

Verità velata e disvelata secondo Ibn 'Arabi

PAOLO URIZZI

Lo scopo del Sufismo

Prima di parlare di Ibn 'Arabi bisogna spendere qualche parola per introdurre il sufismo. Tale espressione, che traduce la parola araba *tasawwuf*, è impiegata nelle lingue occidentali per designare la mistica islamica o, più esattamente, la realtà esoterica, più profonda e interiore della religione fondata sul Corano e predicata dal profeta Muhammad. Questo termine, introdotto nel III secolo dell'egira, all'origine non esisteva; si parlava solo di "scienza dell'interiore" o di "scienza della realtà essenziale". Tutti i maestri del sufismo sono però concordi nel fare risalire l'origine della loro Via al Corano e agli insegnamenti del Profeta, fonti primarie d'ogni insegnamento islamico tradizionale. Non v'è autentico sufismo, infatti, senza un'autentica adesione all'Islam: la Legge religiosa ne è l'aspetto esteriore, il sufismo quello interiore.

Il sufismo è ad un tempo una dottrina esoterica riservata ad un'élite ed una via pratica di perfezionamento e di realizzazione spirituale del tutto paragonabile a quelle che troviamo in altri ambiti tradizionali come l'induismo, il taoismo o, per restare nell'ambito delle religioni monoteistiche, quelle degli insegnamenti esoterici della cabbala ebraica o di certa antica spiritualità cristiana.

In tutte queste dottrine e questi percorsi di realizzazione interiore l'oggetto della ricerca è sempre la conoscenza della Realtà ultima, che potremmo anche chiamare l'Assoluto o l'Infinito metafisico, una conoscenza che presuppone essenzialmente l'identità tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Questa Identità è la conseguenza dell'Unità essenziale propria della Realtà ultima: l'Infinito metafisico comprendendo ogni cosa non ha assolutamente nulla che gli sia esteriore o che non sia incluso nella sua totale e perfetta onnicomprensività. Va detto però, fin da subito, che quest'Identità è d'ordine metafisico e dal punto di vista della creatura, fin tanto che viene considerata la sua

realtà contingente, la distinzione che la separa dal Principio rimane inalienabile e la distanza incommensurabile.

Tale dottrina è nota col nome di *Tawhîd*, che inteso nel senso comune d'ordine esoterico serve a designare semplicemente l'Unità del Principio divino, in altre parole il fondamento del monoteismo, ma nella dottrina iniziatica del sufismo tale espressione si riferisce all'assoluta unità del Reale, in tutte le sue forme e in tutte le sue manifestazioni. Il termine Reale, che impiegheremo nel corso della nostra esposizione, traduce qui la parola araba *al-Haqq*, che designa il Principio divino da cui procede la manifestazione. Si tratta di Colui che è vero di per sé, il solo vero.

Postulati coranici dell'Identità suprema

Le allusioni coraniche all'Identità suprema del Principio con gli esseri manifestati sono molteplici, come ad esempio quella del famoso versetto: "Egli è più vicino a voi della vena giugulare". In una Sura tra le più brevi, tuttavia, la Sura del Culto sincero, questa perfezione unitaria e onnicomprensiva della realtà metafisica è espressa in una forma sintetica che ne enuncia tutti i contenuti fondamentali. Essa recita: "Di: Egli Iddio è Uno, Iddio è l'Assoluto, Egli non ha generato e non è stato generato e nulla è uguale a Lui". Questa Sura, ritenuta a buon diritto come la descrizione coranica più importante della dottrina dell'Unità, è assaiata attorno a due Nomi dell'Essenza divina: *al-Ahad*, che significa "l'Uno", e *al-Samad*, tradotto con "l'Assoluto". Il primo, impiegato nella Sura senza l'articolo, è il Nome che nella teologia islamica designa il carattere di unità pura senza commistione con alcuna idea di molteplicità, neppure allo stato principiale dell'Essenza, poiché questa seconda nozione è espressa dal Nome divino *al-Wâhid*. I due termini si applicano infatti anche all'ordine matematico, dove *wâhid* designa l'uno inteso come principio dell'infinita molteplicità numerica, così che trasposto nell'ordine metafisico, il nome divino *al-Wâhid* designa un nome della Divinità in quanto principio della creazione, contenuta in Lui allo stato di possibilità latenti di manifestazione. Per contro il termine *ahad*, designa un'unità che non ha alcuna relazione con la molteplicità numerica: è l'uno *per sé*, assolutamente privo di alcuna relazione con alcunché. Dal punto di vista metafisico, dunque, esso rappresenta l'Unità

incondizionata, paragonabile a quella “non-dualità” del Principio supremo che troviamo nella dottrina indù dell’*advaita-vedanta*.

Il corollario necessario di questa assoluta Unità metafisica che non ammette che qualcosa, qualunque cosa, possa essere designata come “altro che Lui”, tale dunque da poter essere “contata” come realmente esistente al Suo fianco, è che tale Unità dev’essere anche una Totalità indivisibile, una Perfezione universale che tutto contiene pur rimanendo assolutamente indifferenziata. Tale Perfezione divina è perciò immutabile ed eterna per il solo fatto che a lei nulla si aggiunge, né può aggiungersi dal momento che tutto vi si trova già incluso da sempre e per sempre e in essa l’apparente comparire delle cose nell’esistenza non è altro che un’illusoria effettuazione di qualcosa che tale appare solo a motivo delle relazioni interne che legano tra loro le possibilità infinite di tale universale Totalità divina. Il Tutto, infatti, rimane tale a dispetto delle sue parti, che non vanno in alcun modo a minarne l’unità indivisibile. È questo il significato esatto del Nome divino *as-Samad*, di cui la traduzione “l’Assoluto” riesce solo in parte a rendere la complessità del significato. Semanticamente, infatti, la parola *samad* indica in arabo un’insieme a cui nulla può essere aggiunto poiché è considerato come una massa impenetrabile.

