMI, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, World Wisdom, Bloomington (IN) 2006; M. KAMAL, «Ibn ʿArabi and Spinoza on God and the World», in *Open Journal of Philosophy* 7 (2017) 409-421.

nenteistiche, evidenziando i punti in comune tra queste e la metafisica ibnarabiana.

Il filosofo Christian Wolff considerava monisti «i filosofi che ammettono un unico genere di sostanza»<sup>35</sup>, proponendo una definizione che comprende sia gli idealisti, sia i materialisti. Il monismo (dal greco *mónos*, “solo”) elimina la distinzione dualistica tra materia e spirito e, inoltre, ammette l’esistenza di un principio (materiale, spirituale o neutro che sia), al quale viene ricondotta la totalità dell’essere. Ammesso ciò, il dualismo e la molteplicità apparirebbero soltanto come modalità illusorie di intendere il reale, dietro al quale sta un unico fondamento. Venendo al caso di cui ci occupiamo in questo studio, la *wuğūdiyya* pone l’accento sull’Assoluto, al quale tutto viene ricondotto, ed elimina la distinzione tra “spirituale” e “materiale”. Infatti, i sufi eliminano la distinzione tra corpo e mente, individuando nel cuore il punto di congiunzione tra questi due ambiti. Aggiungiamo che Ibn al-‘Arabī parla anche di uno stato intermedio (detto *barzah*), che svolge il ruolo di cerniera tra il mondo fisico e quello spirituale. Ciò lascia supporre che l’unicità dell’essere sia effettivamente una forma di monismo, che rifiuta ogni forma di dualismo. È allora corretto parlare di “monismo esistenziale” in riferimento alla *wahdat al-wuğūd*? A nostro parere, si tratta di una definizione coerente con ciò che tale dottrina rappresenta, ma non per questo la si deve considerare esaustiva: essa enfatizza soltanto uno dei due lati del Volto di Allāh, ponendo l’accento sull’Uno e mettendo in secondo piano il molteplice. La molteplicità, infatti, non si esprime soltanto nel creato, ma anche nelle teofanie: rispetto agli enti, esse non sono illusorie e, pur essendo derivanti dall’unico principio, vanno considerate come distinte rispetto ad esso. Pare, dunque, che la prospettiva ibnarabiana non si risolva in un rigido monismo.

Forse, le infinite forme attraverso le quali l’Assoluto si manifesta nel mondo possono essere meglio giustificate in base ai criteri del panteismo, che interpreta Dio come la natura del mondo, identificando la causalità divina con quella naturale, ma anche l’essenza divina con quella delle

---

<sup>35</sup> C. WOLFF, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, In officina libraria Rengeriana, Frankfurt am Main-Leipzig 1740, I, 32, 24, traduzione dell’autore.

cose<sup>36</sup>. “Panteismo” sta ad indicare che tutto (*pan*) è Dio (*theós*): quello dei filosofi panteisti non è un Dio astratto e trascendente, ma un essere concreto ed immanente, che pervade l’universo in ogni parte – ammesso che di “parte” sia lecito parlare: non lo è, ad esempio, nel panteismo di Giordano Bruno, che ha posto l’accento sull’attributo divino dell’infinità e, calando Dio nel mondo, ha maturato l’idea di un universo infinito e senza parti. Nell’ottica bruniana, l’infinito è frutto dell’attività inesauribile e dinamica di Dio, che ci ricorda la concezione ibnarabiana della creazione perpetua<sup>37</sup>. A differenza di Bruno, Ibn al-‘Arabī non teorizza una cosmologia infinitista, ma ritiene che le teofanie siano infinite. Questi esempi mostrano che le conseguenze teoriche del panteismo trovano non pochi punti in comune con la dottrina dell’unicità dell’essere e con le sue conseguenze teoriche. Nonostante ciò, resta un problema di fondo: si può attribuire l’etichetta di “panteista” a un pensatore come Ibn al-‘Arabī, che ha insistito sia sulla trascendenza, sia sull’immanenza? Con chiaro intento apologetico, Seyyed Hossein Nasr ricorda che il mistico andaluso non trascura la trascendenza (*tanzīh*), mantenendo Dio distinto dalle sue manifestazioni (sebbene esse rimandino alla realtà divina<sup>38</sup>). Tuttavia, se i fenomeni possono essere intesi come manifestazioni divine, ha davvero senso parlare di una concreta distinzione tra le teofanie e il mondo creaturale? La questione rimane ambigua. Anche Henri Corbin rifiuta l’associazione tra l’unicità dell’essere e il panteismo, ritenendo che

<sup>36</sup> Talvolta si parla anche di “monismo panteistico” per indicare le prospettive che considerano tutte le cose come divine, ma allo stesso tempo postulano l’esistenza di un principio primo (Dio). Si tratta di una forma di immanentismo. Abbiamo preferito fare a meno di questa espressione e considerare separatamente il monismo e il panteismo per evitare fraintendimenti.

