

MARCO MARINO

## Il problema dell' *Wujūd* tra Guénon e Ibn 'Arabī: Essere o Esistenza?

*In verità il vostro Dio è Allāh, non vi è divinità  
se non Lui. Egli tutto abbraccia nella Sua Scienza.  
(Cor., Sūra Tā' Hā', v. 98)*

Tutti coloro che hanno modo di formarsi sull'opera di René Guénon<sup>1</sup> prima o poi si imbattono immancabilmente nel nome di Muhyiddīn ibn 'Arabī<sup>2</sup> (m. 1240), celebre Maestro *sūfī* di origine andalusa nonché uno dei più importanti interpreti della dottrina iniziatica islamica, da molti riconosciuto come “il più grande dei Maestri spirituali” (*al-shaykh al-akbar*).<sup>3</sup> Tale incontro tuttavia, per quanto inevitabile,<sup>4</sup> non sempre viene vissuto con la dovuta atten-

---

<sup>1</sup> Per una sintesi bio-bibliografica sullo scrittore francese si veda P. Nutrizio, «Vita semplice di René Guénon?», in *RST*, n. 19 (1966).

<sup>2</sup> Su di lui vedere C. Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du souffre rouge*, Paris 1989.

<sup>3</sup> Da cui il sostantivo “akbariano”, utilizzato diffusamente per indicare non solo la dottrina direttamente ibnarabiana, ma anche quella di coloro che nelle epoche successive ricevettero, direttamente o indirettamente, la sua eredità spirituale o che anche solo condivisero la sua ottica dottrinale.

<sup>4</sup> Ibn 'Arabī è citato a vario titolo da Guénon in una buona decina delle sue opere (senza contare le fonti epistolari), cfr. *CI*, Milano 1996, p. 284; *ED*, Milano 2001, p. 57 e 59; *IRS*, Torino 1967, p. 66 e 266 nota 1; *RQST* Milano 1982, p. 65 nota 1, 259 nota 2; *SEIT*, Milano 1993, p. 31, 45 nota 1, 65, 80, 125; *SSS*, Milano 1975, p. 51, 105 nota 4; *SC*, Milano 1973, p. 27 nota 1, 72 nota 18, 87 nota 1, 123, *SME*, Torino 1965, p. 105 nota 2; «Le Soufisme», in *Le Voile d'Isis*, n. 176-177 (1934) ora in R. Guénon, *La Tradizione e le tradizioni: scritti 1910-1938*, Roma 2003, p.

zione, e anche laddove si riconosca non solo una matrice comune alla dottrina ibnarabiana e a quella guénoniana<sup>5</sup> per quel che concerne l'esposizione della realizzazione spirituale, della cosmologia e dell'escatologia tradizionale, ma anche l'operatività tradizionale (e *in primis* iniziatica) che secondo alcuni sarebbe insita nei riferimenti ibnarabiani citati dallo scrittore francese,<sup>6</sup> molto di rado ci si sofferma invece ad affrontare le conseguenze di tali accostamenti sul piano ontologico e metafisico, piano che poi non è altro che il dominio di quei principi dei quali ogni realtà dottrinale è un'applicazione particolare a livello di un singolo essere o di un singolo Mondo.<sup>7</sup> Se da un punto di vista iniziatico e cosmologico infatti non sussistono divergenze inattuabili tra la visuale di ibn 'Arabī e quella dell'Autore francese (ed anzi molto spesso tali visuali si

164 nota 3; *UDV*, Milano 1997, p. 41 nota 1, p. 104 nota 3. È essenziale sottolineare che buona parte dei passaggi che Guénon cita attribuendoli (molto probabilmente sulla scorta di 'Abd al-Hādī Agueli) ad Ibn 'Arabī non sono in realtà di quest'ultimo – come ad esempio quelli tratti dal *Trattato dell'Unità (Risālat al-ahadiyya)* o il breve riferimento all'*Albero del Mondo (Shajarat al-kawn)*, opere all'oggi attribuite rispettivamente e senz'ombra di dubbio ad Awhād al-dīn Balyānī e 'Abd al-Salām Maqdisī (cfr. Awhād al-dīn Balyānī, *Épître sur l'unicité absolue*, a cura di M. Chodkiewicz, Parigi 1982, e M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivale: Ibn 'Arabī, le Livre et la Loi*, Parigi 1992, p. 176 nota 13). Tuttavia, dal momento che tali passaggi (ma si badi, non le intere opere, cosa che vale soprattutto per lo scritto di Balyānī) non contraddicono assolutamente il punto di vista realmente ibnarabiano sulla dottrina dell'*wujūd*, la referenza dottrinale resta invariata nella sua essenza, e per tanto non scorretta.

<sup>5</sup> Ci avvaliamo di tali sostantivi unicamente per comodità linguistica e per semplificare la nostra esposizione, senza alcuna intenzione di attribuire una paternità "individuale" a tali dottrine, dal momento che sia Ibn 'Arabī sia Guénon non hanno fatto altro che esporre il contenuto profondo della Tradizione avvalendosi delle forme e dei modi di espressione richiesti dai luoghi e dai tempi in cui è venuta a manifestarsi la loro funzione.

<sup>6</sup> Cfr. M. Vâlsan, «La fonction de René Guénon et le sort del'Occident», in *E.T.* n. 293-5 (1951), e, soprattutto, «L'Islam et la fonction de René Guénon», *ibid.*, n. 305 (1953).

<sup>7</sup> Cfr. *IGSDI*, Torino 1965, pt. I e II, con particolare attenzione al cap. 5 della seconda parte.

integrano in maniera perfetta completandosi vicendevolmente), per quel che concerne le loro reciproche prospettive ontologiche non è così, poiché a parità di risultato finale (come vedremo tra poco entrambi gli autori considerano la Manifestazione universale come l'affermazione *ab extra* di tutte quelle possibilità d'Essere passibili di esistenza) essi partono da considerazioni preliminari a dir poco antitetiche. Per il Maestro andaluso infatti l'Essere (ar. *al-wujūd*), Principio di ogni cosa, coincide con la prima e immediata affermazione *in divinis* dell'Essenza suprema, e l'Esistenza (in arabo sempre *al-wujūd*), sia che si manifesti *ab intra* della realtà divina, sia che si concretizzi *ab extra* di quest'ultima, va attribuita in ultima istanza solamente a Lui. Per Guénon invece l'Essere non è altro che il Principio della sola Manifestazione universale, ed essendo perciò Colui che pone in atto l'esistenza non può essere considerato a Sua volta come Esistente, pena l'immediato decadere dalla propria principialità.<sup>8</sup> Inoltre, a complicare ulteriormente tale accostamento già problematico di suo, vi è il fatto che ogni volta che Guénon entra nel merito della teoria metafisica dell'Esistenza e della sua Unicità non perde occasione di consolidare la propria trattazione invocando la dottrina ibnarabiana della *wahdat al-wujūd*<sup>9</sup> (lett. "Unicità dell'Essere" o "Unicità dell'Esistenza"), dot-

---

<sup>8</sup> Omettiamo volutamente in questa breve sinossi introduttiva i riferimenti bibliografici e ulteriori termini originali, dal momento che ci torneremo sopra diffusamente in corso di trattazione.