È naturale dunque che l’Essenza divina così qualificata non possa essere stata “generata”, né abbia “generato”, poiché non vi è nulla che la preceda o la segua, e nulla che da lei proceda e diventi pertanto qualcosa ad Essa esteriore. Per questo non ha nulla che le sia “simile”, poiché non vi è altra Realtà che la sua e nulla le può essere associato.

Il *Tawhîd* esoterico degli antichi

Benché l’Unità divina costituisca il pilastro centrale dell’islam, enunciato nella professione di fede “non vi è divinità se non Dio”, anticamente le formulazioni riguardanti gli aspetti metafisici del *Tawhîd*, la dottrina appunto dell’Unità divina, rimanevano più il contenuto implicito di alcuni versetti coranici e detti profetici, velati dietro gli assiomi dogmatici della religione positiva. Anche per i sufi delle prime generazioni, al di là di scarse allusioni simboliche, tale contenuto rimaneva più come un “non detto” che doveva essere realizzato interiormente. All’inizio, prima d’essere una

dottrina di gnosi mistica, il sufismo era soprattutto una via di purificazione dell'anima che portava chi la intraprendeva a staccarsi da tutti gli attaccamenti, salendo così sempre più in alto lungo una serie di "stazioni spirituali" che lo avrebbero portato a raggiungere la visione della sua indigenza ontologica essenziale. È per questo che secondo Junayd, maestro vissuto a Baghdad nel III secolo dell'egira che fu il primo ad articolare una dottrina di *Tawhîd* gnostico, la "conoscenza dell'Unità divina" propria dei Sufi consiste "nell'isolare l'eterno da ciò che è generato nel tempo" (*ifrâd al-qidam 'an al-hadath*). Nel suo insegnamento esoterico, impartito solo ad una cerchia ristretta di discepoli, egli distingueva quattro forme di *Tawhîd*, due rivolte alla massa dei credenti e due rivolte all'élite tra le genti della gnosi, dove il più perfetto dei due è rappresentato in ultimo da quello in cui "il servitore finisce col ritornare al suo stato principale, ed essere di nuovo com'era, ossia nello stato in cui si trovava prima di essere".

Dopo queste brevi considerazioni siamo già in grado di comprendere che la dottrina dell'Unità, che è alla base della religione islamica, possiede in realtà diversi livelli interpretativi, conformemente alla capacità di comprensione di ognuno. Nella maggior parte delle persone, la professione di quest'Unità si riduce ad un pronunciamento delle labbra accompagnato da un'adesione di convincimento interiore. Rari sono coloro che si rendono conto che in questa stessa affermazione v'è però un'implicita contraddizione: quella dell'essere contingente che afferma, o crede poter affermare, un'Unità divina che, quando è intesa metafisicamente, non può che negare la sua stessa affermazione. Procedendo infatti da una creatura, tale affermazione appartiene all'ambito della dualità e come tale nega, con la sua stessa esistenza separata, quell'Unità che pretende affermare. Come affermano i maestri del sufismo, solo quando l'essere contingente è "estinto" a se stesso (*fanâ'*) e reso "permanente" attraverso Lui (*baqâ'*) può contemplare che, nell'Unità divina, non vi è in realtà altri che Lui a proclamare la Sua Unità. È per questo che 'Abdullâh Ansârî, un sufi del IV secolo, ha detto: "L'Unità dell'Unico nessuno l'afferma: chiunque l'affermi la nega... Solo l'affermazione della Sua Unità a Se stesso è l'affermazione vera della Sua Unità".

L'apice e la fioritura di quest'insegnamento lo avremo nel VII secolo ad opera del grande maestro andaluso Muhyî-l-dîn Ibn 'Arabi (nato nel 1165 e morto nel 1240 dell'era cristiana), noto soprattutto per essere l'esponente principale della *wahdat al-wujûd*, ossia la dottrina dell'essenziale unità dell'Essere. Autore di oltre 400 opere, tra

cui spiccano le monumentali *Futûhât al-makkiyya*, vera e propria enciclopedia della “scienza esoterica”, ed i *Fusûs al-hikam*, considerati come il suo testamento spirituale, Ibn ‘Arabi influenzerà col suo poderoso pensiero la gran parte delle successive generazioni di spirituali musulmani. Perfino quelli che gli saranno ostili, o esprimeranno delle riserve nei suoi confronti, non potranno fare a meno di riconoscere il tributo dovuto alla sua opera.

Prima della sua nascita la civiltà islamica aveva ormai già prodotto e sviluppato pienamente tutte le sue potenzialità e, almeno in linea generale, non vi era più nulla di nuovo che dovesse veramente essere formulato. Quel che le mancava era piuttosto una sintesi superiore, sintesi che la maggior parte dei maestri del sufismo è unanime nell’attribuire ad Ibn ‘Arabi e che gli è valsa appunto l’appellativo di *Shaykh al-akbar*, “il più grande dei maestri”.