<sup>37</sup> Sui fondamenti teologici del concetto di infinito in Bruno, cf M.Á. GRANADA, «Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l’affermazione dell’universo infinito in Giordano Bruno», in *Rivista di storia della filosofia* 49 (1994/3) 495-532. Ci siamo occupati del confronto tra Ibn al-‘Arabī e Bruno nella tesi di laurea magistrale *L’Unità e il Molteplice nelle dottrine metafisiche di Ibn ‘Arabī e Giordano Bruno*, discussa presso l’Università degli Studi di Trento nel 2018.

<sup>38</sup> Cf S.H. NASR, *Three Muslim Sages. Avicenna, Subrawardī, Ibn ‘Arabī*, Caravan Books, Delmar (NY) 1997 (ed. or. 1976), 107 ss. Nasr fa notare, tra l’altro, che il titolo dei *fuṣūṣ al-ḥikam* rimanda alla trascendenza divina: infatti, i *fuṣūṣ* (“castoni”) sono le parti del gioiello in cui vengono incastonate le gemme, proprio come la vuota realtà accoglie Dio, ricevendo il suo colore (ossia le “sapienze”, tornando al titolo dell’opera). Pertanto, il mondo non è divino in sé e per sé, ma è tale soltanto nella misura in cui l’Assoluto si manifesta in esso e per esso. La posizione di Nasr viene ripresa sapientemente da Mohammed Rustom, che affronta la questione soffermandosi sul panteismo. Cf M. RUSTOM, «Is Ibn al-‘Arabī’s Ontology Pantheistic?», in *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006) 53-67.

il legame intimo uomo-Dio enfatizzato dal sufismo ibnarabiano metta in luce una prospettiva ben diversa. Corbin afferma che quello di Ibn al-‘Arabī è un «Dio patetico, poiché nella passione il suo fedele d’amore lo mette alla prova, e nella teopatia del suo fedele egli si rivela a sé stesso. Ciò avviene ogni volta, e vede un “solitario con il Solo” che differisce tanto dall’universale logico quanto da una condivisione comune, poiché la sola conoscenza che il fedele d’amore ha del suo Signore è precisamente la conoscenza che questo signore personale ha di lui»<sup>39</sup>. Si tratta di un’opinione discutibile, se consideriamo che, nella prospettiva ibnarabiana, l’individuo non ha consistenza ontologica rispetto all’Uno: l’estinzione nella contemplazione è finalizzata proprio a prendere coscienza dell’illusorietà del proprio essere di fronte all’Assoluto. Sostenere l’esistenza di una realtà unica, che si riassume sotto la sola esistenza dell’Uno, significa anche ammettere che Dio, in fin dei conti, non ha interlocutori: questa non è forse l’immagine di un Dio impersonale, che contempla la propria evoluzione dinamica, ma non interagisce con altro al di fuori di Sé stesso<sup>40</sup>?

Se l’associazione tra l’unificazionismo e il panteismo non ci appare del tutto convincente, non sembrano esserlo nemmeno la tesi di Nasr e Corbin. Per questo, ai fini del nostro confronto sentiamo la necessità di tenere in considerazione una terza categoria filosofica, ossia il panenteismo. Questo termine, coniato da Karl Krause, suggerisce un’alternativa al teismo e al panteismo, che però conserva il carattere di entrambi, non escludendo né la trascendenza, né l’immanenza<sup>41</sup>. Secondo tale prospet-

<sup>39</sup> H. CORBIN, *L’immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, tr. it. L. Capezzone, Laterza, Roma-Bari 2005 (ed. or. 1958), 84-85.

<sup>40</sup> Cf S. ASADI, «Non-personal God: A Quantum Logical Explanation», in *International Journal of Philosophy and Theology* 4 (2016) IV, 29-39. Dall’analisi di Asadi risulta che, tendenzialmente, le dottrine mistiche aspirano a ridurre la distanza tra Dio e l’individuo, invitando il fedele a negare la propria individualità per cogliere il divino attraverso l’*unio mystica*. A questa prospettiva corrisponde la concezione di un Dio impersonale, che non ammette l’esistenza di altri esseri indipendenti. Per quanto riguarda il nostro caso di studio, nel Corano troviamo numerosi versetti in cui il Dio trascendente si rivolge in prima persona all’uomo. Abbiamo visto, però, che il sufismo ibnarabiano, attraverso la reinterpretazione di concetti coranici come quello del Volto di Allāh, giustifica una concezione di Dio diversa da quella comunemente sostenuta dai teologi musulmani.