<sup>9</sup> Guénon cita espressamente la *wahdat al-wujūd* in *SC*; p. 23 nota 4, 81 e *SME*, p. 46; senza nominarla esplicitamente la chiama comunque in causa in: *UDV*, p. 54, 74-76, 148; *SC*, p. 23 e ss. e *SME*, cap. V. Tale dottrina, la cui definizione non è dello stesso Ibn 'Arabī ma compare per la prima volta nel *Miftāh al-Ghā'ib* di Sadr al-dīn Qūnawī (suo discepolo nonché figlio adottivo; cfr. S. Ruspoli, *La clef du monde suprasensible*, Tesi di Laurea, Parigi 1978, p. 42), è stata sicuramente una delle più studiate e meditate (ma anche osteggiate, si pensi agli attacchi di Ibn Taymiyya e dei suoi epigoni riportati con dovizia di particolari in C. Chodkiewicz, *Les premières polémiques autour d'Ibn 'Arabī: Ibn Taymiyya*, Tesi di dottorato, Parigi 1984) negli ultimi otto secoli di storia dottrinale islamica, insieme alla *wahdat al-shuhūd* di Ahmed Sirhindī (m. 1624) e, in misura più

trina che però, per lo meno nella sua esposizione originale, non coincide che in maniera assai parziale con il senso attribuitole dallo scrittore francese. Ora, tale frattura (solo apparente, ci teniamo a precisarlo fin dall'inizio) tra le visuali dei due Autori non ha potuto non scoraggiare molti dal cercare una possibile mediazione (e perché no, se possibile anche un'integrazione) che permettesse loro di passare agevolmente dalla prospettiva dell'uno a quella dell'altro sugli indefiniti aspetti della metafisica tradizionale. Tuttavia, se molti hanno preferito rinunciare prediligendo una lettura unilaterale di quest'ultima (vale a dire: o pienamente ibnarabiana, o pienamente guénoniana) pregiudicandosi però così la possibilità di giungere a una più esaustiva conoscenza della stessa, altri invece sono andati ben più in là, arrivando ad attribuire senza mezzi termini a Guénon inusuali limitazioni prospettiche se non addirittura veri e propri errori dottrinali. Ma può davvero Guénon essersi ingannato a tal punto da chiamare in causa la dottrina di Ibn 'Arabī proprio laddove quest'ultima sembra integrarsi meno con la sua? È davvero possibile che colui che ha avuto il merito di restituire all'Occidente tutti gli elementi essenziali della Scienza sacra e le chiavi di un metodo dottrinale di per sé infallibile e inattaccabile sotto ogni punto di vista possa essere scivolato proprio sulla dottrina principe di ogni sapere tradizionale? Il nostro studio si propone di rispondere a tali domande cogliendo l'occasione per fornire al

---

locale ma non meno incisiva, alla *wahdat al-mutlaqa* di Ibn Sab'īn (m. 1269-1271). Dal momento che Guénon non cita esplicitamente queste ultime dottrine, ai fini di una maggior chiarezza espositiva abbiamo preferito non prenderle in considerazione, ma il lettore che fosse interessato ad approfondirle (magari in relazione all'ontologia più puramente akbariana) può fare riferimento a: Abū'l-Hasan Zayd Farūqī, *Hazrat Mujaddid and his Critics*, Lahore 1982 e Y. Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindi : An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal 1971 per il primo, e ad Abū Muhammad ibn Sab'īn, *Kitāb budd al-'ārif*, Beirut, [s.d.], Awhād al-dīn Balyānī, *Epître sur l'unicité absolue*, cit. e E. Lator, «Ibn Sab'īn de Murcia y su "Budd al-'ārif"», in *Al-Andalus*, (1994) per il secondo.

lettore una disamina comparata e (speriamo) esauriente della dottrina metafisica esposta dai due Autori, confidando che questo sia d'aiuto ai molti che proprio nell'opera di René Guénon e in quella di Ibn 'Arabī (non a caso penetrata negli ambienti iniziatici occidentali grazie ai più importanti e rinomati commentatori dell'*opus guénoniano*)<sup>10</sup> hanno trovato un faro inestinguibile e una guida sicura nell'affrontare quest'oscura fine di un ciclo storico e cosmico.

Al fine di poter cogliere tutta l'universalità di cui la dottrina dell'Unicità dell'Esistenza è caratterizzata presso tali autori, abbiamo ritenuto di dover far precedere il nostro lavoro da una breve introduzione da un lato sui concetti tradizionali di Essere, Esistenza e Conoscenza di Dio (che seppur qui espressi separatamente costituiscono nella propria essenza una sola ed unica realtà), dall'altro sulle indefinite *nuance* tradizionali ascrivibili al succitato termine arabo *wujūd* (che sulla scorta di Guénon viene spesso tradotto con "Esistenza", sebbene come già detto possa indicare al contempo anche l'Essere o specifiche modalità realizzative – e quindi conoscitive – quando utilizzato nell'ambito della dottrina iniziatica pratica); cappello introduttivo senza il quale sarebbe stato impossibile mitigare l'apparente discrepanza tra le visuali dottrinali in questione o anche solo restituire alla metafisica e all'ontologia (assunte nella loro più rarefatta universalità) la veste originale strappatagli a torto dalle derive filosofiche contemporanee.

---

<sup>10</sup> Intendiamo qui gli autori che a partire dagli anni Quaranta, e soprattutto sul fronte franco-italiano, si sono prodigati nel tradurre e pubblicare opere di Ibn 'Arabī e di altri esponenti della scuola akbariana (*al-akbariyya*) chiosandole molto spesso con la stessa opera di Guénon (in particolare M. Vâlsan per le *Études traditionnelles* parigine e P. Fontanesi, ma non solo, per la torinese *Rivista di studi tradizionali*). In seguito, all'incirca a partire dagli anni Settanta, con la comparsa degli importanti lavori di M. Chodkiewicz (e, a seguire, quelli di D. Gril, W. C. Chittick, C. Addas, P. Urizzi, C.-A. Gilis, M. Gloton, etc.) l'opera di Ibn 'Arabī ha conosciuto in Occidente una diffusione senza precedenti, supportata molte volte da una probità intellettuale che, pur non citando espressamente Guénon, rivela comunque e inequivocabilmente una pregressa formazione espletata sulla sua opera.

## Parte I

*Sui concetti tradizionali di Essere, Esistenza e Conoscenza di Dio*

Se cifra della modernità è da un lato il vantarsi di aver “ucciso Dio”<sup>11</sup> – con il conseguente dilagare di ideologie e sistemi filosofici via via sempre più inquieti e auto-escludentisi l’un l’altro (poiché mediante l’eliminazione dell’unico “oggetto”<sup>12</sup> reale intorno al quale giustapporre la propria riflessione, i filosofi non hanno potuto far altro che ripiegarsi solipsisticamente su se stessi in quel continuo negare che è la vera radice di ogni ontologia alla rovescia) –, dall’altro lato la persistente e sempre più angosciata necessità di attribuire a tutti i costi un nuovo significato all’esistenza (in sostituzione dell’ormai vetusta e “superata” risultante naturale del rapporto Creatore-creatura) ha portato dapprima al rifiuto di ogni approccio ermeneutico su base non relativista (data ormai l’impossibilità di concepire una realtà oggettiva *super partes*) e infine a una pressoché totale sovversione delle stesse categorie del pensare (si pensi ad esempio alla nuova ontologia e alla nuova metafisica, che in comune con le loro antiche omonime non possono che ave-

---

<sup>11</sup> Ci riferiamo ovviamente all’arcinoto *Gott ist tot* (“Dio è morto”) nietzscheano, cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano 1997 (sezione 125, che inizia appunto con “Dio è morto. Dio resta morto. E noi l’abbiamo ucciso”).

<sup>12</sup> Ci rendiamo conto di quanto possa risultare improprio considerare il Principio un oggetto di conoscenza, poiché essendo Infinito Egli comprende tutto senza poter essere a sua volta “compreso” da nulla. Tuttavia, in mancanza di altri mezzi linguistici idonei a tale significazione è inevitabile ricorrevi, attribuendo ovviamente a tale comprensione non una valenza di estensione (cosa che sarebbe impossibile, dato che l’estensione si applica unicamente a ciò che è – anche solo concettualmente – misurabile), bensì una reale valenza conoscitiva quale quella designata in arabo dall’appellativo *‘arīf bi-llāh* (spesso tradotto come “conoscitore di Allāh” anche se sarebbe forse meglio tradurlo come “conoscitore per mezzo di Allāh”, dal momento che in questo grado il Conoscitore e il Conosciuto non sono altri che lo stesso Principio).

re, appunto, solamente il nome).<sup>13</sup> Si è così passati da un'ontologia che era innanzitutto studio, o ancor meglio "discorso" (λόγος = *lò-gos*) sull'Essere (ὄντος = *òntos*) – inteso essenzialmente come Essere divino –, a una vaga speculazione sui τὰ ὄντα (*tà ònta*), vale a dire sugli "enti" che, considerati a torto come caratterizzati da un'assoluta autonomia (laddove invece l'*ex-stare* dell'etimologia latina sta proprio a sottolineare la dipendenza di tutto ciò che esiste da una ragione sufficiente "altra" da sé)<sup>14</sup>, sono stati interpretati e reinterpretati dai filosofi moderni entro quadri e sistemi speculativi tanto più ristretti e limitati quanto più ci si allontanava dal riferirsi direttamente ai dati scritturali delle Rivelazioni tradizionali, quale che fosse la forma esteriore di cui in esse si ammantava l'espressione diretta dell'Essere unico. E per la metafisica è stato più o meno lo stesso, sebbene forse con l'aggravante che, a differenza dell'ontologia, prima del Rinascimento tale disciplina non fu mai nemmeno appannaggio dei semplici teologi, ma unicamente delle *élite* intellettuali che, tra Oriente e Occidente, custodivano in maniera assai efficace «la conoscenza dell'universale, o, se si vuole, dei principi d'ordine universale, ai quali soli conviene del resto propriamente il nome di principi».<sup>15</sup> Risulta quindi ovvio il motivo per cui gli odierni metafisici si trovino costretti ad ogni piè sospin-

---

<sup>13</sup> Sebbene gli elementi chiave di questa moderna discesa dell'ontologia e della metafisica entro un orizzonte unicamente individuale si trovino soprattutto nel *corpus* husserliano e heideggeriano, le sue radici profonde sono da identificarsi invece nel *cogito* cartesiano e nella dialettica illuminista da esso derivante (Kant e Hegel in testa), come indicato da René Guénon in *OEO*, Torino 1965, cap. II e III, e *RQST*, cap. XIII e XIV.

