

L'UNIVERSO EPIFANICO DELL'UNICO NELLA DOTTRINA DELLA WAḤDAT AL-WUJŪD

Paolo Urizzi

La molteplicità è oggetto d'esperienza di ognuno e tutti gli esseri conoscono il divenire. L'Uno, invece, è una nozione astratta¹. L'Origine rimane invisibile, trascendente e la relazione tra i due termini misteriosa e, comunque, sempre enigmatico.

È proprio la sua enigmaticità a generare la perplessità dell'essere contingente dinanzi al *Mysterium tremendum*, a lasciarlo nello stupore d'una aporia da cui non può uscire: quella dell'Infinito metafisico che, per conservare pienamente il suo reale significato, non può ammettere alcuna limitazione, e dunque nulla che gli sia esteriore o «altro da lui», tale da invalidare la nozione stessa d'infinito nel senso proprio del termine². Ciò ha ripercussioni *in primis* sul piano epistemologico, ma è solo un riflesso di quel che tale aporia rappresenta nell'ordine della dottrina metafisica e cosmologica.

Quando si parla di Dio, tale nozione dovrebbe fare tutt'uno con il concetto dell'Infinito metafisico; ciò nonostante, specialmente nell'ambito delle religioni monoteistiche, questo non avviene poiché l'insegnamento teologico si limita a considerare la Divinità in quanto Essere puro, ossia come il Principio unico da cui ha origine la molteplicità delle forme avventizie dell'esistenza, anche se il concetto di Principio Supremo, questo sì identico all'Infinito metafisico, emerge negli insegnamenti riservati ad una cerchia più ristretta di credenti. Si tratta della distinzione che vediamo fare, ad esempio, da un Meister Eckhart quando parla di Dio (*G`tt, deus*), il Principio inteso come oggetto del culto, e della Deità (*G`ttheit, deitas*), ossia il Principio incondizionato; distinzione del tutto analoga a quella che, nella dottrina indù dell'Advaita Vedanta, troviamo tra il *Brahma saguna*, il Principio qualificato, e il *Brahma nirguna*, il Principio posto al di là di ogni qualificazione.

In realtà non si tratta di due Principi distinti, ma d'uno stesso Principio che si scompone proprio nel momento in cui entra in relazione con la molteplicità che da esso proce-

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Met.* I, 5, 986b, 30.

² Cfr. R. GUÉNON, *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano 1996, pp. 19-22; vedere anche PLOTINO, *Enneadi*, VI, 9, 6.

de. Nell'Islam l'Unità di questo Principio è sottolineata con forza dalla stessa Professione di fede, che pone al centro della dottrina e della pratica religiosa la presenza onnipervasiva del Dio Uno esplicitamente affermato in versetti come: «Iddio dice: “Non prendete due divinità. In verità Egli è il Dio Unico (*huwa ilāhun wāhid*)”» (16:51), ed anche: «Il vostro Dio è Uno (*inna ilāhakum la-wāhid*)» (37:4). Nondimeno, conserva chiara la distinzione tra l'Unità che non ha alcuna relazione con la molteplicità (*aḥadiyya*), propria dell'Essenza, come nel versetto: «Di: Egli, Iddio, è Uno (*Allāh aḥad*)» (112:1), e quella dell'Unità principio della molteplicità numerica (*wāhidiyya*), propria della Divinità in relazione alle cose manifestate. Nondimeno, la contrapposizione tra l'Uno e il molteplice emerge meno dalla nozione di Infinito che non da quella di Dio e della Sua creazione, ed è giocoforza dall'Uno che si deve partire nel momento in cui ci si confronta col problema della molteplicità e della sua origine considerata *in divinis*, ossia al di fuori delle categorie di tempo, di spazio o di qualsivoglia altra modalità che appartiene già ad un grado condizionato d'esistenza.

Al-Wāhid, l'Uno o l'Unico, fa parte dell'elenco tradizionale dei 99 «Nomi bellissimi di Dio», ed è da questo Uno che procedono i mondi visibili e invisibili, gli esseri senzienti e quelli insenzienti. Questo processo viene espresso nel Corano da una serie di termini che enucleano le diverse sfumature implicite nello sviluppo cosmogonico. Tra questi termini, quello più largamente impiegato è il verbo *khalāqa* e i suoi derivati come il nome d'azione *khalq* che significa ad un tempo l'atto di creare e la creazione stessa e viene impiegato per designare la produzione di qualcosa di nuovo (*ibtidā'*) secondo uno modello mai prima impiegato e, nel caso di Dio, comporterebbe il portare all'essere qualcosa che prima non esisteva (*ba'dan lam yakun*). Tale definizione, tuttavia, non sarebbe che una derivazione del significato originale, sicuramente più arcaico, che è quello di *taqdīr*, termine che significa propriamente «determinare», ossia valutare la misura di una certa sostanza necessaria a formare un oggetto, come ad es. la quantità di pelle che dovrà essere tagliata per fabbricare un manufatto³. Tale concetto ben si addice in effetti alla progressione di tre Nomi di Dio che troviamo associati in uno stesso versetto e formano la triade di operazioni divine (*šū'ūn*) che portano all'esistenza attuale di un ente in seno alla manifestazione cosmica: *Al-Khāliq*, *al-Bāri'*, *al-Muṣawwir* (Cor. 59:24), normalmente tradotti con: «il Creatore, il Produttore⁴, il Formatore». Per i lessicografi il Nome *al-Bāri'* designerebbe colui che crea senza imitare un modello (*lā 'an mithāl*) ed è molto prossimo al primo Nome ma, come scrive al-Ghazālī nel suo commento ai Nomi divini, benché «si

³ Vedere *EL²*, s.v. «Khalq, creation», VI, p. 425b [R. ARNALDEZ].

⁴ Cfr. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexic`n`f the Old Testament*, Oxford Univ. Press, Oxford 1975, p. 135.

primo Nome ma, come scrive al-Ghazālī nel suo commento ai Nomi divini, benché «si potrebbe supporre che questi nomi siano dei sinonimi, non lo sono necessariamente, poiché tutto quel che viene all'esistenza dal nulla (*mā yakhruj min al-'adam ila-l-wujūd*) richiede per prima cosa d'essere pianificato, quindi prodotto secondo quel che s'è concepito e infine formato dopo essere stato esistenziato. Dio – sia Egli esaltato – è Creatore (*khāliq*) in qualità di pianificatore (*muqaddir*), Produttore (*bāri'*) in quanto dà origine all'esistenza e Formatore (*muṣawwir*) in quanto plasma le forme delle cose esistenziato nel modo migliore»⁵.