<sup>41</sup> Cf K.C.F. KRAUSE, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Dieterich, Göttingen 1828, 254 ss. La differenza tra il panenteismo e il panteismo classico è sottile, tant’è che Nicola Abbagnano non la riconosce nemmeno. Cf N. ABBAGNANO, «Panenteismo», in ID., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2013<sup>3</sup> (ed. or. 1998), 792.

tiva, Dio mantiene la propria autonomia rispetto al cosmo, ma dall'altro lato è proprio in esso che il principio divino si esprime sul piano empirico, a livello spaziale e temporale. Secondo il panenteismo, Dio e il mondo sono interdipendenti, ma non identici: l'universo è in Dio, ma non è Dio. Questi criteri sono applicabili alla filosofia neoplatonica, che grazie al concetto di emanazione aspira a mantenere la trascendenza divina: le gerarchie del cosmo derivano dalla causa prima e sono contenute in essa come strati ontologicamente inferiori e progressivamente imperfetti – ma tale schema gerarchico non caratterizza la cosmologia ibnarabiana, sebbene Ibn al-'Arabī parli di emanazione. Nonostante ciò, ricordiamo nuovamente che, per giustificare il duplice aspetto unitario/molteplice del reale e il suo carattere dinamico, il mistico andaluso propone l'immagine di un Dio sia trascendente, sia immanente. Questo duplice aspetto viene giustificato anche dal panenteismo, che per questo ci sembra un modello adatto per il confronto con la dottrina dell'unicità dell'essere<sup>42</sup>.

## 5. Considerazioni finali

Lungi dall'essere il frutto di un'intuizione mistica, la dottrina ibnarabiana dell'unicità dell'essere si basa su una interpretazione originale dei contenuti e dei principi coranici e si sviluppa traendo ispirazione sia dalla sapienza sufi, sia dalla filosofia greco-araba. Pur avendo coniugato la metafisica sufi con la speculazione filosofica, il mistico di Murcia non adotta il metodo dei filosofi e si distingue anche dai teologi musulmani (*mutakallimūn*), i quali erano soliti usare la dialettica nelle dispute dottrinali per far prevalere le loro opinioni su quelle altrui. Si narra che il cordovano Averroè, accogliendo un giovane Ibn al-'Arabī a casa propria, gli abbia domandato se l'illuminazione mistica coincide con il risultato della speculazione filosofica, ricevendo in risposta un "sì/no" ambiguo, eppure significativo<sup>43</sup>: il sufi voleva forse insinuare che la filosofia si pronuncia sul vero, ma pone la ricerca entro i limiti della logica e della ragione umana, mentre la via mistica si spinge oltre al ragionamento

<sup>42</sup> Cf M. SHARIFY-FUNK – W. RORY DICKSON, «Traces of Panentheism in Islam: Ibn al-'Arabī and the Kaleidoscope of Being», in L. BIERNACKI – P. CLAYTON (edd.), *Traces of Panentheism in Islam: Ibn al-'Arabī and the Kaleidoscope of Being*, Oxford Univ. Press, New York 2013, 142-160.

<sup>43</sup> Cf H. CORBIN, *L'immaginazione creatrice*, 36 ss. L'unico incontro tra Ibn al-'Arabī e Averroè è avvenuto attorno all'anno 1180. Ibn al-'Arabī racconta di aver partecipato ai funerali di Averroè e di averlo incontrato di nuovo in una visione.

dimostrativo e alla distinzione tra vero e falso. Abbiamo visto che gli insegnamenti ibnarabiani fanno perno su coppie di opposti (come sapienza/ignoranza, unità/molteplicità e trascendenza/immanenza divina) e per questo non è sempre possibile interpretarli in un'ottica razionale. Proprio per via della complessità e del carattere ambiguo della *wahdat al-wuġūd*, abbiamo riscontrato difficoltà nel fare un confronto con il monismo, con il panteismo e con il panenteismo. Ci pare, in particolare, che quest'ultima categoria sia più funzionale delle altre due a inquadrare il pensiero ibnarabiano, senza trascurarne gli aspetti più importanti. Nonostante i punti in comune, però, nessuna delle tre teorie menzionate sembra esaurire il significato dell'unicità dell'essere. Ci auguriamo che la nostra analisi possa diventare il punto di partenza per un'analisi più approfondita sull'argomento e spronare altri studiosi a proporre ulteriori confronti tra dottrine filosofiche e la *wahdat al-wuġūd*, utili a comprendere più a fondo la mistica ibnarabiana e a spianare nuove strade sia nel dialogo interreligioso, sia nel campo degli studi interculturali.

# CONCILIUM

*rivista internazionale di teologia*

---

## Chiesa e teologia di frontiera

Gianluca Montaldi | Catherine Cornille | Daniel Franklin Pilario  
*editors*

1  
2021

*Contributi, fra gli altri, di*

Michelle Becka | Sharon Bong | Valerio Corradi  
Giuseppina De Simone | Giovanni Giorgio  
Stan Chu Ilo | Carlos Mendoza Alvarez  
Cettina Militello | Anna Staropoli  
Johannes Ulrich | Crispino Valenziano

---

ABBONAMENTO 2021: € 50,00 - FASCICOLO SINGOLO: € 16,00  
FASCICOLO DIGITALE: € 10,00 - ARTICOLO SINGOLO (PDF): € 3,50

[www.queriniana.it/concilium](http://www.queriniana.it/concilium)