<sup>14</sup> Cfr. *SC*, p. 22. In ambito moderno pare che l'unico filosofo che abbia dimostrato una qualche apertura d'ordine vagamente intellettuale sia stato Ludwig Wittgenstein, che difatti nel suo *Tractatus* (*sats* 6.41) afferma che «il senso del mondo dev'essere al di fuori di esso», sebbene non abbia mai tratto da tale affermazione conseguenze che oltrepassassero il dominio della logica razionale (cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1974).

<sup>15</sup> Cfr. *IGSDI*, p. 91. Per una giustapposizione dei rapporti tra metafisica e pensiero teologico (con particolare riferimento all'ontologia) cfr. *ibid.*, p. 101.

to a negare all'esistenza un Principio e/o un senso assoluto, dal momento che, dopo aver definitivamente eliminato il concetto di Dio dal loro orizzonte intellettuale, essi non hanno potuto far altro che lasciarsi morire entro una pseudo metafisica che altro non è se non una mera fenomenologia della coscienza umana, finendo così col perdere per sempre ogni possibilità di gettare lo sguardo su quel dominio veramente "al di sopra della fisica" (cioè al di sopra della *natura naturata*, per dirla con Spinoza) nel quale risiede la sola, vera universalità.<sup>16</sup> Certo è pur sempre vero che, in un'ottica di restaurazione del significato originale dei termini *metafisica* e *ontologia*, per coloro che hanno ancora «orecchie per intendere»<sup>17</sup> e non si accontentano di un relativismo esteso pressoché ad ogni ambito dell'esistere vi sarà sempre la possibilità di orientarsi verso quella Verità unica che, in quanto origine e causa prima di ogni cosa, costituisce l'Oggetto per antonomasia di ogni speculazione e ricerca realmente metafisica, anche in un ambiente così poco incline alla ricerca spirituale come il mondo odierno. Tracciando una sintetica disamina di alcuni tra i principali aspetti che caratterizzano l'esistenza esteriore, il Corano afferma infatti che:

«In Verità nella creazione dei Cieli e della Terra, nell'alternarsi (*ikhtilāfi*) del giorno e della notte, nella nave che solca i mari carica di ciò

---

<sup>16</sup> Del resto, in ragione di tale universalità è impossibile dare anche solo una vera definizione di "metafisica", poiché «in realtà non è definibile se non ciò che è limitato, e la metafisica è al contrario, nella sua essenza stessa, assolutamente illimitata, ciò che non permette evidentemente di racchiudere la nozione in una formula più o meno restrittiva» (*ibid.*, p. 91).

<sup>17</sup> *Luca*, 8.8, dove si fa riferimento agli esseri dotati di qualificazioni intellettuali atte a predisporli (ciascuno secondo il proprio grado) all'accoglimento delle verità divine, in contrapposizione all'«avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite?» (*Marco*, 8.18) che invece denota la condizione della maggioranza degli individui, vale a dire un punto di vista che, quando non addirittura profano, non riesce comunque ad elevarsi al di sopra del solo aspetto formale della dottrina exoterica e dell'esistenza esteriore.

che è utile (*yanfa'u*) agli uomini, nell'acqua che Allāh fa scendere dal cielo, rivivificando (*fa-ahiya bihi*) la terra morta e disseminandovi animali di ogni tipo, nel mutare (*tasrīf*) dei venti e nelle nuvole costrette a restare tra il Cielo e la Terra, in tutto ciò vi sono segni (*ayāt*) per la gente dotata di intelletto (*ya'qilūna*)». <sup>18</sup>

Il permanere nella sfera cosmica di tracce più o meno evidenti della Verità unica<sup>19</sup> – il cui significato profondo è custodito nella sfera del sacro e risiede nel patrimonio dottrinale, simbolico e rituale delle forme tradizionali manifestatesi in questo Mondo fin dai primordi – permette perciò di identificare una rotta che chiunque voglia scoprire qualcosa di più sulle sue origini o sulle ragioni della propria esistenza è chiamato a seguire, e non importa quali possano essere le convinzioni dei singoli o le loro particolari situazioni di partenza, poiché in ogni caso ci si dovrà giocoforza riferire a tale patrimonio conoscitivo. Valutando la questione alla luce della dottrina tradizionale infatti, anche il semplice neofita<sup>20</sup> non tarderà ad

---

<sup>18</sup> *Corano* II, 164.

<sup>19</sup> È ovvio che con l'espressione "più o meno evidenti" intendiamo riferirci alla capacità dell'individuo di riconoscere la Verità in sé e intorno a sé in tali tracce (o "segni", ar. *āyāt*), e non ad una divisione empirica o "sostanziale" di quest'ultima, dal momento che tutto ciò che esiste, senza alcune eccezione, è un supporto transitorio e contingente della manifestazione del Vero (cfr. *UDV*, p. 28). Questo è tra l'altro chiaramente affermato nel Corano quando Allāh dice: *wa mā khalaqnā al-samāwāti wa'l-arda wa mā baynahumā illā bi'l-Haqq* («e non abbiamo creato i Cieli, la Terra e quel che vi è frammenzo se non con [ossia per mezzo del] la Verità», *Cor.* 15:85). Cfr. anche P. Spallino, «Dall'Uno non procede che uno: l'interpretazione islamica della produzione dell'Essere nelle *Rasā'il* di Qūnawī e Tūsī», Palermo 2008 («Il Corano utilizza il termine *āyāt* (segni) per riferirsi non solo ai suoi versetti, ma anche ai fenomeni del cosmo; le cose dell'universo sono i segni di Dio, il mondo stesso è un segno attraverso cui Dio può essere conosciuto», *ibid.*, p. 425).

<sup>20</sup> Ci riferiamo ovviamente a un individuo dotato delle succitate "orecchie per intendere", evitando di prendere in esame il punto di vista profano di coloro che nelle Rivelazioni e in ogni altro lascito tradizionale non vedono che mere «favole degli antichi» (*asāīru'l-awwālīn*, *Cor.* 8:32).

accorgersi di come ogni singolo elemento della conoscenza sacra miri in ultima analisi a far riaffiorare in lui il ricordo<sup>21</sup> di quell'Origine da cui tutto – e quindi anche egli stesso – deriva e dipende; *memento* (o *anamnesi* platonica che dir si voglia) che in presenza di terreno fertile non tarderà a divenire un continuo e crescente interrogarsi sul senso della propria esistenza e della propria “collocazione” rispetto al Principio. Sempre nel Corano, e più precisamente nella *Sūra al-dhāriyāt*,<sup>22</sup> è Allāh stesso a rispondere alla *quaestio* per eccellenza quando afferma che: «Non ho creato i *jinn* e gli uomini se non affinché mi adorino»<sup>23</sup>; espressione che nel commentario (*tafsīr*) di Ibn ‘Abbas viene interpretata come «affinché mi conoscano» (*li-ya‘rifūn*).<sup>24</sup> Il fine dell’esistenza si manifesta

---

<sup>21</sup> In arabo *dhikr* (anche “commemorazione”, “memoria”, etc.), termine che nella dottrina e nella pratica islamica è in grado di assumere connotazioni talmente variegata da non potersi riassumere nello spazio di una breve nota. Sull’importanza di tale continua “commemorazione” in relazione all’ontologia universale e, più in particolare, alla condizione cosmica umana (cfr. E. d’Intra, *Silenzio e suono: considerazioni sulla scienza del ritmo*, in *RST* n. 37, 1972).