In realtà, è particolarmente significativo che il verbo *barā*, «creare, produrre», da cui deriva il Nome *al-Bāri'*, trovi nel suo corrispondente ebraico *bara'* che compare subito dopo la parola *berēšit* all'inizio del Genesi, il significato etimologico di «ritagliare». Quest'idea emerge ancor più nettamente in un altro Nome divino, *al-Fāṭir*, che ricorre nell'espressione coranica: *Fāṭir al-samāwāti wa-l-arḍ*, «Il Creatore dei cieli e della terra» (Cor. 6:14; 12:101, ecc.). Il verbo *faṭara*, infatti, significa propriamente «spaccare, fendere e tagliare in due» (*šaqqa*)⁶, e solo implicitamente «creare» quando, appunto, è applicato a Dio. Nel Corano, infatti, i termini derivanti da questa radice verbale vengono quasi sempre impiegati col significato di «fendere»⁷, ma per Ibn 'Abbās, considerato tra i Compagni del Profeta l'interprete per eccellenza del Testo sacro, con l'espressione *Fāṭir al-samāwāti wa-l-arḍ* bisogna intendere «Colui che inventa e dà origine ai cieli e alla terra», ossia Colui che per primo li pone in essere. Non è men vero che tale nozione si associa al termine *al-Fiṭra*, lett. «la natura primordiale», ma che può all'occorrenza significare anche la Norma divina, l'Armonia originale, come nel caso del versetto coranico: «La natura primordiale di Dio (*fiṭrat Allāh*) nella quale ha dato origine agli uomini (*allāti faṭara an-nāsu 'alayhā*)» (30:30).

Al di là, dunque, d'ogni successiva interpretazione teologica, quel che emerge con forza dal vocabolario coranico è la nozione d'una creazione del cosmo che presuppone la presenza di una Sostanza primordiale, la *Fiṭra* appunto, entro la quale le cose che Dio vuole vengano all'essere sono «ritagliate» e successivamente «modellate» e «formate» dopo la prima «fenditura», o separazione che ha dato origine ai cieli e alla terra. Tutto ciò

⁵ *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. Maktāba al-Qāhira, Il Cairo s.d., p. 43; vedere trad. ingl. di D. BURRELL e N. DAHER, *The ninety-nine Beautiful Names 'f G`d*, Islamic Texts Soc., Cambridge 1992, p. 68.

⁶ IBN MANZŪR, *Lisān al-'Arab*, Dār al-Ma'ārif, Il Cairo 1979, vol. V, p. 3432 ss.

⁷ Come nei vv. 19:90; 43:5; 67:3; 73:18; 82:1.

non fa che ricalcare lo sviluppo cosmogonico di tutte le dottrine tradizionali⁸, ma la teodicea monoteistica e, soprattutto, la metafisica pura non possono arrestarsi alle cause seconde.

Per la religione, Dio è la sola causa efficiente dell'esistenza del cosmo, così come per la metafisica lo è l'Infinito. La sola differenza è che il pensiero teologico, per preservare l'assoluta trascendenza del Principio divino, è costretto a postulare la *creati` ex nihil`* delle cose esistenziate, mantenendo così una perfetta e irriducibile distinzione tra i due termini. L'Islam non fa eccezione: la creazione procede dal nulla (*al-khalq min al-'adam*), anche se ciò si oppone alla necessità metafisica che *ex nihil` nihili fit`*⁹. La Sostanza primordiale non è e non può essere qualcosa che si associa a Dio nella pre-eternità; Dio è senza associati (*lā šarīk lahu*). Vi sono, in effetti, alcuni versetti che richiamano l'idea della creazione *ex nihil`*, come ad esempio nella Parola divina rivolta a Zacharia: «Io ti ho creato in precedenza (*min qabl*), quando ancora non eri nulla (*wa-lam taku š-ay'an*)» (19:9); ma soprattutto quelli in cui l'unico agente dell'esistenziazione è il *Fiat* cosmogonico, la sua Parola *Kun*: «Quando Dio decreta una cosa, Egli dice soltanto *Sii!*, ed essa è» (2:117; 3:47; 19:35), «Quando Noi vogliamo una cosa, dobbiamo dirle soltanto: *Sii!*, ed essa è» (16:40).

Da questi versetti emerge senza ambiguità un passaggio dallo stato di non-esistenza a quello di esistenza determinato dalla sola Volontà divina (*irādat Allāh*), ma soprattutto quello di un passaggio, puramente logico ed ontologico, da uno stato di «non cosa» (*lam taku šay'*, alla lettera: «non eri cosa» = *lā šay'*) a quello di «cosa» (*šay'*), che è la realtà di un ente nella forma più indeterminata possibile. È la genesi stessa della dualità in seno all'Unità indivisibile del Tutto universale o, se si preferisce, dell'infinita Essenza divina. Ciò avviene, in una condizione anteriore allo stato d'esistenza effettiva della cosa, uno stato determinato «in precedenza» (*min qabl*), anteriore perfino all'*illud tempus*, l'istante paradigmatico della genesi cosmogonica mediante il *Kun*, il *Fiat* con cui Dio ha creato il mondo. La «determinazione» (*taqdīr*), infatti, è qui designata ancora con il termine *khalq*: «Io ti ho creato (*khalaqtuka*) in precedenza»; è la creazione *in divinis*.

⁸ Il prototipo delle narrazioni semitiche lo troviamo nell'antico racconto babilonese della creazione dove Marduk, dopo aver ucciso Tiamat (la dea che simboleggia il caos primordiale), la taglia in due metà dando nascita mediante la prima ai cieli e mediante la seconda alla terra.

⁹ Cfr. Ismet KASUMOVIĆ, *On the creati` n the` ry and the issue `f nihilism in Arabic-Islamic phil` s` phy*, in «Contributions to Oriental Philology / Revue de Philologie Orientale» 50 (2000), pp. 203-226. La espressione scolastica *ex nihil` nihili fit`* è riconducibile alla dottrina di PARMENIDE: «Poiché vi è l'Essere, e il nulla non esiste (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν)» (fr. 6.2).

È a questa prima creazione atemporale che allude il detto profetico: «Iddio ha creato la creazione nella tenebra (*inna' Llāha khalaqa khalqahu fī zūlma*)»¹⁰. A tale proposito Ibn 'Arabī, commentandolo, scrive: «Il primo atto creativo da parte divina (*awwal athr ilāhi fī-l-khalq*) consiste nella «determinazione» (*taqdīr*, ossia la fissazione dei limiti di ciascuna possibilità ontologica), che è anteriore all'esistenza delle creature (*qabl wujūdihim*): è in questo modo che le creature sono qualificate per essere dei «luoghi di manifestazione» del Principio divino (*bi-kawnihim maẓāhir li-l-Ḥaqq*). Nel caso delle creature, l'atto di determinazione divina è analogo all'operazione dell'architetto che rende presente alla sua mente tutto quel che ha deciso di portare in essere»¹¹. Nella prospettiva metafisica dello Šaykh al-Akbar, ciò costituisce certamente l'inizio di un processo embrionale di manifestazione, anche se non necessariamente una creazione *ex nihil* nel senso ordinario del termine.