L’Unicità dell’Essere

L’idea della *wahdat al-wujûd*, l’“unicità dell’Essere”, è certamente il pensiero dominante che fa da sfondo a tutte le differenti concezioni della sua dottrina; tuttavia non si può dire che questa nozione sia sufficiente a descrivere la sua ontologia. Nei suoi scritti troviamo affermata in modo altrettanto netto la “molteplicità della realtà”, poiché l’Unità, quando si afferma in rapporto ad “altro che se stessa”, diviene il principio informatore di tutta l’indefinita serie numerica. È l’Uno, infatti, afferma Ibn ‘Arabi, che “viaggiando nei gradi della molteplicità, rende in tal modo manifeste le entità dei numeri”. L’unità numerica, ripetendosi e manifestandosi nei gradi numerali, produce numeri indefiniti, ciascuno con una peculiarità che non si trova negli altri e un’essenza diversa da quella degli altri, mentre l’unità dimora sempre nella sua natura indifferenziata (*ahadiyya*). Allo stesso modo il Principio divino, pur manifestando i Suoi Nomi ed Attributi attraverso le essenze dei possibili, in Se stesso permane nella Sua unità reale, senza mutare il Suo essere eterno.

Benché questa dottrina sia stata definita come *wahdat al-wujûd*, sappiamo che non è stato Ibn ‘Arabi ad impiegare questo termine, il quale s’è limitato ad affermare che l’esistenza – o l’Essere – è unico (*al-wujûd wâhid*). La comprensione di quest’affermazione dipende evidentemente dal senso che si dà al termine *wujûd*. Ora

Ibn ‘Arabi, come tutti i pensatori musulmani, non l’impiega in modo univoco. Distingue, come i filosofi e i teologi, l’Essere necessario e l’essere possibile, l’Essere assoluto e l’essere condizionato, e col termine *wujûd* designa tanto la pienezza dell’Essere che l’insieme degli esseri esistenziali (*mawjûdât*) e, altre volte ancora, l’esperienza spirituale dell’Essere divino, come han fatto i maestri delle prime generazioni.

Orbene, per quanto lo Shaykh impieghi il termine *wujûd* secondo una varietà di significati, vi è comunque un senso fondamentale che soggiace a tutte le sue differenti declinazioni semantiche, dato dal fatto che l’*wujûd* è e rimane essenzialmente uno. I differenti sensi con cui il termine viene impiegato sono dovuti solo alle differenti modalità in cui la realtà unica dell’*wujûd* manifesta se stessa. Al livello più elevato l’*wujûd* non è altro che l’assoluta e incondizionata realtà del Principio trascendente, l’“Essere Necessario” (*wâjib al-wujûd*) che non può non esistere. In questo senso, l’*wujûd* designa l’Essenza divina o la Realtà ultima (*dhât al-haqq*), la sola realtà che si possa dire reale da ogni punto di vista. Ad ogni livello inferiore, invece, l’*wujûd* è la sostanza che fa da supporto a “tutto ciò che è altro che Dio” (*mâ siwâ Allâh*), ossia la manifestazione universale.

Un altro esempio che ci aiuta a comprendere il significato del termine *wujûd*, oltre a quello del numero, può essere tratto dal suo rapporto col termine luce che, in base al versetto coranico: “Iddio è la luce dei cieli e della terra” (24: 30), è considerato da Ibn ‘Arabi come un sinonimo della parola *wujûd*. *Al-Nûr*, la Luce, è uno dei nomi di Dio, quello mediante cui le cose, le cui essenze dimorano eternamente nella Scienza divina come possibilità ontologiche, sono rese visibili e fatte emergere dall’oceano della loro non-esistenza. Secondo una tradizione profetica, Dio ha detto infatti: “Ero un Tesoro nascosto ed amai essere conosciuto, ed allora creai le creature al fine d’essere conosciuto”. Senza la luce nulla potrebbe essere percepito dalla vista e, allo stesso modo, senza l’Essere divino nulla potrebbe esistere né fatto apparire nella manifestazione per essere conosciuto. Il Corano afferma tuttavia che “Egli è il Primo e l’Ultimo, l’Apparente e il Nascosto” (57:3). Se è Dio, dunque, Colui che “appare”, ciò significa che quel che noi vediamo non è in realtà altri che Lui, anche se non ne siamo consapevoli.

Ora, come la luce divina, l'*wujûd* ha certe caratteristiche in comune con la luce fisica, che è l'unica, invisibile realtà mediante cui tutti i colori, le forme e gli oggetti sono percepiti. Noi, infatti, non percepiamo la luce in se stessa, bensì soltanto quando essa illumina degli oggetti. Parimenti, l'*wujûd* è invisibile in se stesso, ma nulla può essere percepito senza di esso; meglio ancora, noi non vediamo in realtà altro che l'*wujûd*, reso visibile dai veli rappresentanti dalle cose create; queste ultime, infatti, pur velandone l'essenza, manifestano l'*wujûd* attraverso le loro proprietà. La molteplicità pertanto esiste poiché è percepita, ma ciò non significa che essa possieda un' "esistenza" indipendente dall'unico Essere divino, poiché non vi è in realtà che un unico *wujûd*. Ritornando all'esempio della luce, possiamo affermare la realtà dei colori senza sostenere che ciascun colore è qualcosa che esiste in modo indipendente dalla luce. Due colori si distinguono solo mediante la luce: sono la stessa cosa quanto alla loro sostanza luminosa, ma due quanto alla loro realtà specifica.