<sup>22</sup> *Cor.* 51, lett. “quelle che spargono”, in riferimento al primo versetto della stessa *sūra* (*al-dhāriyāti dharuan*).

<sup>23</sup> *Cor.* 51:56 (*Wa mā khalaqtu’l-jinna wa’l-insā illā li-ya‘budūn*). I *jinn* sono creature appartenenti alla manifestazione sottile; creati da una “fiamma senza fumo” (*Cor.* 55:15), secondo Mirkhond sono stati i primi abitanti della Terra (la precedenza dello stato sottile su quello corporeo quale principio immediato di quest’ultimo), e Allāh diede loro una Legge che essi osservarono per ventiquattromila anni. Iblīs (Lucifero), prima della sua ascesa alle più alte schiere angeliche e la successiva caduta, apparteneva alla loro comunità (cfr. Mirkhond, *Rawdat al-safā*, trad. in *La Bibbia vista dall’Islām*, a cura di G. Sassi e L. Vanara, Milano 1996, cap. 1). Sui *jinn* si veda anche Badr al-dīn ibn ‘Abbās al-Shibli, *Gharā’ib wa ‘ajā’ib al-jinna*, Cairo 1962; sul mondo dei *jinn* in rapporto al cosmo e allo stato umano cfr. invece *Fut.*, vol. I, cap. 9.

<sup>24</sup> Per una lettura ibnarabiana di tale interpretazione cfr. Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūhāt al-Makkiyya* (d’ora in poi *Fut.*), Būlāq 1911 (rist. Beirut [s.d.], vol. II p. 214, chiosato in Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de la Mecque*, a cura di M. Chodkiewicz, Paris 1989, p. 245). Nelle sue *Mafātih al-ghā’ib aw tafsīr al-kabīr* (Beirut 1990, XXVII, p. 200), Fakhr al-dīn al-Rāzī (m. 1209) sostiene la medesima interpretazione citando il celeberrimo *hadīth qudsī*: “Ero un Tesoro

quindi essenzialmente come uno scopo di natura prettamente conoscitiva, e più precisamente come la conoscenza dello stesso Principio Supremo perseguita a partire da una naturale condizione di adorazione ('*ibādal'ubūdiyya*, lett. servitù) nei Suoi confronti. Nel delineare sinteticamente tale rapporto Dio-adoratore – o ancor meglio, Signore-servitore (*Rabb-'abd*)<sup>25</sup> – in un'ottica che vuole superare e trascendere l'espressione coranica appena citata, nelle sue *Futūhāt al-Makkiyya* (le *Rivelazioni della Mecca*) Ibn 'Arabī dice: «Sappi che l'esistenza (*al-wujūd*) è [interamente] divisa tra adoratore ('*ābid*) e Adorato (*ma'būd*). L'adoratore è ogni cosa “altra” che Allāh, vale a dire il cosmo, e ad esso viene assegnato il nome di servitore. L'Adorato è [invece] ciò che viene definito Allāh».<sup>26</sup> In tale prospettiva risulta allora chiaro come, al di là del loro particolare statuto ontologico,<sup>27</sup> uomini e *jinn* non siano i soli a trovare lo scopo della propria esistenza nell'adorazione del Principio supremo (qui evocato dal Nome di Maestà, *Allāh*), poiché in realtà tutto ciò che ad un qualsiasi titolo appartiene all'Esistenza (nella moltitudine indefinita dei suoi gradi) è chiamato a servirLo – e

---

Nascosto (*kāzan makhfīyyan*), desiderai essere Conosciuto, perciò diedi origine alle creature (*fakhalaqtu al-khalq*) affinché potessero conoscerMi (*fa'rafūni*)”. Su questo *hadīth* (del quale riportiamo solo una delle diverse varianti), e per un approfondimento esaustivo sui rapporti tra Conoscenza e Esistenza nei primi secoli dell'Islām, cfr. Kalābādhī, *Al-Ta'arruf li-madhab ahl al-tasawwuf*, Cairo 1960, p. 115-118, trad. in *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di P. Urizzi, Palermo 2002, p. 249-262 (con particolare attenzione alla nota 578).

<sup>25</sup> Per quanto qui posti in analogia, i rapporti Dio-adoratore/Signore-servitore non sono da considerarsi identici, data la precedenza della Funzione divina (*ulūhiyya*) sulla Signoria (*rubūbiyya*) nell'imporsi delle determinazioni ontologiche (cfr. *infra*, p. 229).

<sup>26</sup> *Fut.*, vol. III, p.78.

<sup>27</sup> Tra tutti gli esseri che compongono questo stato di manifestazione infatti, solo gli uomini e i *jinn* possono essere chiamati a percorrere la Via iniziatica (come si desume da *Cor.* 55:33). Tale restrizione ovviamente non riguarda che il solo piano d'esistenza nel quale ci troviamo attualmente, e non esclude ogni altro possibile modo di realizzazione per gli esseri che popolano gli “altri” mondi (cfr. *SME*, pp. 103-104).

quindi a conoscerLo –, quali che siano le apparenze e le convinzioni dei singoli.<sup>28</sup> Non vi è infatti alcun dubbio che quel che ha un'origine temporale (*muhdath*) “è precisamente qualcosa che viene condotto all'esistenza [da un agente altri che lui], e che per questo è caratterizzato da una [assoluta] indigenza ontologica (*iftiqār*, lett. “povertà”) verso quel-l'agente che è causa di ciò [vale a dire della sua stessa esistenza]. Questo dipende dal fatto che, dal momento che tale cosa [che viene all'esistenza] è essenzialmente “possibile”, la sua stessa esistenza dovrà provenire [obbligatoriamente] da altro che se stessa”.<sup>29</sup> La povertà spirituale (ar. *al-faqr*) che marchia indelebilmente lo statuto di servitore risulta essere quindi strettamente correlata alla necessità ontologica dello stesso Esistente,<sup>30</sup> e ne consegue perciò una volta di più che lo stesso atto conoscitivo non potrà che essere – come già asserito nel brano coranico testé citato – ugualmente necessario («mostreremo loro i Nostri segni, sugli orizzonti e in loro stessi, finché non sia loro chiaro che Egli è il Reale»)<sup>31</sup>. Al servo è infatti imposto di cono-

---

<sup>28</sup> «La tradizione islamica insegna che Allāh chiama a Sé tutte le cose affinché vengano a Lui di buona o cattiva volontà. Niente può sottrarsi a questa chiamata, ed è questa la ragione per cui tutto ciò che esiste è, in un certo senso, musulmano», 'Abd al-Hādī Agueli, «L'universalità nell'Islām», in *RST* n. 16 (1965).

<sup>29</sup> Ibn 'Arabī, *Fusūs al-hikam* (d'ora in poi *Fus.*), cit. in T. Izutsu, *Sufism and Taoism: a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Los Angeles 1984, p. 168 (le parentesi quadre sono nostre).

<sup>30</sup> Tale povertà è infatti condizione essenziale di ogni essere esistenziale, dal momento che quest'ultimo dipende in tutto e per tutto dal proprio Principio (di cui non è che un mero supporto di manifestazione contingente e transitorio). Da parte sua, il Principio (che, come già visto, Ibn'Arabī considera l'unico realmente Esistente a motivo della Sua incessante Necessità) esercita la Sua Onnipotenza sulle realtà poiché essendo Infinito non vi è possibilità che non sia in Lui. Sui rapporti tra Necessità e Contingenza (cfr. *SME*, cap. I, II e XVII; sul concetto di povertà spirituale cfr. invece *SEIT*, cap. IV).