Questo «momento» atemporale di determinazione degli esseri è l'*ibdā'*, la «creazione assoluta, l'instaurazione eterna», termine non di origine coranica, ma desunto dal Nome divino *al-Badī'*, «Colui che dà origine alle cose inventandole nell'eternità», che troviamo nel versetto: *Badī' al-samāwāti wa-l-ard*, «Colui che dà origine (*badī'*) ai cieli e alla terra» (2:117 e 6:101). Per i teologi, l'*ibdā'* è una *creati` ex nihil`*, «esistenza non preceduta né dalla materia (*mādda*), né dal tempo (*zamān*)»¹²; ma il Nome *al-Badī'* significa anche «il Principio assoluto» di ogni cosa, per cui se di *creati` ex nihil`* si può parlare, questo «nulla» non può significare, come direbbe Scoto Eriugena, un *nihil privativum* che presuppone l'assenza di ogni essenza e condizione, ma soltanto l'assenza di cose¹³. L'inglese *n`thing*, conserva perfettamente il suo significato originale di «assenza di cose» (*n`thing = lā šay'*), ma in questo senso Colui che solo è quando «nessuna cosa è con Lui», questi non è altri che il Principio supremo conformemente al *ḥadīth*: «(In principio) vi era Dio e nulla (lett. *nessuna c`sa*) era con Lui (*kāna Allāh wa lā šay' ma'ahu*)»¹⁴. La creazione *ex nihil`* non è altro, quindi, che una creazione *ex De`*, poiché, considerato se-

¹⁰ TIRMIDHĪ, *Imān* 18; Aḥmad II, p. 176 *et al.* (vedere MUTṬAQĪ, *Kanz al-'ummāl*, I, p. 123). Ritorniamo più avanti su questo *ḥadīth*, che non termina qui ed è particolarmente significativo per l'atto principale della creazione *in divinis*.

¹¹ *Futūḥāt*, II, p. 11, cap. 73, questione 30.

¹² Vedere anche (Pseudo-)IBN 'ARABĪ, *La Pr`fessī`n de F`i (Tadhkirat al-khawāṣṣ)*, a cura di R. Deladrière, Éd. Orientales, Paris 1978, pp. 111-112.

¹³ Cfr. ERIUGENA, *Periphyse`n* 686c-87a; cit. in Donald F. DUCLOW, *Divine N`thingness and Self-Creati`n in J`hn Sc`tus Eriugena*, in «The Journal of Religion» 57, n. 2. (1977), p. 114.

¹⁴ Questa versione, che troviamo sempre in Ibn 'Arabī, è riportata da IBN ḤIBBĀN, da AL-ḤĀKIM e da IBN ABĪ ŠAYBA (cfr. 'AJLŪNĪ, *Kašf al-khafā'*, II, pp. 130-131). BUKHĀRĪ dà invece la seguente versione: «Vi era Allāh e non v'era null'altro che Lui (*kāna Allāh wa lā šay' ḡhayruhu*)» (*Bad' al-khalq* 1).

condo il punto di vista del divenire, Dio appare in origine come un pleroma di possibilità di manifestazione ancora inesprese; secondo una tradizione santa, infatti, Dio ha detto: «Ero un Tesoro nascosto e amai essere conosciuto, allora creai il mondo al fine d'essere conosciuto (*kuntu kanzan makhfī lā 'uraf, fa khalaqtu-l-khalqa li-'uraf*)»¹⁵.

In ultima analisi, quindi, quel che si manifesta come molteplice è essenzialmente inerente alla Realtà divina; procede da Lui ed in Lui e se appare come creazione, ciò è dovuto solo al fatto che il Tutto non è in se stesso divisibile, ma rimane Uno e senza traccia di molteplicità nonostante la molteplicità delle forme apparenti. È l'assioma finale del *tawhīd*, la dottrina dell'Unità pura espressa nella Sura del Culto sincero (*al-ikhhlās*), dove è ingiunto: «Dì: Egli Allāh è Uno (senza secondo, *aḥad*), Allāh è il Tutto indivisibile (*al-ṣamad*), Egli non ha generato né è stato generato, e non v'è nessuno uguale a Lui» (112:1-4). La molteplicità visibile nell'universo è dovuta unicamente alla prospettiva distintiva propria all'essere contingente. «Non v'è altro che Allāh – scrive Ibn 'Arabī –, l'Essere Necessario (*al-wājib al-wujūd*), che è Uno per la Sua Essenza (*al-wāḥid bi-dhātihi*), il Molteplice attraverso i Suoi Nomi (*al-kathīr bi-asmā'ihī*) e le Sue proprietà (*aḥkāmihī*), l'Onnipotente sopra l'impossibile (*al-qādir 'ala-l-muḥāl*). Dunque, che dire della possibilità (*al-imkān*) e della cosa possibile (*al-mumkin*), visto che procedono dalla Sua decisione eterna (*min ḥukmihī*)? Giuro per Dio che non v'è altro che Allāh, poiché da Lui “e verso Lui l'affare tutto intero ritorna” (Cor. 11:123)»¹⁶.

Vi è comunque un processo di manifestazione che deve render conto della molteplicità nei confronti di questo Uno-Tutto (*al-aḥadu-l-ṣamad*). La tenebra (*ẓulma*) entro la quale avviene l'atto creativo di Dio è il *ni-ente* di quando solo Dio era e «nessuna cosa era con Lui», il che esclude ogni idea di panteismo e conserva all'Uno-Tutto la sua trascendenza specifica: la metafisica non è incompatibile con la teologia. Per questo Ibn 'Arabī esordisce la dossologia del suo *Opus magnum*, le *Futūḥāt al-makkiyya*, con la frase famosa¹⁷: *Al-ḥamdu li-Llāh alladhī awjada l-ašiyā' 'an 'adam wa addamahu*, «La lode appartiene a Dio che ha esistenziato le cose da un niente ed ha annientato il niente». Co-

¹⁵ *Ḥadīth qudsī* non autenticato dai tradizionalisti (vedere SAKHĀWĪ, *al-Maqāṣid al-ḥasana*, p. 327), ma Ibn 'Arabī non lo considera apocrifo (cfr. *Futūḥāt*, II, p. 399; cfr. 'AJLŪNĪ, *Kaṣf al-khafā'*, II, p. 132; SUYŪṬĪ, *Al-durar al-muntathira*, p. 227. Sul «Tesoro nascosto» vedere anche M. CHODKIEWICZ, *L'Offrande au Pr'phète' de Muhammad al-Burhānpūrī*, in «Connaissance des Religions» 4 (1988), pp. 34-35.

¹⁶ *Futūḥāt*, I, p. 703, cap. 72.