Tale concezione è stata sovente scambiata per panteismo con tutte le conseguenze e le ostilità, più o meno accese, che tale concezione poteva sollevare. In realtà il pensiero di Ibn 'Arabi, che sarebbe più corretto definire come un panenteismo, è diametralmente opposto a quello del panteismo. La *wahdat al-wujûd* significa infatti che l'Essere è Dio, e non che il cosmo nella sua integralità è Dio, ma solo il fatto che in esso non vi è altra realtà che la Realtà divina. In altri termini: l'*wujûd*, l'essere, non appartiene in alcun modo alle cose esistenti, esso appartiene esclusivamente al Principio supremo, che per questa ragione è denominato *al-wujûd al-mutlaq*, l'Essere assoluto; le cose sono solo partecipi dell'essere del Principio che dona loro un essere relativo o condizionato.

Esse non sono l'*wujûd*, ma il *mawjûd*, ossia "ciò che è esistenziato" grazie al dono dell'*wujûd* che è appunto quello di Dio. Le cose esistenti, infatti sono molte e diverse, mentre l'Essere è unico, non si moltiplica numericamente né possiede in se stesso aspetti distintivi: non si fraziona né si divide, né si moltiplica con la pluralità delle cose che esistono. L'Essere è il principio, e le cose esistenti procedono da esso, da esso derivano e per suo tramite sussistono. Ciò che esiste (*al-mawjûd*) è una cosa che possiede l'essere, non l'essere in quanto tale.

Le essenze immutabili

A questo punto, la domanda che si pone è: cosa sono le “cose” che noi vediamo o della cui esistenza abbiamo comunque conoscenza, posto che la loro esistenza non è reale, ma soltanto “occasionale” e comunque non propria della cosa in quanto tale? Queste cose, dice Ibn ‘Arabi, sono delle “entità” (*a’yân*) o delle realtà essenziali (*haqâ’iq*) che esistono nella Scienza divina, poiché Dio non possiede soltanto un infinito *wujûd*, Egli possiede anche una conoscenza infinita ed eterna. È detto nel Corano: *Dio abbraccia ogni cosa nella scienza* (65:12), e la realtà della cosa, che riceva o no l’esistenza da parte divina, rimane sempre identica a se stessa, eternamente immutabile nella Scienza che Dio ha di essa.

Questa essenza immutabile (*‘ayn thâbita*) è l’unica realtà che appartiene in proprio alla cosa e la definisce in quanto tale. Infatti, quel che noi percepiamo nel cosmo, sono delle “entità” che chiamiamo “esistenti” (*mawjûda*) in modo puramente convenzionale, poiché il cosmo possiede un’esistenza meramente metaforica e non reale. Quel che noi percepiamo non è l’esistenza del cosmo, ma quella del Reale, benché rivestita delle forme che gli conferiscono le qualità inerenti alle essenze delle cose.

Scrivono lo Shaykh nelle *Futûhât*: “Qui le menti rimangono stupite. Ciò che è qualificato dall’*wujûd* e viene colto dalla percezione è l’essenza immutabile, che si è trasferita dal suo stato di non-esistenza a quello di esistenza, o piuttosto è la proprietà inerente a questa essenza ad essere connessa con la manifestazione grazie al vero *wujûd* che è quello di Dio..., mentre la sua essenza rimane immutabile, tale quale è nel suo stato di non-esistenza? O si può invece anche dire che quel che si manifesta è solo la Realtà dell’*wujûd* e che queste essenze fungono unicamente da ‘luoghi’ per la sua manifestazione? Quando il Reale si manifesta nelle essenze, alcune di queste ne percepiscono delle altre e si dice allora: ‘Le essenze hanno ottenuto l’esistenza’, mentre, al contrario, si tratta solo della manifestazione del Reale. Questa, da un certo punto di vista, è la posizione più corretta, ma anche la precedente lo è se considerata da un altro punto di vista, vale a dire quello in cui il Reale è il *luogo* per la manifestazione delle proprietà dei possibili. In entrambi i casi, tuttavia, le cose sono e rimangono delle essenze non-esistenti, fisse nella Presenza dell’immutabilità principale” (cp. 558, VII.310).

Le essenze immutabili che si trovano nella Scienza divina, prima dell’espansione del Soffio esistenziatore, erano, nell’unica Essenza assoluta (*al-dhât al-mutlaqat al-*

ahadiyya), la stessa Essenza, allo stesso modo in cui l'albero nel seme è lo stesso seme. Nella Presenza della Scienza, invece, esse sono delle teofanie essenziali, prive di manifestazione nell'esistenza esteriore. Le essenze (immutabili) – scrive Ibn 'Arabi – che sono eternamente non-manifestate, non hanno mai respirato il profumo dell'esistenza, ed esse rimangono in tale stato nonostante la molteplicità delle forme manifestate. L'Essenza del tutto nel tutto è unica (*al-'ayn wâhida*)” (*Fus.* 76).

Ha detto ancora: “Tutto quello che noi percepiamo non è altro che l'essere del Principio nell'essenza delle possibilità di manifestazione. In rapporto all'identità del Principio, è il Suo Essere, mentre, in rapporto alla varietà delle sue forme, è l'esistenza delle possibilità di manifestazione” (*Fus.* 103).