<sup>31</sup> *Cor.* 41:53, che secondo Ibn 'Arabī significa che «il Significante del Vero non sei altro che te stesso, e il cosmo» (cfr. *Fut.*, vol. IV p. 307). Per una giustapposizione di tale interpretazione all'interno della teoria ibnarabiana

scere il proprio Signore per mezzo di tali segni (esteriori e interiori, ma che dal punto di vista essenziale, grazie alla completa analogia tra macro e microcosmo, non potranno che coincidere),<sup>32</sup> a tal fine egli è nato e in ciò risiede il senso della sua stessa esistenza. Non a caso, anche al di fuori dell'Islām, un grande Maestro spirituale come Śrī Rāmākriṣṇa (m. 1886) afferma in maniera netta il medesimo concetto quando asserisce che:

«È nato invano colui che, avendo avuto il raro privilegio di essere nato uomo, è incapace di realizzare [cioè conoscere] Dio in questa vita»; [e ancora]: «ben pochi uomini comprendono che lo scopo della vita umana è vedere Dio».<sup>33</sup>

### ***Conoscenza dell'wujūd e realizzazione spirituale: implicazioni e possibilità***

Abbiamo appena detto che l'atto di adorazione coincide ontologicamente con lo stesso atto conoscitivo, e questo sia dal punto di vista del singolo essere (al quale è imposto di giungere alla conoscenza del proprio Signore) sia (soprattutto) da quello del Principio supremo, Tesoro nascosto che vuole scoprire Se stesso facendosi conoscere dalle creature (*kuntu kanzan makhfī wa aradtu an u'raf,*

---

sull'wujūd cfr. W. C. Chittick, *The Self-Disclosures of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, New York 1998, p. 6-12.

<sup>32</sup> Cfr. il celebre *hadīth* «Colui che conosce se stesso, conosce il proprio Signore» (*man 'arafa nafsahu, 'arafa Rabbahu*), citato, tra gli altri, in Jalāl al-dīn Suyūfī, *Al-durar al-muntathira fī'l-ahādīth al-mushtahira*, Beirut 1995, p. 258.

<sup>33</sup> S. Rāmākriṣṇa, *Alla ricerca di Dio*, a cura di J. Herbert, Roma 1963, p. 13 e 16. Sulla visione di Dio e i rapporti tra contemplazione, visione e conoscenza cfr. P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», in *Perennia verba* n. 1-2 (1997-98), M. Chodkiewicz, «The Vision of God», in *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* n. 15 (1993), e Kalābādī, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, p. 81 e 251.

*fa khalaqtu 'l-khalqa li-'uraf*). Dal momento però che «solo il simile conosce il suo simile»,<sup>34</sup> non potendo qui porre in un rapporto di somiglianza (e quindi di analogia) ciò che è contingente con Ciò che è assoluto, quale sarà mai l'elemento comune su cui si attua eternamente l'atto conoscitivo universale? La risposta è ovviamente scontata: nient'altro che l'esistenza, dal momento che «non vi è oggetto di conoscenza che non sia in qualche modo qualificato dall'esistenza (*al-wujūd*); e il motivo di ciò risiede [proprio] nella potenza di quest'ultima, che è il principio di tutti i principi [o l'inizio di ogni inizio] ed è [lo stesso] Allāh, poiché è per suo tramite che tutti i gradi [ontologici] divengono manifesti e che tutte le realtà vengono determinate».<sup>35</sup> Non è quindi un caso se nell'ottica della Legge islamica la ricerca della scienza tradizionale (*al-'ilm*) – sia essa exoterica o iniziatica – viene considerata strettamente obbligatoria (*wājib*),<sup>36</sup> al punto che nessun essere può sottrarsi ad essa senza venir per questo meno alla propria funzione ontologica (e con questa alla propria natura essenziale, che è poi ciò che lo caratterizza presso il suo Signore). La scienza infatti (e la conoscenza che in presenza di terreno fertile ne dovrebbe solitamente derivare) viene direttamente dal *Logos* divino imperituro – che su questo piano si manifesta proprio per mezzo della Rivelazione (e anzi, che in un certo senso è questa stessa Rivelazione) –, e pertanto costituisce un tutt'uno inscindibile con l'Oggetto della propria ricerca (nel

---

<sup>34</sup> Se la frase è storicamente attribuita ad Empedocle, noi qui preferiamo coglierla nel senso datole da Plotino, che ha avuto il merito di liberarla dalla rigida cosmologia empedoclea per restituirla finalmente ad una prospettiva metafisica ad essa sicuramente più congeniale (cfr. L. Pelloux, *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Milano 1994, p. 45).

<sup>35</sup> *Fut.*, II, p. 309.

<sup>36</sup> «La ricerca della conoscenza si impone per ogni musulmano» (*hadīth* riportato in Ibn Māja, *al-Sunan*, *Muqaddima* 17). Sullo statuto di Scienza e Conoscenza secondo Ibn 'Arabī si veda W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 147-170.

quale a sua volta Scienza e Conoscenza coincidono).<sup>37</sup> Ora, se c'è una cosa che nella sua opera René Guénon ha avuto anch'egli modo di rimarcare a più riprese è come l'ottemperare a una corretta e più possibilmente esaustiva preparazione dottrinale sia cosa imprescindibile per coloro che aspirano alla Conoscenza effettiva di cui è qui questione<sup>38</sup> (dove effettiva è sinonimo di unitiva, vale a dire una conoscenza che non lascia spazio a concezioni analitiche e separative quali quelle tipiche del pensiero razionale, ma al contrario implica sempre e comunque una reale identificazione tra il soggetto che conosce e l'oggetto che viene conosciuto).<sup>39</sup> La dottrina iniziatica di solito considera tale Conoscenza come attuantesi dapprima attraverso una progressiva identificazione dell'essere (sulle prime illusoriamente concepito come contingente e perciò "separa-

---

<sup>37</sup> In merito si veda la *querelle* secolare tra Sapienti e Maestri spirituali sui rapporti gerarchici tra 'Ilm (Scienza, da cui il Nome divino *al-'Alīm*, "il Sapiente") e *Ma'rifa* (Conoscenza), i cui punti salienti si possono trovare, tra gli altri, in Kalābādī, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, p. 250 e ss., e in 'Abd al-Rahmān Jāmī, *Nafahāt al-uns min hadrāt al quds*, a cura di M. Tawhīdīpūr, Teheran 1358 E., tradotto in italiano in «Del piacere della familiarità proveniente dalla frequentazione di personaggi noti per la loro santità», trad. a cura di L. Pirinoli dall'edizione francese di S. de Sacy, parte I, in *RST* n. 19 (1966).

<sup>38</sup> «Poiché l'unico mezzo essenziale, non bisogna dimenticarlo, è costituito dalla conoscenza pura (intesa come conoscenza puramente teorica, preparazione della conoscenza effettiva; quest'ultima, infatti, non è un mezzo ma un fine in se stessa, e nei suoi confronti ogni applicazione non ha che il carattere di un «accidente» che non può modificarla né determinarla» (*OEO*, p. 198). Sempre in riferimento alla conoscenza teorica, è ancora Guénon a precisare che: «quando la realizzazione non sia stata preceduta da una preparazione teorica sufficiente, possono verificarsi disparate confusioni, ed esiste sempre la possibilità di perdersi in qualcuno di quei domini intermedi nei quali non si è punto protetti contro l'illusione» (*ibid.*, p. 230), e ancor più nettamente che: «bisogna possedere dati teorici incrollabili e assai estesi prima di fare il minimo tentativo di "realizzazione"» (*ibid.*, p. 195). Sulla realizzazione dell'essere per mezzo della conoscenza cfr. in particolare *SME*, cap. XV.

<sup>39</sup> Dal momento che ogni conoscenza distintiva non può emanciparsi autonomamente da quella molteplicità da cui è stata inevitabilmente acquisita.

to” dal Sé supremo) con l’Essere divino,<sup>40</sup> e in seguito con ciò che si trova al di sopra del grado dell’Essere (per lo meno così come quest’ultimo viene inteso nelle dottrine tradizionali occidentali a partire dal pensiero greco e romano),<sup>41</sup> vale a dire lo stesso Principio non-duale, traguardo che Guénon, avvalendosi nuovamente della terminologia islamica, definisce come il conseguimento dell’Identità Suprema.<sup>42</sup> Tuttavia, se è pur vero che la meta da raggiungere pertiene a una condizione<sup>43</sup> di assoluta emancipazione da qualsivoglia vincolo o limitazione, per l’individuo che si trova a dover attuare l’unione con l’Incondizionato partendo da uno stato condizionato come quello umano si pone immediatamente il problema di come orientarsi efficacemente verso la Realtà suprema. Come può il contingente orientarsi verso l’Assoluto e arrivare a conoscerLo? Come può ciò che è prigioniero di quella che le dottrine indù e buddiste definiscono la “corrente delle forme” (sanscr. *samsāra*) svincolarsi da quest’ultima e pervenire dapprima all’Unità per poi elevarsi ancor sopra di essa fino alla suprema Essenza

---

<sup>40</sup> Nel duplice senso dell’ampiezza (reintegrazione dello stato primordiale) e dell’esaltazione (totalizzazione degli stati d’essere).