¹⁷ Degno di nota è il commento intitolato *Anfas al-wāridāt fī šarḥ awwal khuṭbat al-Futūḥāt* da parte di 'Abdullāh BOSNEVĪ, noto come 'Abdi Efendi, «il Commentatore dei *Fuṣūṣ*», consacrato proprio a questa frase iniziale. La sua traduzione, a cura di Giorgio GIURINI, col titolo: *C' mment' all'inizi' della Khuṭba delle Futūḥāt al-Makkiyya intit' lat' "La più prezī' sa c' municazī' ne"*, è comparsa sulla rivista «Perennia Verba» 5 (2001), pp. 5-40.

me si può constatare, la formulazione della *creatio ex-nihilo* è mantenuta, ma cosa sta esattamente a significare presso Ibn ‘Arabī?

L’Essenza assoluta ed infinita (*dhātuḥu al-muḥlaqa*) è necessariamente libera da qualunque attribuzione, conformemente alla Parola divina: «In verità Allāh è indipendente dei mondi» (3:97). Presso i discepoli dello Šaykh al-Akbar questo grado verrà designato col termine tecnico: *Al-lā ta‘ayyun*, «l’Incondizionato» o, alla lettera, «Il senza determinazione»¹⁸; Ibn ‘Arabī lo chiamerà semplicemente *martabat al-Aḥadiyya*, il «grado dell’Unità assoluta», quello che non ammette alcuna molteplicità, neppure di ordine principale. Qui, infatti, non si può parlare dei Nomi divini, tanto meno di qualità o relazioni. Tuttavia, come afferma Qūnawī, ad un certo livello di realtà questa Essenza comprende una molteplicità di relazioni che sono il risultato immediato della distinzione che si produce con la prima determinazione, quella per cui l’Essenza si autodetermina come l’Entità unica (*al-‘ayn al-wāḥida*). Questa autodeterminazione risulta dalla Conoscenza che il Principio ha di Se stesso in Se stesso mediante Se stesso, ed è questa Conoscenza che rende possibile tutte le qualificazioni del Principio quali, tra l’altro, la Sua unità (*waḥda*), necessità di essere (*wujūb wujūdihi*), principialità (*mabda’iyya*), sicché essa diventa anche la causa efficiente di tutte le cose, poiché queste non sono che le determinazioni di tutto quanto è abbracciato dalla Sua Scienza in modo ad un tempo sintetico e distintivo¹⁹.

L’Essenza trascendente si qualifica così come l’Essere necessario (*al-wājib al-wujūd*), un termine introdotto nel pensiero arabo da Avicenna²⁰ sotto l’influenza della filosofia greca e che Ibn ‘Arabī, noto per essere l’esponente principale della *waḥdat al-wujūd*, la dottrina dell’«unicità dell’Essere»²¹, farà suo assieme a nozioni, come quelle di «possibile» (*mumkin*) e di «impossibile» (*muḥāl*), che a monte sono già servite a fare da asse portante dell’ontologia avicenniana. In Ibn ‘Arabī, però, non si tratta di semplice

¹⁸ Questa espressione per designare lo stato incondizionato dell’Essenza fa parte del linguaggio tecnico di Šadr al-Dīn QŪNAWĪ (m. 672/1274), il principale discepolo di Ibn ‘Arabī. Sullo stato incondizionato (*iṭlāq*) dell’Essenza vedere ‘Adb al-Razzāq QĀŠĀNĪ (m. 730/1330), *Iṣṭilāḥāt*, Il Cairo 1981, pp. 48-49, e trad. inglese *A Glossary of Sufi Technical Terms*, Londra 1991, p. 20, n° 85.

¹⁹ Vedi QŪNAWĪ, *Al-nuṣūṣ al-ilāhiyya*, in margine al *Šarḥ manāzil al-sā’irīn*, di QĀŠĀNĪ, Teheran, 1315 h, p. 275; ms. *Zāhiriyya*, 5914, f. 2a. Vedere anche A. VENTURA, *L’Esoterismo islamico, principi dottrinali*, Roma, 1981, pp. 10 e 19.

²⁰ Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh IBN SĪNĀ, nato vicino Bukhāra, Khorasan, attorno al 980 e morto nel 1037 a Hamadān.

²¹ Espressione resa nelle lingue occidentali con «unicità dell’esistenza», «monismo esistenziale», «unità dell’Essere», o altre ancora più o meno felici. La difficoltà a trovare un’adeguata traduzione in un’altra lingua è dovuta principalmente alla polivalenza semantica della parola *wujūd*, dalla radice verbale araba WJD, il cui significato primario è quello di trovare, essere cosciente, provare, avere esperienza. Da qui il suo impiego per designare l’essere e l’esistenza, perché quel che esiste è quel che si trova e di cui si ha esperienza. Il problema primario che si pone è dunque quello di determinare la relazione che vi è tra l’*wujūd* di Dio e quello delle cose create.

speculazione filosofica, bensì d'una dottrina metafisica totale funzionale ad una realizzazione spirituale che si spinge anche al di là dell'Essere, principio immediato dell'esistenza contingente.

L'Essere Necessario (*al-wājib al-wujūd*) è solo una determinazione dell'Essenza, non il suo stato incondizionato (*iṭāq al-dhāt*), ed è in questo grado che l'Essenza viene designata dal Nome divino *Allāh*, dal momento che si qualifica con la funzione di Divinità e di Signoria, nonché con tutte le qualificazioni ed attributi necessari. Non si tratta quindi dell'Essenza non-manifestata, quella che non ha bisogno dei mondi, bensì della Divinità che dà l'esistenza, l'Essere che è reso necessario dall'Essenza e che determina le essenze particolari di tutto quel che appare nella manifestazione nonché le relazioni ontologiche dei mondi spirituale e corporeo²², in altre parole tutto ciò che è «altro che Dio» (*mā siwā Allāh*).

La determinazione (*ta'ayyun*), precisa Qayṣarī, «è ciò grazie a cui una cosa si distingue dalle altre, nel senso che nient'altro le è in questo associata. Ciò vale tanto per l'Essenza divina (*'ayn al-dhāt*), come nel caso della determinazione dell'Essere necessario (*al-wājib al-wujūd*), distinto per Sua Essenza da ogni altra cosa; come pure per le determinazioni delle entità fisse – o essenze immutabili (*al-a'yān al-thābita*) – che hanno luogo nella Scienza (divina), perché anche queste determinazioni s'identificano con le loro essenze (*'ayn dhawātihā*). L'esistenza, infatti, assieme a una qualità che la determina (*mu'ayyina lahu*), nella Presenza della Scienza, diviene un'essenza (*dhāt*) e un'entità fissa (*'ayn thābit*)»²³. Ma quando il Principio ha determinato le cose, queste non erano dei luoghi di manifestazione. Piuttosto, erano dei ricettacoli per la Sua determinazione.