Nascosto dalle forme e rivelato in esse

Per Ibn 'Arabi il mondo è una manifestazione del Principio; senza il mondo il Principio non “appare”, rimane un Tesoro nascosto di possibilità infinite che nessuno altri che Lui conosce. Egli crea il mondo per dare a queste possibilità un'esistenza avventizia, capace tuttavia di fungere da “luogo di manifestazione” dell'Assoluto. Naturalmente, quel che viene percepito è solo il Reale secondo il suo nome “Il Manifesto”, poiché non conosciamo nulla del Suo nome “Il Nascosto”.

Conosciamo le teofanie dell'*wujûd* rese manifeste dalle proprietà delle essenze dei possibili, ma non conosciamo nulla dell'*wujûd* in quanto tale, ossia come esso è in se stesso. Sappiamo solo che è indefinibile e inaccessibile, e lo conosciamo solo a misura in cui ne siamo partecipi, ma a rigore noi non possediamo nulla dell'*wujûd*, poiché siamo solo delle essenze non-esistenti. Come può un colore visibile comprendere la realtà della luce invisibile?

Dio, quale è in se stesso – l'Essenza del Reale – trascende assolutamente il mondo fenomenico, ma il modo in cui le cose esistenti si trovano nel cosmo ci dice qualcosa del Reale, poiché ogni cosa manifestata partecipa degli attributi divini dal momento che manifesta l'*wujûd*, e l'*wujûd* è Dio. Ogni cosa essendo un “luogo di manifestazione” dell'*wujûd* è, come tale, una “forma” dell'*wujûd* e, secondo Ibn 'Arabi, “nulla nel cosmo può avere un *wujûd* che non sia la Forma del Reale” (*Fut.* III.409).

Dunque, per quanto il Reale nella Sua trascendenza rimanga un “assoluto Mistero” (*ghayb mutlaq*) noi siamo in grado di coglierne l’aspetto di auto-manifestazione. Qui la Realtà inconoscibile si trasforma in qualcosa di conosciuto e conoscibile, poiché secondo la tradizione il “Tesoro nascosto” si svela poiché “desidera essere conosciuto” e con il termine manifestazione deve intendersi nient’altro che l’atto con cui il Reale diviene conoscibile e conosciuto. D’altra parte, il Reale, in questo aspetto, non è separato dal Reale in sé poiché è il Reale in quanto rivela Se stesso. Ogni cosa rivela e mostra il Reale a suo proprio modo. In ultima analisi, il cosmo è Lui e non è Lui.

L’auto-manifestazione divina è sempre confinata e circoscritta dalla forma o dal significato in cui appare, poiché secondo quel che si già detto, soltanto l’*wujûd* in se stesso è infinito e senza limiti, mentre tutto il resto riamane per sempre limitato. Per cui, per quanto ogni cosa nel cosmo non sia altro che l’auto-manifestazione di Dio, soltanto gli Uomini spirituali sono in grado di percepire Dio nelle cose. Quanto agli altri, o negano semplicemente che Dio si manifesti nel cosmo, oppure, se pur lo possano conoscere teoricamente, sono incapaci di distinguere effettivamente il modo in cui Dio si manifesta. Nondimeno, anche gli stessi uomini di Dio, per quanto conoscano la Sua auto-manifestazione, non contemplan che l’aspetto divino che si manifesta in modo specifico a loro, ossia vedono Dio solo nella misura della loro predisposizione e della loro comprensione. In se stesso Dio rimane per sempre al di là della conoscenza di tutte le creature.

Se da un lato, quindi, ogni conoscenza della Realtà ultima qual è in se stessa è preclusa ai mortali, non è men vero che qualunque conoscenza si possa possedere, ossia qualunque consapevolezza di qualsiasi forma sia, è di fatto una conoscenza di Dio.

“Non vi sono che conoscitori di Dio – afferma Ibn ‘Arabi –. Tuttavia alcuni sanno che conoscono Dio e altri non sanno di conoscerlo” (*Fut.* III.510). Tutti, infatti, possiedono delle conoscenze, delle credenze, delle tesi e delle asserzioni riguardanti l’*wujûd*, poiché null’altro si presenta alla nostra esperienza.

Il fondamento d’ogni credenza

Ciò ha una particolare rilevanza per quel che concerne le differenti “credenze” degli esseri umani. Il termine arabo per “credenza”, *i’tiqâd*, deriva dalla radice ‘*aqada* che

significa *annodare, legare, unire assieme*. *I'tiqâd*, significherebbe quindi essere fermamente legati, fissati a qualcosa, tanto letteralmente che in modo figurato. Come termine tecnico significante “credenza”, l’espressione suggerisce dunque un nodo legato nel cuore che determina la visione che ciascuno ha della realtà.

Lo Shaykh impiega questa parola per indicare qualsiasi “legame” o “nodo” che modella la comprensione – includendo in questa nozione ogni sorta di cognizioni, idee, dottrine, pregiudizi, o inclinazioni attraverso cui gli uomini danno significato all’esistenza. Le credenze sono alla base di qualsiasi pensiero o azione umana; determinano il modo in cui la gente vive e la loro stessa esperienza della morte.