<sup>41</sup> Ci riferiamo al paradigma Dio=Essere=Principio della Manifestazione Universale così com’è esposto, ad esempio, nella dottrina cristiana; l’*Ishwara* della tradizione indù (*Brahma saguna*, cioè “qualificato” dalle attribuzioni) riunente in Sé le “attività” divine di creazione, mantenimento e trasformazione (sotto i Nomi *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*), e tuttavia impossibile da comparare allo stato realmente incondizionato di *Brahma nirguna* (cioè “non qualificato” da alcuna attribuzione).

<sup>42</sup> Cfr. SC, p. 35. Per un’esposizione sintetica dei capisaldi della dottrina dell’Identità Suprema secondo Ibn ‘Arabī cfr. ‘Abdel Qādir al-Jazā’irī, *Kitāb al-Mawāqif fī-l-tasawwuf wa-l-wa’z wa’l-irshād*, Damasco 1966, *mawqif* 30 (tradotto in *Il Libro delle Soste*, trad. a cura di M. Chodkiewicz, Milano 2001, p. 97).

<sup>43</sup> Come più volte rimarcato dallo stesso Guénon, lo stesso termine “condizione” denota comunque un’attribuzione; questo è un altro esempio di come il linguaggio umano (per sua stessa natura descrittivo, e quindi selettivo) non sia adeguato ad esprimere realtà metafisiche e, in quanto tali, incondizionate (soprattutto quando purtroppo non si ha a che fare con lingue sacre, aventi una struttura maggiormente atta ad un’esposizione più efficace delle verità d’ordine principale).

Non-Duale? Sant'Agostino tratta di tale difficoltà nel suo *De Diversis Quaestionibus*, e proprio in merito alla questione dell'amore<sup>44</sup> di e per Dio in rapporto alla Sua conoscenza dichiara infatti che: «Non si può amare ciò che si ignora totalmente», e ancora che «Non si conosce nessuno se non mediante l'amore»,<sup>45</sup> sottolineando una volta di più l'inscindibile dipendenza che intercorre tra servitù (qui colta nella sua istanza amorosa – in un'ottica indù diremmo *bhaktica* – intermedia tra l'atto espresso a livello contingente e la conoscenza potenzialmente insita in esso), povertà ontologica e Conoscenza suprema. Inferire l'Unità divina e individuare la rotta da seguire per poterne integrare la perfetta conoscenza non è certo facile per chi è costantemente immerso nel divenire delle forme esteriori, tuttavia, sebbene la molteplicità a cui l'individuo appartiene sia esattamente quel che lo separa dal conseguimento di un qualunque grado di realizzazione (e quindi di sapere) effettivo, non avendo altre possibilità sarà comunque in essa che egli dovrà sforzarsi<sup>46</sup> di trovare i primi mezzi necessari – e in tale ottica realmente provvidenziali – a ridurre la propria ignoranza circa la vera

---

<sup>44</sup> Amore che dal punto di vista del servitore si concretizza sempre e comunque in un atto di adorazione, essenzialmente e operativamente. Sulla questione dell'adorazione essenziale (cioè l'adorazione per mezzo della predisposizione ontologica e dello stato spirituale) cfr. Ibn 'Arabī, *Fusūs al-Hikam*, ed. 'Affī, Beirut [s.d.], cap. II (*Fass Shīr*), tradotto anche in francese da C. A. Gilis in *Le livre des chatons de sagesses*, Beirut 2001, vol. I, pp. 71-101.

<sup>45</sup> S. Agostino, *De diversis quaestionibus LXXXIII, LXX, 5 e XCVI, 4*.

<sup>46</sup> Questo "sforzo" intellettuale è non solo l'equivalente letterale del termine arabo *jihād*, ma si identifica perfettamente al senso profondo di quest'ultimo, laddove il *modus operandi* della Guerra Santa esteriore (*al-jihād al-asghar*, o piccola Guerra Santa), concernente nel riportare all'ordine una condizione di disequilibrio esteriore facendo leva sugli stessi mezzi concessi dalla molteplicità, si ripresenta in maniera identica nell'economia della Guerra santa interiore (Grande Guerra Santa, *al-jihād al-akbar*), nella quale si tratta di porre fine ai disequilibri della propria anima (*nafs*) e all'illusorietà della propria esistenza "separata" (dal Sé divino) avvalendosi delle conoscenze e dei rituali messi a disposizione dalla tradizione stessa. Sull'argomento cfr. anche SC, cap. VIII, e Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, sezione 64.

natura di Dio e il rapporto che lo lega indissolubilmente a Lui. Per iniziare a concepire correttamente l'oggetto della propria ricerca (o del proprio amore, per dirla con Agostino) egli dovrà perciò far obbligatoriamente ricorso alle innate capacità che il Vero ha posto in lui a tale scopo; questo significa ad esempio che, nonostante le forti limitazioni che abbiamo ravvisato nel pensiero logico-razionale, egli dovrà per forza di cose demandare inizialmente a quest'ultimo il compito di acquisire ed elaborare quella conoscenza teorica che, sola, può preludere alla vera Conoscenza. Come afferma dopotutto lo stesso Guénon: «Per quanto difettosi e incompleti siano i mezzi che s'hanno a disposizione, bisogna tuttavia cominciare col metterli in opera quali essi sono, ché altrimenti non si riuscirà mai ad ottenerne altri più perfetti».<sup>47</sup> Considerando tuttavia da un lato l'esiguità temporale della vita umana, e dall'altro l'inesauribilità del *corpus* dottrinale all'oggi ancora accessibile, ci si potrebbe domandare se vi sia un modo per ottimizzare i propri sforzi e andare subito al nocciolo della questione, dando magari maggiore importanza ad alcuni elementi dottrinali piuttosto che ad altri. Purtroppo un *escamotage* come questo è pressoché impossibile da trovare, poiché non solo la dottrina è assolutamente refrattaria a qualsivoglia tentativo di sistematizzazione<sup>48</sup> ma, pur restando essenzialmente la stessa, è in grado di assumere funzioni che possono cambiare notevolmente da individuo ad individuo; questo è ciò che la saggezza islamica esprime con la formula: *al-turuq ilā' Llāhi kanufūsi banī Ādam* («le vie verso Allāh sono numerose quanto le anime dei figli di Adamo», vale a dire degli uomini),<sup>49</sup> intendendo

---

<sup>47</sup> *OEO*, p. 202. In questo passaggio in realtà Guénon prende in esame le condizioni che si sarebbero dovute concretizzare per poter costituire quella che lui definisce l'*élite occidentale*; tuttavia, in rapporto al cammino dell'essere verso la Conoscenza l'approccio resta invariato.

<sup>48</sup> Su tale questione cfr. *IGSDI*, pt. II, cap. 8, e *CI*, cap. XXXII.