Ora, poiché Dio è, come si è detto, l'Essere necessario, l'essere (*wujūd*) appartiene a rigore soltanto a Lui poiché Egli è il solo Essere reale (*al-Ḥaqq*)²⁴, sicché quel che è «altro che Dio» è perciò stesso altro che l'*wujūd*. Ciò consente di distinguere entro i gradi ontologici e di comprendere il senso profondo della dottrina della *waḥdat al-wujūd* nella scuola akbariana, dottrina la cui errata interpretazione ha acceso le polemiche dall'epoca

²² In entrambi i casi, sia che si parli della realtà dell'Essenza esistenza-trice che di quella dell'Essenza assoluta, è sempre d'una realtà unica e onnicomprensiva che si tratta, e non d'una realtà che si aggiunge ad esse, ed essendo unica abolisce ogni molteplicità. La distinzione è di natura puramente intelligibile e concettuale. Cfr. Mu'ayyid al-Dīn JANDĪ, *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Mashhad Univ. Press, Mashhad 1982, pp. 36-37.

²³ Dāwūd QAYṢARĪ (1350), *Maṭla' khusūṣ al-kalim fī ma'ānī Fuṣūṣ al-ḥikam*, Sez. IV della *Muqaddima*, Mu'assasa Muḥibbīn li-l-ṭibā' wa-l-naṣr, s.l. 1423 h., p. 65.

²⁴ «Il Vero (*al-Ḥaqq*) è identico all'*wujūd*» (*Futūḥāt*, I, p. 328); «L'*wujūd* è effettivamente identico al Vero, non è altro che Lui» (*ibid.*, III, p. 566). Cfr. W. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn 'Arabī's Cosmology*, SUNY Press, Albany 1998, p. 12.

della sua formulazione fino ai nostri giorni²⁵. Gli avversari dello Šaykh al-Akbar non hanno saputo vedervi nient'altro che una sorta di panteismo, ma è inutile dire che una dottrina che identifica l'«essere» di Dio con l'insieme delle cose esistenti, è in realtà considerata un'eresia da ambo le parti²⁶.

Nābulusī, un tardo ma importante esponente della scuola di Ibn 'Arabī, nel difendere la *waḥdat al-wujūd*, precisa che gli iniziati fanno distinzione tra l'«unicità dell'Essere» (*waḥdat al-wujūd*) e la molteplicità di ciò che esiste (*kuthrat al-mawjūd*)²⁷. «La nostra concezione riguardante questa dottrina – scrive questo akbariano – è che l'Essere è Dio (*al-wujūd huwa Allāh*) e non che le cose esistenti sono Dio (*lā... anna al-mawjūdāt hiya Allāh*)».²⁸ Le cose esistenti, infatti «sono molte e diverse (*kathīra mukhtalifa*), mentre l'Essere è unico (*wāḥid*), non si moltiplica numericamente né possiede in se stesso aspetti distintivi. Presso di noi si tratta d'una realtà unica (*ḥaqīqa wāḥida*) che non si fraziona né si divide, né si moltiplica con la pluralità delle cose che esistono (*bi-ta'addud al-mawjūdāt*). L'Essere è il principio, e le cose esistenti procedono da esso, da esso derivano e per suo tramite sussistono. È l'Essere, infatti, ad esercitare la sua autorità, secondo quel che dispone in fatto di mutamenti e cambiamenti (ontologici), sulle cose esistenti. “Ciò che esiste” (*al-mawjūd*) è una cosa che possiede l'essere, come diremo più avanti, non l'essere in quanto tale (*lā huwa 'ayn al-wujūd*)»²⁹.

È certamente vero che per Ibn 'Arabī il solo essere che pervade l'universo è quello di Dio (*wujūd Allāh*) e che esso è necessariamente «uno», ma questo «essere», nel caso di Dio è la Sua stessa Essenza (*dhāt al-Ḥaqq*), poiché essendo identico all'Essere puro o assoluto (*al-wujūd al-muṭlaq*) è l'esistente di per sé (*al-mawjūd bi-nafsihī*), mentre quello delle cose contingenti (*al-mawjūdāt*), che esistono tramite un altro (*mawjūd bi-ghayrihī*), è meramente «accidentale» (*wujūd 'arīḍ*)³⁰. L'«essere» d'una cosa e la sua «quiddità»

²⁵ Per IBN TAYMIYA, primo importante avversario della *waḥdat al-wujūd*, questa dottrina affermerebbe l'identità del Principio divino (*al-Ḥaqq*) con la creazione (*khalq*), della creatura col Creatore, del servo con il Signore (cfr. *Ibtāl waḥdat al-wujūd*, cit. in Cyrille CHODKIEWICZ, *Les premières polémiques autour d'Ibn 'Arabī: Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328)*, Thèse de Doctorat de troisième cycle, Univ. de Paris IV, Départ. d'Islamologie, 1984, p. 57).

²⁶ Lo Šaykh al-Akbar afferma esplicitamente: «Non è vero che la creatura e Allāh (*al-Ḥaqq*) s'uniscano mai sotto un qualunque aspetto» (*Futūḥāt*, I, p. 41; cfr. C. CHODKIEWICZ, *ibid.*, p. 62).

²⁷ 'Abd al-Ghanī NĀBULUSI (m. 1731/1143), *Al-Wujūd al-Ḥaqq*, a cura di BAKRI Alladdin, ed. I-FEAD, Damas 1995, p. 13.

²⁸ *Ibid.*, p. 11 e 19.

²⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁰ È l'assioma fondamentale di MOLLA ŠADRA; cfr. Šadr al-Dīn Šīrāzī, *Al-Ḥikma al-muta'aliya fi'l-asfār al-'aqliyat al-arba'a*, 9 voll., Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beirut 1999, I, p. 27. La ADDAS, invece, non ammette che gli «essenti» (*al-mawjūdāt*) siano tali in virtù d'un «essere» che si assocerebbe alla loro quiddità. «Se la quiddità non possiede l'essere – scrive Claude Addas –,

(*māhiyya*), ossia ciò per cui tale cosa è «quel che è»³¹, tranne nel caso di Dio, sono due aspetti distinti. La «quiddità» della cosa, infatti, è diversa dal suo «esistere»; la «quiddità» è l'essenza stessa d'una cosa indipendentemente dal suo essere una realtà in atto, ossia dal possedere un'esistenza effettiva nel cosmo manifestato in un dato momento³².