Se c’interrogassimo ora sulla verità o meno di queste credenze, i teologi direbbero che “può essere vera soltanto la credenza in una vera religione”. Qui, ancora una volta, Ibn ‘Arabi esce dagli schemi delle consuetudini teologiche o filosofiche; per lui la risposta dipende dal significato che si dà alla parola “vero”: se per “vero” s’intende che un certa “credenza” possiede una corrispondenza con la realtà, allora tutte le credenze sono vere, poiché ciascuna di esse rappresenta a suo modo un aspetto della realtà, per quanto limitato e distorto questo possa essere. Se una credenza non corrispondesse in nessun modo alla realtà, semplicemente non potrebbe esistere. Ogni credenza non fa che rappresentare l’aspetto soggettivo d’una certa condizione ontologica.

Il fatto che qualcuno abbia una certa credenza prova che tale credenza coincide in qualche modo con la forma in cui le cose si presentano nell’esistenza di chi sostiene tale credenza, indipendentemente dal fatto che la sua mente stabilisca un reale contatto con quel che sta al di fuori di essa. Da questo punto di vista si può dunque affermare che tutte le credenze sono vere, quale che sia il loro assunto.

Per Ibn ‘Arabi non vi può essere errore nell’esistenza, dal momento che tutto quel che esiste è richiesto dal Reale, che è l’*wujûd*. Citando il versetto coranico secondo cui “[Dio] ha dato ad ogni cosa la sua creazione” (20:50), egli sottolinea il fatto che è Dio stesso ad aver assegnato alle cose la loro posizione e, per la saggezza derivante dalla Sua perfezione, Egli non può aver fatto alcun errore nell’ordine dato all’esistenza condizionata (cf. *Fut.* II.267).

Questo concetto è la conseguenza immediata della dottrina della *wahdat al-wujûd*: Dio assume le forme di ogni credenza perché la credenza stessa non è altro che una

manifestazione dell'*wujûd*. Gli uomini creano gli oggetti delle loro credenze imponendo limiti concettuali allo stesso *wujûd*.

“Dio – scrive Ibn ‘Arabi – riceve la forma di ogni credenza... ed esiste in qualunque concettualizzazione, allo stesso modo che Egli esiste nell’esatto contrario di tale concettualizzazione” (*Fut* IV.133.30).

Il Dio in cui ciascuno ha fede è l'*wujûd* secondo la forma che s’è manifestata a tale individuo e poiché ciascuna manifestazione divina è unica, ogni credenza è anch’essa unica, e poiché l’oggetto di ciascuna credenza è unico, il Signore che viene adorato da ciascun individuo è differente da quello adorato da ogni altro individuo. Si tratta, in questo caso, dell’aspetto, o Nome divino, che si manifesta a tale o tal altro individuo e non l’Essenza incondizionata, ossia l'*wujûd* in quanto tale, che determina la credenza.

Meglio ancora, è la capacità di ciascun essere a ricevere un aspetto della manifestazione dell'*wujûd* a determinarla, e questa capacità è eternamente fissata dall’essenza immutabile di tale individuo.

Questa dottrina ha il suo fondamento scritturale in una tradizione profetica in cui Dio stesso dice: “Io sono conforme al pensiero che di Me si fa il Mio servitore”. Gli uomini immaginano di credere in Dio, mentre, di fatto, non fanno altro che credere alla manifestazione teofanica di Dio in loro stessi, manifestazione che assume sempre la forma del ricettacolo che l’accoglie. Come ha detto Junayd: “L’acqua ha il colore del recipiente che la contiene”. In altre parole, nessuno adora Dio come Egli è in Se stesso, ma adora soltanto Dio come egli Lo percepisce in se stesso.

Scrivono Ibn ‘Arabi: “Tutto quel che è altro che Dio, è una costruzione (mentale). Gli dei delle credenze sono fabbricati. Nessuno, assolutamente, adora Dio come Egli è in Se stesso; ciascuno adora Dio solo qual è stato fabbricato nell’animo dell’adoratore” (*Fut*. IV.229), e in un altro passaggio precisa: “Il servitore non vede nulla del Reale, se non la sua propria forma” (III.254) come quando si guarda in uno specchio: il supporto è la cosa reale, ma quel che si vede è la propria immagine.

Lo Shaykh rileva spesso il fatto che gli uomini si orientano verso divinità che hanno creato essi stessi con le loro credenze. Quello che egli chiama “il dio delle credenze”, come ogni cosa che cade nel dominio dell’esistenza contingente, vela e disvela la Realtà divina che non può essere in alcun modo oggetto di manifestazione teofanica. Nella

misura in cui è Lui, designa effettivamente Dio, ma nella misura in cui non lo è, non fa che designare una diversità di prospettive e punti di vista.

Questo tema è talmente importante nell'opera di Ibn 'Arabi che ne fa il punto su cui si chiudono i *Fusûs*, il suo testamento spirituale. Parlando della Preghiera rituale e della lode rivolta a Dio da parte dei Suoi adoratori, lo Shaykh scrive che il Dio che viene adorato nella Preghiera “è essenzialmente un Dio che il servitore crea nel suo cuore mediante la sua speculazione razionale o la sua convinzione dogmatica, e questa è la Divinità considerata nella professione di fede. Essa si diversifica secondo la capacità della predisposizione propria a ciascun ricettacolo (umano)”.