<sup>49</sup> Cfr. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī Metaphysics of Imagination*, New York 1989, pp. 303, 347.

con *turuq* non tanto le diverse organizzazioni (o confraternite) iniziatiche islamiche, quanto più generalmente l'insieme dei percorsi o dei mezzi che permettono di giungere alla conoscenza del Principio, siano essi teorici o pratici. Ciononostante, come indicato dalla stessa Rivelazione islamica, la questione più importante da risolvere resta *in primis* la disamina e la comprensione dell'Esistenza (*wujūd*),<sup>50</sup> che deve essere condotta dapprima giustapponendo le diverse modalità con le quali essa è posta in atto a partire dal Principio supremo e incondizionato (l'Unico che per ogni dottrina metafisica tradizionale realmente esista), e che non a caso 'Abd al-Ghānī al-Nābulusī, uno dei più importanti esponenti del pensiero ibnarabiano (m. 1731), considera *condicio sine qua non* di qualsivoglia realizzazione spirituale:

«Il punto fondamentale per chi aspira alla conoscenza metafisica (*al-ma'rifa al-ilāhiyya*) è quello di volgere tutta la sua attenzione interiore alla corretta comprensione del termine *wujūd* e a realizzarne il contenuto attraverso la visione contemplativa (*al-tahqīq bihi fi-l-shuhūd*) fi-

---

<sup>50</sup> Ogni successiva considerazione dottrinale non è infatti nient'altro che un'applicazione di tale comprensione ad ambiti via via più particolari (dalle dottrine pertinenti alla natura del Principio e il rapporto causale tra i diversi stati dell'Essere, a quelle più puramente cosmologiche, spesso contraddistinte da un carattere eminentemente applicativo poiché destinate ad agire all'interno della manifestazione contingente). È per questo che nell'*Islām* ogni scienza (*'ilm*) è sempre considerata come un aspetto particolare della Scienza dell'Unità (*'Ilm al-tawhīd*), espressione che nell'esoterismo islamico (*tasawwuf*) assume una valenza talmente preminente da coincidere spesso con la stessa Conoscenza Suprema («Ero un Tesoro Nascosto, desiderai essere conosciuto...»). Ne è ad esempio riprova un enunciato dello *Shaykh* Muhammad al-Tādilī secondo il quale: «Tutte le scienze lasciano l'uomo con questo mondo, salvo la Scienza dell'Unità, che viaggia nell'Altro mondo con colui che la possiede, poiché il suo Oggetto è l'Essenza una e gli Attributi eterni. Chi può sperare di salvarsi senza ottenerla? Chi può ascendere i gradi della realizzazione senza assimilarla (*wusūl*)?» (Muhammad al-Tādilī, «Commento del libro dello Sheikh Ahmed at-Tijjānī intitolato "Il Gioiello" (*Al-Giawharah*)», trad. a cura di P. Fontanesi, *RST*, n. 35 (1971), p. 155).

no ad essere completamente spogliato da tutte le sovrapposizioni (*malābis*) dovute alle forme sensibili, concettuali o immaginali, e tornare così ad essere ciò che egli è essenzialmente nell'eternità senza inizio (*azalan*) e senza fine (*abadan*). Questa è la porta della conoscenza dalla quale entra l'aspirante che è qualificato per la Dimora della Gnosi [contemplativa] (*dār al-'irfān*) e della Stazione della Perfezione [spirituale] (*maqām al-ihsān*), dalla quale non uscirà mai più per l'eternità. [Sappi infatti che] questa nozione comprende in sé tutte le altre». <sup>51</sup>

Si tratta, in poche parole, di «isolare l'eterno da ciò che è generato nel tempo», secondo la definizione che un celebre *sūfī* dei primi secoli dell'Islām (Sarī al-Saqatī, m. 870) ebbe a dare del *ta-whīd*, la già vista Scienza dell'Unità qui evidenziata nel suo aspetto più elevato e definitivo, e cioè nella sua identificazione alla stessa essenza dell'*wujūd*. A tale grado di realizzazione, in seguito alla progressiva estinzione (*fanā'*) <sup>52</sup> di ogni prospettiva ontologica "altra" da quella suprema, l'essere che ha interamente "conosciuto se stesso" ritorna al proprio Signore mediante una conoscenza che non consente più né separazione né contrapposizione, <sup>53</sup> ed essendo

---

<sup>51</sup> 'Abd al-Ghānī al-Nābulusī, *Wujūd al-Haqq*, Beirut 2003, p. 19. Sulla realtà della contemplazione essenziale in rapporto alla conoscenza cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-fanā' fi'l-mushāhada*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Beirut 1997, p. 15-23 e P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», cit.

<sup>52</sup> Sulla nozione di *fanā'* dal punto di vista iniziatico e in rapporto all'illusione della separatività, cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-fanā' fi'l-mushāhada*, cit., e «Il trattato dell'Unità» (*Risālat al-Ahadiyya*), in *RST* n. 66 (1988) (attribuzione errata, infatti, come già accennato nell'introduzione, l'opera è in realtà di Awhād al-dīn Balyānī).

<sup>53</sup> Come recita una delle più famose espressioni della saggezza islamica: *al-'abd yabqā'l-'abd, wa al-sūfī lam yukhlaq* («il servitore rimane il servitore; il *sūfī* [invece] non è creato»), avendo infatti quest'ultimo estinto ogni forma di falsa associazione/attribuzione (in arabo *shirk*) di una qualsiasi realtà "altra" alla Realtà divina (*al-Haqq*). Come disse d'altronde al-Hallāj (m. 922): «L'Amore dell'Unico è isolare l'Unico» (*hubbu'l-Wāhid, ifrādu'l-Wāhid*), cfr. Al-'Attār, *Parole di Sūfī (Tadhkirat al-Awliyā)*, a cura di L. Pirinoli, introduzione di P. Nutrizio,

ormai risalito fino all'origine di ogni esistenza (identica, in quanto origine, all'Essere puro di Allāh),<sup>54</sup> egli è allora «completamente immerso nelle profondità dei mari della Sua Unità, estinto tanto a se stesso (*fanā'* 'an *nafsihi*) quanto all'appello che Dio gli aveva rivolto (prima di essere esistenzializzato) e alla risposta che egli Gli aveva dato.<sup>55</sup> Egli ha così realizzato le realtà interiori della Sua Unità e la realtà della Sua Prossimità, e sono scomparsi in lui ogni sensazione e ogni movimento da quando lo stesso Principio divino si è fatto carico di compiere per lui quello che voleva fosse da lui compiuto. Ciò significa che il servitore è finito col ritornare al suo stato principiale, ed è di nuovo come era, ossia nello stato in cui si trovava prima di essere».<sup>56</sup> Ci troviamo insomma davanti all'assioma di Ibn al-'Arīf:

«Si estingue ciò che non è mai stato e sussiste ciò che non ha mai cessato di essere».<sup>57</sup>

Avendo estinto definitivamente ogni propria volontà (e con essa ogni desiderio di acquisizione e di affermazione individuale), egli vede che i suoi attributi non sono mai stati altro che gli stessi Attri-

Milano 2001, p. 370 nota 3 (per le differenti varianti di tale enunciato cfr., tra gli altri, Kalābādhī, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, p. 24 nota 67).

<sup>54</sup> Secondo l'espressione coranica "*ammā yasifūn*" (al di là di ogni attribuzione), cfr. René Guénon, «La catena dei mondi», in *SSS*, Milano 1995, p. 325.

<sup>55</sup> Si riferisce ovviamente al Patto (*mithāq*) primordiale rievocato nella narrazione coranica: «E quando Allāh trasse dai lombi dei figli di Adamo la loro discendenza, fece loro testimoniare contro se stessi: "Non sono io il vostro Signore (*a-lastu bi-Rabbikum*)?" "Sì, l'attestiamo!"» (*Cor. 7 :153*).

<sup>56</sup> Junayd, *Enseignement Spirituel: Traités, lettres, oraisons et sentences*, trad. a cura di R. Deladrière, Parigi 1989, p. 150. Sulla realtà del Patto Primordiale come radice ontologica dell'essere e fondamento di ogni impresa spirituale cfr. Kalābādhī, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, p. 43.

<sup>57</sup> Massima che Ibn 'Arabī attribuisce ad Ibn al 'Arīf, anche se la sua paternità risale ad 'Abdullāh Ansārī, cfr. G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», in *I Quaderni di Avallon*, n. 31 (1993), p. 98 nota 163.

buti del Principio, e non potendo più attribuire alcunché a se stesso egli diviene finalmente presente ad Allāh e caratterizzato dalla (Sua) Esistenza e dalla (propria) non-esistenza allo stesso tempo.<sup>58</sup> Tuttavia, nonostante tale estinzione rappresenti un passaggio obbligato per poter accedere alla vera Realtà divina, come ci ricorda anche Paolo Urizzi nella sua introduzione al già citato *Ta'arruf* di Kalabādī essa non costituisce ancora il termine ultimo del cammino, poiché: «dopo non essere stato, sarà là dove era stato (prima della sua esistenza temporale). È allora che sarà veramente se stesso<sup>59</sup> [...] Sarà un esistente che è dopo essere stato un esistente privo di essere [proprio]». <sup>60</sup> Questo è il *baqā'*, la condizione di “permanenza” o, in relazione all'*wujūd*, di “esistenza permanente” in Allāh (o “per mezzo di Allāh”, *baqā' bi-Llāh*), nella quale il Principio Supremo si rivela finalmente come l'Unico dotato di vera Esistenza (*wujūd al-mutlaq*, cioè l'Esistenza assoluta contrapposta all'*wujūd al-idāfī*, l'esistenza relativa di ciò che è “altro che Allāh”).