Lo Šaykh al-Akbar pone come prima contrapposizione essenziale quella tra l'Essere assoluto (*al-wujūd al-muṭlaq*) e il non-essere assoluto (*al-'adam al-muṭlaq*), ossia

essa non è nulla e non ci si associa al nulla. Se lo possiede, non vi è, di conseguenza, per essa un essere aggiunto. Ma se, col pensiero, glielo si sottrae, essa di nuovo non è nulla: l'essere non può dunque in alcun modo essere considerato come un accidente della quiddità, perfino ammettendo che si tratti d'un accidente d'un altro tipo come, per esempio, il biancore o la sfericità. Niente può essere anteriore o esteriore all'*wujūd*, termine univoco che s'applica ugualmente a Dio, quanto al pezzo di legno. La quiddità... non è che una determinazione, o piuttosto una autodeterminazione, dell'essere. La sua realtà, puramente negativa, è quella d'un limite» (Claude ADDAS, *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, Seuil, Paris 1996, p. 86). Ciò può essere vero dal punto di vista del Principio senza dualità, per il quale l'unica realtà è quella dell'*wujūd* – anzi, a rigore non si dovrebbe parlare neppure di *wujūd*, dal momento che è già una determinazione –, ma dal punto di vista relativo della manifestazione le cose appaiono in modo differente ed è in questo senso che si parla di *wujūd khārijī*, «esistenza esteriore», anche se è un modo metaforico di esprimersi. Ibn 'Arabī afferma infatti che «l'essere (*wujūd*) e il non-essere (*'adam*) non sono qualcosa di “supplementare” (*šay' zā'id*) all'esistente (*mawjūd*) e al non-esistente (*ma'dūm*), ma sono gli stessi esistente e non-esistente. La facoltà immaginativa s'immagina tuttavia che l'essere e il non-essere siano due attributi che si rapportano all'esistente e al non-esistente, al pari d'una dimora dentro cui questi entrebbero» (*Inšā' al-dawā'ir*, ed. e trad. da Paul FENTON e Maurice GLOTON, *La production des Cercles*, Éd. de l'Éclat, Paris 1996, p. 5). Vale al riguardo quanto affermato da Jāmī secondo Nicholas Heer, ossia che «le quiddità sono per sé non-esistenti finché l'esistenza esterna non viene loro aggiunta. Ora se l'esistenza fosse essa stessa non-esistente, ne conseguirebbe che non potremmo attribuirle a delle quiddità esse stesse non-esistenti per ottenere infine delle quiddità che esistono esteriormente. Infatti, al fine di poter dare un attributo ad un soggetto, quest'ultimo deve per prima cosa esistere e non vi è alcuna ragione di pensare che questa regola non si applichi anche nel caso in cui si attribuisce l'esistenza ad una quiddità. Dunque, se non si può dire che il soggetto esiste esteriormente, si deve ammettere che almeno l'attributo, o l'esistenza, deve esistere esteriormente; pertanto, stabilito ciò, possiamo rovesciare la relazione e rendere l'esistenza il soggetto e attribuirle una quiddità. In altri termini, invece di dire che una certa quiddità esiste, si può dire che l'esistenza è una certa quiddità. L'esistenza rimane allora il solo vero esistente esteriore, mentre le quiddità non sono altro che delle entità mentali inerenti all'esistenza; e dal momento che sono delle entità meramente immaginative, l'esistenza può essere il soggetto di molti attributi differenti e contraddittori» (N. HEER, 'Abd al-Rahman al-Jami's Argument for the Existence of Existence, in <http://faculty.washington.edu/heer/jami-existence.txt>. Il testo completo di Jāmī si trova in: AL-JĀMĪ, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *Risālah fi al-Wujūd*. Editore e trad. da Nicholas Heer col titolo *al-Jāmī's Treatise on Existence*, in «Islamic Philosophical Theology», a cura di Parviz Morewedge, SUNY Press, Albany 1979, pp. 223-256).

³¹ «Uno dei sensi del termine *ḥaqīqa* è quello della “quidditas” (*māhiyya*), nel senso di ciò per cui (*mā bihi*) la cosa ha una sua identità, è “proprio lei” (*huwa huwa*), ed è anche chiamata “essenza” (*dhāt*). Il termine “realtà” (*ḥaqīqa*) in questo senso ha valore più esteso del suo essere generale (*kullīyya*) o particolare (*juz'īyya*), esistente (*mawjūda*) o non esistente (*ma'dūma*). Inoltre, la *bā'* in *bihi* indica causalità, e i due pronomi – *huwa huwa* – si riferiscono alla cosa, quindi il significato è: quel qualcosa (*amr*) a causa del quale la cosa (*šay'*) è quella cosa» (TAHĀNĀWĪ, *Kaššaf ištīlāḥāt al-funūn*, Kahraman Yayınları, Istanbul 1984, s.v. «*ḥaqīqa*»).

³² Secondo Jāmī, le «quiddità» s'identificano alle «essenze immutabili» (*al-a'yān al-thābita wa-hiya allātī yusammihā al-hukamā' māhiyyāt*, *Naqd an-nuṣūṣ fi šarḥ naqṣ al-fuṣūṣ*, a cura W.C. Chittick, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1977, p. 43).

l'Essere e il non-essere in quanto tali, ed è da questa contrapposizione che emerge la possibilità per una cosa di esistere o no nell'esistenza contingente. Scrive Ibn 'Arabī: «La posizione del non-essere assoluto nei confronti dell'Essere assoluto è quella di fungere da specchio in cui l'Essere vede la Sua forma, e questa forma è lo stesso “possibile” (*mumkin*). È per questo che il possibile possiede un'essenza immutabile (*'ayn thābita*) e la qualifica d'essere “qualcosa” (*šay'iyya*) perfino nel suo stato di non-manifestazione e appare inoltre *ab extra* secondo la forma dell'Essere assoluto; questo è anche il motivo per cui il possibile è caratterizzato dall'assenza di limite (*'adam al-tanāhī*) e si dice di esso che non conosce esaurimento. Dal canto suo, l'Essere assoluto funge da specchio al non-essere assoluto e quest'ultimo vede se stesso nello specchio del Principio e la forma che esso vede in questo specchio è quella stessa non-esistenza da cui è caratterizzato il possibile, qualificata anch'essa dall'inesauribilità, al pari del non-essere assoluto. La caratteristica del possibile è dunque quella di essere “non-esistente” (*ma'dūm*), ma, in qualche modo, esso è come la forma che appare tra colui che vede (*al-rā'ī*) e lo specchio (*al-mir'āt*): non è né colui che vede, né altri che lui. Il possibile, infatti, in quanto immutabile, non è né il Principio né altro che Lui; né peraltro, in quanto non-esistente, è l'impossibile, ma neppure altro che esso. È come se fosse una realtà (puramente) relativa (*amr idāfī*)»³³.

Nell'insegnamento akbariano le essenze immutabili appaiono talvolta come la prima determinazione (*al-ta'ayyun al-awwal*) del Principio; se non ci fosse un «piano» capace di riflettere la Sua Forma, che è quella dei Suoi Nomi, non ci sarebbe alcuna distinzione tra Lui ed i possibili dal momento che, come precisa Bosnavi, «le essenze immutabili che si trovano nella Presenza della Scienza divina, prima dell'espansione del Soffio divino essenziale erano, nell'Essenza assoluta senza dualità (*al-dhāt al-muṭlaqa al-aḥadiyya*), la stessa Essenza».³⁴ Questa superficie riflettente è offerta dal non-essere, che di per sé è una pura impossibilità e come tale non si contrappone alla Realtà unica del Principio, nondimeno appare, come si è visto, tra i tre oggetti di conoscenza (*ma'lūmāt*) e ciò consente che esso «esista», per così dire, nella Scienza del Principio stesso. È per questo motivo che le essenze dei possibili si situano nella Presenza della Scienza divina, dove appaiono come «delle Operazioni divine (*šū'un ilāhiyya*) e delle teofanie essenziali trascendenti (*tajalliyāt dhātiyya aqdasiyya*) determinate dai Soffi misericordiosi, secondo una immutabilità di ordine puramente intelligibile (*bi-thubūt 'ilmī*) e prive di manifestazione

³³ *Futūḥāt*, cap. 312, vol. III, p. 47.