“Or dunque – scrive ancora lo Shaykh – la Divinità di colui che professa una credenza è la sua opera... L'elogio che egli rivolge a ciò che egli professa è un elogio rivolto a se stesso. Ed è per questo motivo che egli biasima ciò che professano gli altri, cosa che non farebbe se fosse equo. Colui che si limita a questo oggetto di adorazione particolare si mostra, senza dubbio, ignorante al riguardo, per il semplice fatto che si oppone agli altri nelle loro convinzioni riguardo alla Divinità; poiché se conoscesse il senso della frase di Junad: ‘L'acqua ha il colore del recipiente che la contiene’, egli riconoscerebbe la Divinità in ogni forma ed in ogni professione di fede... È per questo motivo che Dio ha detto: *‘Io sono conforme al pensiero che di Me si fa il Mio servitore’*; ossia, non mi manifesto a lui che nella forma della sua credenza: se vuole in modo assoluto, altrimenti in modo condizionato. La Divinità delle convinzioni dogmatiche è prigioniera dei limiti; è la Divinità che contiene il cuore del Suo servitore. La Divinità assoluta, nulla la può contenere perché Essa è l'essenza delle cose e l'essenza di Se stessa. Non si può dire di una cosa, né che essa contiene se stessa, né che essa non si contiene. Comprendi dunque”.

Il pluralismo religioso

La Verità ultima, per definizione, non può essere che una, ma ciò non significa che i punti di vista dai quali viene contemplata debbano necessariamente coincidere; per questo le sue espressioni possono differenziarsi in conformità al ricettacolo della contemplazione, nonché per le diverse condizioni di tempo e di luogo. Ogni forma tradizionale che rivendica per sé un'origine eterna manifesta dunque, nell'ambito della

sua specificità, una espressione di questa Verità unica e universale, ed è una forma di quella Sapienza increata, che, è ora, quale è sempre stata e sempre sarà. È detto nel Corano: *Per ciascuno di voi (Messaggeri divini) Noi abbiamo stabilito una giusta Via ed una legge rivelata* (5:48).

Per coloro che riconoscono questo assioma fondamentale della metafisica, è impossibile non riconoscere la verità intrinseca delle altre rivelazioni. “Guardati dall’essere condizionato da un credo particolare rinnegando tutto il resto – ci ricorda Ibn ‘Arabi – perché perderesti un bene immenso; meglio ancora, perderesti la scienza della Verità per quel che essa è in se stessa. Che la tua anima sia la sostanza delle forme di tutte le credenze, perché Dio Altissimo è troppo vasto e troppo immenso per essere racchiuso in un credo ad esclusione degli altri. Egli ha detto infatti: *“Ovunque vi volgiate, ivi è il volto di Dio”* (2:115)” (*Fus.* 113).

Ciò non toglie, tuttavia, che lo Shaykh, tra tutti i Sentieri che Dio ha posto tra gli uomini per guidarli verso una condizione di beatitudine nell’aldilà, consideri come eccellente tra tutti il Sentiero muhammadiano. “La guida muhammadiana – scrive – sceglie la Via di Muhammad e lascia da parte tutte le altre vie, anche se ne riconosce la validità ed ha fede in loro. Egli, nondimeno, si rende servitore di Dio unicamente attraverso la Via di Muhammad, e non permette a coloro che lo seguono di essere servitori di Dio che per mezzo di essa. Egli ritrova infatti le qualità specifiche di tutti i sentieri spirituali in questa Via poiché la religione rivelata a Muhammad è onnicomprensiva. Per questo motivo le proprietà di tutte le religioni rivelate sono state trasferite a questa religione. La religione rivelata al Profeta abbraccia le altre, mentre le altre non l’abbracciano” (*Fut.* III 410).

Questo passaggio ci introduce al punto cardinale della dottrina ibnarabiana. Lo scopo di ogni insegnamento non è tanto quello di fornire una visione metafisica o cosmologica della manifestazione universale fine a se stessa, quanto di farne la base per il perfezionamento dell’essere umano al fine di fargli conseguire, nella misura delle capacità di ciascun individuo, la ragion d’essere per cui è comparso nell’esistenza. Secondo la tradizione profetica del “Tesoro nascosto” che abbiamo più volte citato, il fine della manifestazione è di far sì che la creazione conosca la teofania di Dio, ossia dell’*wujûd*, attraverso la conoscenza di se stessa. Possiamo quindi affermare che ciascun essere dell’universo “conosce” Dio in quale modo, intendendo qui per conoscere

semplicemente il fatto di esprimere una forma dell'*wujûd* assoluto di Dio. Ma come afferma Ibn 'Arabi all'inizio dei *Fusûs*, il fine ultimo della creazione era quello di manifestare al suo interno, un essere sintetico che avesse la possibilità di contenere in sé tutto l'ordine creato, un essere fatto ad immagine di Dio, tale da rispecchiare nella sua natura composita tutto l'ordine creato, in una parola un microcosmo sintetico e totalizzante di tutti gli aspetti divini espressi attraverso l'*wujûd*.

Essere muhammadiani

Stiamo parlando evidentemente dell'uomo, colui che – dice un detto profetico – “Dio ha creato secondo la Sua forma”, dove bisogna aver presente che Dio sta qui per il Nome *Allâh*, che i teologi considerano come il Nome totalizzante che contiene in sé le proprietà di tutti gli altri Nomi divini. Ciò sta a significare che l'uomo è stato creato secondo la forma di tutti i Nomi, come ci suggerisce una possibile lettura del versetto in cui è detto che *Dio ha insegnato ad Adamo tutti i nomi* (2:30).

L'essere umano è capace di manifestare tutti i Nomi, poiché riunisce in sé gli aspetti complementari e perfino antitetici contenuti in tutti i Nomi divini, di cui egli è una sintesi, allo stesso modo in cui il nome divino *Allâh*, è la sintesi di tutti i Nomi. Si tratta, tuttavia, solo d'una virtualità latente in ciascun individuo, una possibilità che dev'essere attualizzata per diventare effettiva e poter così manifestare quella perfezione che l'uomo è chiamato ad esprimere in seno alla creazione. La pienezza della forma divina non si manifesta, infatti, che nell'*Insan al kamil*, l'Uomo perfetto o universale.

In una parola, secondo Ibn 'Arabi, è questo Uomo perfetto il vero fine della creazione, poiché soltanto in lui si dispiegano tutte le possibilità dell'*wujûd* nella loro pienezza, e lui solo tra tutti gli esseri manifestati si qualifica con tutti gli attributi propri di Dio, per essere così Suo Vicario in mezzo alla creazione. È vero che anche il cosmo nella sua totalità manifesta tutti i Nomi divini, ma il cosmo, senza l'uomo perfetto è come un corpo privo di spirito, uno specchio non ancora polito. L'uomo, in cui è insufflato lo Spirito di Dio, è la coscienza del cosmo, la politura dello specchio, il luogo della manifestazione sintetica di Dio, sintesi ultima dell'*wujûd*.

Va anche detto, però, che questo Uomo perfetto è, prima di tutto, una realtà universale, quello che potremmo chiamare un archetipo ideale, finché una effettiva realizzazione

spirituale non gli abbia conferito un'esistenza attuale e positiva. Fintanto che questo grado supremo non sarà realizzato, qualunque altro grado spirituale che un essere che cerca di ottenere tale realizzazione possa aver ottenuto, resterà sempre limitato. È solo in questo grado supremo che si manifesta l'essenza ultima dell'*wujûd* attraverso la realizzazione, e quindi l'assunzione, di tutti Nomi divini.

Per Ibn 'Arabi, nessuno, tra gli esseri umani, ha eguagliato in questa realizzazione il Profeta Muhammad poiché, essendo il "Sigillo dei profeti", egli riunisce in sé le virtù di tutti coloro che l'hanno preceduto, di cui egli è come la sintesi conclusiva. Per questo motivo lo Shaykh aveva detto: "La religione rivelata al Profeta abbraccia le altre, mentre le altre non l'abbracciano". La sua manifestazione essendo totalizzante e onnicomprensiva, fa sì che la sua stessa essenza immutabile coincida in qualche modo con l'essenza di questo archetipo ideale, facendo di lui l'Uomo universale per eccellenza.

È per questo motivo che Ibn 'Arabi chiama "santi muhammadiani" coloro che, come il Profeta, hanno raggiunto questo sublime grado di perfezione. Costoro sono i più perfetti tra gli esseri umani perfetti, coloro che hanno ereditato le scienze e gli stati interiori di Muhammad e si situano al più alto livello di realizzazione spirituale, la Stazione della Non-Stazione. Chiunque non abbia raggiunto questa Non-Stazione è dominato da Nomi divini particolari e realizza determinate perfezioni e specifiche realtà dell'*wujûd*, mentre nel caso dei "santi muhammadiani", nessuna perfezione specifica prevale su di loro. Nessun nome, nessuna "stazione" determina la loro natura.

Non essendo definiti da alcun attributo specifico, questi esseri perfetti possono manifestare attributi contraddittori allo stesso modo che il Principio supremo, essendo onnicomprensivo, è tale da manifestare attributi contraddittori e tra loro conflittuali. Essi sono altresì capaci di aderire ad ogni credenza, poiché non sono limitati da alcun credo specifico: "L'uomo perfetto – dice Ibn 'Arabi – adora Dio attraverso ogni religione rivelata, Lo glorifica con ogni lingua, e si fa ricettacolo d'ogni forma teofania" (*Fut.* II.69).

E scrive ancora: "I più elevati di tutti gli esseri umani sono coloro che non hanno alcuna stazione. La ragione di ciò risiede nel fatto che le stazioni determinano le proprietà di coloro che vi si trovano a dimorare, ma senza dubbio, il più alto di tutti i gruppi spirituali è costituito da coloro che sono essi stessi a determinare le proprietà. Costoro

sono gli esseri divini, poiché il Reale è identico a loro...

Questo grado non appartiene a nessuno tranne che ai Muhammadiani...

Costoro sono privi di qualunque proprietà e non hanno in vista alcun fine particolare. La loro vastità è la vastità del Reale” (*Fut.* III 506).

Per concludere

Può l’essere umano avere coscienza della Realtà divina, quella che essa sola può portare il nome di coscienza pura? La risposta è: “Sì e no”. Il postulato fondamentale del *Tawhîd*, ossia “non vi è divinità se non Dio”, ci porta a concludere che, in ultima analisi, *non vi è vera coscienza se non la coscienza che Dio ha di se stesso*. A misura che la coscienza dell’essere umano non è altro che l’*wujûd* incondizionato che “trova” se stesso, la risposta è *sì*. Ma a misura che una realtà condizionata, come quella di un essere umano appunto, possa essere coinvolta in questo “trovare” l’Essere totale, la risposta è *no*. Ogni forma di coscienza accessibile a qualsiasi essere altri che l’Essenza stessa del Reale è ad un tempo identica e differente dalla coscienza che il Reale ha di se stesso. Soltanto il puro *wujûd* incondizionato possiede identità senza differenza. Detto il termini teologici: “Nessuno conosce Dio se non Dio”.