³⁴ 'Abdullāh BOSNAVI, *Sirr al-ḥaqā'iq al-'ilmiyyat fī bayān al-a'yān al-thābita* («Il segreto della realtà della Scienza divina nell'esposizione delle essenze imutabili»), ms. Carullah 2129/30, f. 159b.

(*ma'dūma*) nell'esistenza esteriore».³⁵ Ha detto infatti Ibn 'Arabī, che «le essenze (immutabili), 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 wāḥida*)».³⁶ Le cose possibili, in tutta la loro infinità, dimorano infatti – precisa sempre lo Šaykh al-Akbar – «in una tenebra derivante dalle loro essenze ed entità. Esse non conoscono nulla fintanto che non divengono *luoghi di manifestazione* per il Suo *wujūd*. L'*wujūd* è ciò che le cose possibili acquisiscono da Lui».³⁷

Nella seconda prospettiva, che si situa ad un grado meno principale di quella precedente, lo specchio in cui si riflette l'Essere del Principio (*mirāyā wujūd al-Ḥaqq*) non è più il non-essere in quanto tale, bensì sono le stesse essenze dei possibili, che fungono altresì da specchio dei Suoi Nomi ed Attributi, poiché la Teofania non avviene che in conformità alle loro forme essenziali. Ma, come abbiamo visto nella prospettiva precedente, anche l'Essere del Principio funge da specchio nei loro confronti, poiché è solo nella Sua Teofania che appaiono le forme dei possibili.³⁸ Pertanto, quando sono le essenze a fungere da specchio, quel che si manifesta *ab extra* è l'Essere che Si determina in conformità a queste essenze, «allo stesso modo di quando, mettendo il tuo volto davanti a più specchi, la tua immagine si rifletterà su tutti questi specchi per un numero di volte conforme a quello degli specchi stessi, nonostante il volto sia uno solo. Qui non vi è alcunché all'esteriore tranne l'esistenza di Colui che si determina nelle essenze (immutabili), che tuttavia non escono dal loro stato di non-manifestazione, poiché l'essenza (della cosa possibile *al-'ayn*) non ha mai respirato il profumo dell'esistenza esteriore».³⁹

Quando si considera invece il Principio come specchio per le essenze, nell'esistenza *ab extra* non appaiono che gli statuti di queste essenze, «mentre l'Essere (puro) del Principio (*wujūd al-Ḥaqq*), che funge loro da specchio nel dominio non-manifestato (*ft-l-ghayb*), non si manifesta (*mā tajallā*) che da dietro queste essenze. Le essenze manifestate all'esteriore (*al-a'yān al-mawjūda ft-l-khārij*) sono dunque le forme (*ṣuwar*) delle essenze (immutabili) che si manifestano nell'epifania del Principio».⁴⁰

³⁵ BOSNAVI, *Ibid.*

³⁶ IBN 'ARABĪ, *Fuṣūṣ*, ed. 'Afīfī, Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut 1989, I, p. 76; *The Bezels of Wisdom*, trad. R.W.J. Austin, SPCK, London 1980, p. 85.

³⁷ E poco oltre: «Tu ti trovi nella tenebra rispetto a te stesso, ma sei nell'*wujūd* in Lui... tu possiedi trasferimenti nel Suo *wujūd*, ma la tua tenebra rimane il tuo compagno costante e non si allontana mai da te» (IBN 'ARABĪ, *Futūḥāt*, II, p. 62, *Domanda* 30 del «Questionario» di Tirmidhī).

³⁸ Cfr. BOSNAVI, *Ibid.*; vedere anche IBN 'ARABĪ, *Fuṣūṣ*, I, pp. 78-79; *The Bezels of Wisdom*, p. 87.

³⁹ BOSNAVI, *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

Nella dottrina della *wahdat al-wujūd*, la manifestazione universale non è altro che un prodotto di questa Teofania inesauribile che permette l'esistenza dell'«altro» (*al-ghayr*), ossia di tutto ciò che è «altro che Dio» (*mā siwā Allāh*), attraverso la relazione esistente tra ciascun Nome e le «possibilità di manifestazione» (*mumkināt al-wujūd*), termine medio tra l'Essere puro (*al-wujūd al-mahḍ*) e assoluto del Principio e il puro non-essere (*al-'adam al-mahḍ*), che è semplicemente quel che «non-può-essere» (*muḥāl*)⁴¹. Le cose esistenti (*al-mawjūdāt*), infatti, non sono tali che per la partecipazione all'Essere del Principio mediante il loro divenire ricettacolo della manifestazione di un Nome.

In ultima analisi, tutto quel che esiste non è altro che Realtà divina (*al-Ḥaqq*) o realtà «possibile» (*mumkin*), quella che Ibn 'Arabī chiama il «servitore» (*al-'abd*) poiché permette la manifestazione dei Nomi divini nell'esistenza; il resto non è che puro «non-essere», privo d'una qualunque realtà (*lā 'ayn lahu*).⁴² Ogni cosa esistente è, dunque, un «luogo epifanico» (*mazhar*), un luogo in cui si rivela una traccia dell'Eterno e in cui il Tesoro nascosto (*al-kanz al-makhfī*) dell'Essenza si palesa a se stesso e si fa conoscere al «servitore» manifestandosi in e per mezzo di lui. Dio o l'esistenza assoluta rimane nondimeno la sola Realtà dell'esistenza *ab extra* e l'universo che noi percepiamo non ha che un'esistenza illusoria ed immaginale che esiste unicamente nella conoscenza che Dio stesso ha di esso nella Sua Scienza eterna. «L'universo – scrive Ibn 'Arabī – è (solo) un'illusione, esso non ha esistenza reale, ciò che è proprio dell'immaginario. Detto altrimenti, tu immagini che esso sia qualcosa di distinto da Dio, sussistente per se stesso, mentre esso non è niente»⁴³.

La sua realtà, infatti, è quella offertagli dalle essenze immutabili che, in se stesse, rimangono comunque sempre non-manifestate, ma nella Scienza divina offrono il «luogo» in cui l'Essere del Principio (*wujūd al-Ḥaqq*), che è Luce, assume delle forme. «Il “luogo” in cui quest'ombra di Dio (*al-zill al-ilāhī*) chiamata “mondo” si manifesta – scrive ancora Ibn 'Arabī – è costituito dalle essenze delle possibilità di manifestazione (*a'yān al-mumkināt*). L'ombra si estende su di esse e (l'identità) dell'ombra è nota a misura che l'Essere dell'Essenza (originale) si è estesa ad essa. È mediante il Suo Nome la Luce (*al-Nūr*) che è percepita. Quest'ombra si estende sopra le essenze delle possibilità di manifestazione nella forma della Realtà non-manifestata sconosciuta»⁴⁴, e proseguendo lo Šaykh aggiunge: «Allo stesso modo le essenze delle possibilità di manifestazione non sono lu-

⁴¹ IBN 'ARABĪ, *Futūḥāt*, II, p. 426.

⁴² Cfr. *Ibid.*, I, p. 103.

⁴³ ID., *Fuṣūṣ*, I, p. 103; *The Bezels of Wisdom*, p. 124.

⁴⁴ ID., *Fuṣūṣ*, pp. 101-102; *The Bezels of Wisdom*, p. 123.

minose, essendo non-esistenti, dunque latenti. Non possono essere descritte come esistenti, poiché l'esistenza è luce». ⁴⁵ Ed ancora: «Tutto quello che noi percepiamo non è altro che l'essere del Principio (*wujūd al-Ḥaqq*) nell'essenza delle possibilità di manifestazione (*ft̄ a'yān al-mumkināt*). In rapporto all'Ipseità del Principio (*huwiyyat al-Ḥaqq*), è il Suo Essere (*wujūahu*), mentre, in rapporto alla varietà delle sue forme (*ikhtilāf al-ṣuwar fīhi*), è l'esistenza delle possibilità di manifestazione». ⁴⁶

«Il segreto ultimo di questa questione sta nel fatto che le possibilità di manifestazione sono, in ultima analisi, non-manifestate, dal momento che l'unica (vera) esistenza è solo l'esistenza del Principio nella forma degli stati in cui le possibilità di manifestazione si trovano in se stesse e nelle loro essenze (immutabili)». ⁴⁷

Al dottrina della *waḥdat al-wujūd* si rivela dunque fondamentale per comprendere il mistero della nostra essenza e quello della manifestazione cosmica e Nābulusī è esplicito nell'affermare che coloro che aspirano alla conoscenza metafisica (*al-ma'rifa al-ilahiyya*) devono rivolgere tutta la loro attenzione alla corretta comprensione del termine *wujūd*. Non è ovviamente una semplice comprensione razionale che viene richiesta al ricercatore, ma una vera e propria «visione contemplativa (*al-tahqīq bihi fī-l-ṣuhūd*), fino al punto da essere completamente spogliato da tutte le sovrapposizioni (*malābis*) dovute alle forme sensibili, concettuali o immaginali, e tornare così ad essere quello che è essenzialmente nell'eternità senza tempo (*azalan wa abadan*)».

«La Realtà Divina Essenziale – afferma Ibn 'Arabī – è troppo elevata per poter essere contemplata dall'occhio contemplante, fin quando in esso permanga una traccia della condizione creaturale. Ma quando “s'estingue ciò che non è mai stato” – e che (per natura) è caduco – “e sussiste ciò che non ha mai cessato d'essere” – e che (per natura) è permanente – allora si leva il Sole della prova decisiva per la Visione autentica (*al-'iyān*)... Questo è l'“Occhio della Sintesi e della Realizzazione per eccellenza”... Quest'Occhio vede allora i numeri come un Unico, il numero Uno (*wāḥid*), che, tuttavia, viaggia nei gradi della molteplicità, rendendo in tal modo manifeste le entità dei Numeri. ⁴⁸ È in que-

⁴⁵ ID., *Fuṣūṣ*, p. 102; *The Bezels of Wisdom*, p. 123.

⁴⁶ IBN 'ARABĪ, *Fuṣūṣ*, p. 103; *The Bezels of Wisdom*, p. 124.

⁴⁷ ID., *Fuṣūṣ*, p. 96; *The Bezels of Wisdom*, p. 115.

⁴⁸ Il Principio, pur manifestano i Suoi Nomi ed Attributi attraverso le essenze dei possibili in «Se stesso permane nella Sua unità reale, senza mutare il Suo essere eterno. Analogamente 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 semplice natura (*aḥadiyya*)» (QAYṢARĪ, *Risāla fī 'ilm al-taṣawwuf*, in Dāvud el-Kayserī, *Er-Resāil*, a cura di M. Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, p. 114; trad. Giorgio GIURINI, *La Scienza iniziatica*, Il Leone verde, Torino 2003, pp. 69-70).

sta stazione contemplativa che avviene il travisamento di chi professa la dottrina dell'unificazione. Costui, vedendo che l'Unico peregrina nei gradi della molteplicità, la cui esistenza è puramente speculativa (*wahmiyya*), 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 una unificazione. Or dunque, l'Unico, ossia l'Uno, non compare contemporaneamente con il proprio nome e la sua essenza, in nessun altro grado che quello dell'Unità prima (*al-wahdāniyya*): 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, mediante il Suo nome specifico, produce l'estinzione (*yufnī*) e con la Sua essenza produce la permanenza (*yubqī*). Quando si dice "uno" vien 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 in 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'esistenza del grado numerale due, che è in opposizione all'entità del due, mentre non lo è la sua essenza». ⁴⁹

Come ha scritto Michel Chodkiewicz, le centinaia di frasi in cui lo Šaykh al-Akbar attesta che nell'esistenza non vi è altro che Dio, e che tutto ciò che altro che Dio è privo di essere, «non implicano che questo mondo sia una pura e semplice illusione». Negare la realtà dell'universo sarebbe errato. «La *wahdat al-wujūd* akbariana trascende la dualità senza negarla: il *ḥaqq* è *ḥaqq* e il *khalq* è *khalq*. Per usare un simbolismo numerico... il numero 1000 trae tutta la sua realtà dal numero 1 senza il quale non è niente. Nonostante ciò, non si può scrivere $1 = 1000$ o $1000 = 1$, vale a dire negare l'unità dell'uno o la molteplicità del molteplice. La nozione di teofania si rivela al riguardo capitale: i tre zeri del numero 1000 (la parola *ṣifr*, che designa lo zero significa propriamente "il niente", "il vuoto") sono per se stessi inesistenti. Ma preceduti dal numero 1, esprimono la serie di epifanie mediante le quali questo 1 principale si manifesta a se stesso e di cui ciascuna è unica: folgorazione istantanea d'un Nome che non è Dio, ma che non è neppure altro che Dio». ⁵⁰

⁴⁹ *Kitāb al-fanā' fī-l-mušāhada*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, a cura di M. Ghurāb, Dār Šādir, Beirut 1997, pp. 15-16; trad. di Younis TAWFIK e Roberto ROSSI TESTA, ed. SE, Milano 1996, pp. 14-16, che abbiamo ripreso con qualche lieve modifica.

⁵⁰ M. CHODKIEWICZ, Introduzione ad Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, ed. Sindbad, Paris 1989, p. 71.