---

<sup>58</sup> Cfr. 'Abd Allāh al-Busnewī, «Commento all'inizio della *Khutba* delle *Futūhāt al-Makkiyya* intitolato “La più preziosa comunicazione”», a cura di G. Giurini, in *Perennia verba* n. 5 (2001); «Non ha conosciuto Allāh dunque, di tutto ciò che è altro da Allāh, nulla che Ne abbia avuto maggior conoscenza del nulla assoluto. Poiché al nulla appartiene questa eminenza di valore, mentre la pretesa (*da'wā*) e l'associazione (*mushāraka*) appartengono alle cose esistenti, ci è stato detto: “Io ti ho creato in precedenza, e non eri nulla” (*Cor.*19:9), cioè non eri esistente. È come se Allāh aggiungesse: “Stai dunque con me nello stato della tua esistenza”, riferendosi ad un'assenza di opposizione o discordanza circa il principio del giudizio divino (*hukm*) e alla sottomissione (*tastīm*) al corso delle misure destinate, “come fosti nello stato della tua non esistenza”» (*ibid.*, p. 34-35). Torneremo in seguito su questa definizione di “nulla” quando tratteremo del paretro oscuro delle autodeterminazioni divine.

<sup>59</sup> Nel senso del vero Sé.

<sup>60</sup> Massima di Junayd citata da Kalābādī, cfr. *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, p. 43.

«Con i Suoi segni mostra a chi osserva le tracce che testimoniano che Egli è l'Unico, e che l'universo intero sussiste per mezzo della testimonianza della Sua Unità». <sup>61</sup>

### **René Guénon e Muhyiddīn Ibn 'Arabī: l'*wujūd* alla luce della *Sophia Perennis***

In *incipit* di trattazione abbiamo sostenuto che secondo noi non è possibile giungere a una completa padronanza teorica dell'*wujūd* se non integrando in maniera esaustiva l'esposizione datane da Guénon con quella di Ibn 'Arabī; ciononostante, nel tentativo di tracciare fino a qui le basi della nostra disamina ci siamo avvalsi quasi esclusivamente di referenze ibnarabiane o comunque principalmente islamiche, derivando dall'opera dello scrittore francese solo alcune informazioni di carattere metodologico e comunque senza mai riferirci alla sua esposizione della teoria tradizionale dell'Essere e della Manifestazione universale. È anche vero che per il momento non abbiamo fatto altro che esporre in via generale la relazione intercorrente tra Essere, Esistenza e Conoscenza senza entrare nel dettaglio di come tali termini vadano colti nei loro rispettivi ranghi ontologici, né abbiamo esaminato come venga a porsi l'effettivo atto conoscitivo universale insito in tale interrelazione; tuttavia, tale evidente sproporzione citazionale, che sulle prime sembrerebbe attribuire alla dottrina ibnarabiana un ruolo prioritario relegando l'opera di Guénon a una funzione di mero apparato sinottico o commento di bordone, ci permette di chiamare in causa un ultimo elemento critico che ai fini della corretta comprensione delle pagine che seguiranno è imprescindibile rilevare. Dopo un primo periodo in cui diversi occidentali venuti a contatto con l'opera dello scrittore francese si sono sforzati (soprattutto dalle

---

<sup>61</sup> Muhammad al-Tādīlī, «Commento del libro dello Sheikh Ahmed at-Tigīānī...» cit., p. 149.

pagine delle *Études traditionnelles* parigine e della *Rivista di studi tradizionali* di Torino) di ottemperare a una sintesi efficace tra quest'ultima e l'opera akbariana, nell'ultimo trentennio si è assistito a una preoccupante inversione di tendenza, che in breve tempo ha portato molti studiosi dapprima ad affrontare tali opere in maniera nuovamente (ma questa volta volutamente) separata, e infine, per lo meno nella maggior parte dei casi, a sbarazzarsi dell'opera di Guénon, considerandola desueta non solo perché a loro dire tale opera non sarebbe in grado di sceverare da sola gli aspetti più profondi della dottrina ibnarabiana o (più generalmente) islamica, ma anche (e soprattutto) perché risulterebbe inutile far riferimento a fonti estranee a Ibn 'Arabī e all'Islām, dal momento che in questi ultimi... c'è tutto! Orbene, è assolutamente impossibile non notare come anche nell'Islām, al pari di ogni altra espressione autentica della Tradizione unica, la Verità si manifesti integralmente – e anzi diremmo nel più evidente e inappellabile fulgore della sua universalità (data la funzione ricapitolativa e conclusiva della Rivelazione islamica nei confronti delle precedenti forme tradizionali)<sup>62</sup> –; tuttavia, visto il carattere estremamente sintetico della forma simbolica con cui essa si presenta – a differenza di altre forme più permeabili alla mente occidentale (per sua natura iper-analitica e ben poco intuitiva) quali quella greco-romana e quella indu<sup>63</sup> –, la

---

<sup>62</sup> Sul carattere ricapitolativo e totalizzante della tradizione islamica cfr. R. Guénon, «I misteri della lettera *Nūn*», in *SSS*, p. 141-145 e P. Urizzi, «Regalità e califfato», in *Perennia Verba*, n. 3-6/7 (1999-2003), con particolare attenzione alle parti I, II e IV.

<sup>63</sup> Alcuni lettori si potranno magari sorprendere del fatto che non indichiamo qui come esempio la dottrina cristiana, così di casa in Occidente e così presente (per lo meno nei suoi elementi essenziali) nell'immaginario dell'occidentale medio. Bene, se è altrettanto vero che anche in essa (al pari delle altre) "c'è tutto", qualunque sua espressione che si elevi anche solo un poco al di sopra del semplice punto di vista exoterico si fa improvvisamente oscura e sintetica al pari delle visioni aquiline dei Maestri del *tasawwuf*, e tale similitudine (unita a una lettura sempre più ardua e complessa) si fa via via più stretta mano a mano che ci si avvicina a verità di ordine puramente metafisico. Il *Corpus Dionysiacum* di

dottrina iniziatica islamica può risultare molto spesso difficile da penetrare nei suoi significati profondi senza cadere in interpretazioni grossolanamente letteraliste o esageratamente allegoriche, lasciarsi ingannare dalle indefinite *nuance* di cui è capace la sua terminologia tecnica (assai eterogenea da autore ad autore) o arenarsi dinnanzi a quegli *escamotage* linguistici e simbolici che i suoi esponenti hanno talvolta adottato affinché solo l'*élite* spirituale potesse cogliere lo spirito al di sotto della forma, evitando nello stesso tempo che questo venisse disperso e fosse ragione di pericolo come le ben note *margaritas ante porcos* di evangelica memoria. Lo stesso Guénon ha inoltre espresso a più riprese le motivazioni del suo essere riluttante ad utilizzare diffusamente fonti dottrinali islamiche,<sup>64</sup> sottolineando nel contempo le ragioni che lo spingevano a ricorrere invece ad altre quali quelle indù che, come abbiamo appena detto, nonostante il loro simbolismo estremamente eterogeneo e stratificato, e la considerevole estensione della loro visuale metafisica, possiedono una forma esteriore apparentemente più "analitica" e per tanto più accessibile al lettore occidentale. Anziché cercare di fare luce sugli aspetti più oscuri della metafisica ibnarabiana ricorrendo alla trattazione *super partes* fornita dallo scrittore francese (dove i più diversi aspetti del simbolismo tradizionale di ogni tempo sono sintetizzati e ricondotti a quella Tradizione unica di cui non sono che forme particolari di espressione, espressione che sotto la penna di Guénon non diviene altro che l'immagine più autorevole che l'Occidente abbia avuto della *Sophia Perennis et Universalis*), si sminuisce la sua opera tacciandola di scarsa "scientificità" (e quindi "attendibilità") proprio a causa dell'estrema universalità con cui essa si presenta al lettore. Così si preferisce affrontare direttamente l'opera del Maestro andaluso prescindendo da qualsiasi riferimento extra-islamico, quando invece è stato pro-

---

Dionigi, il *Periphyseon* di Scoto Eriugena e le opere di Meister Eckhart (tra gli altri) sono un esempio alquanto esemplificativo di tale fenomeno.

<sup>64</sup> Cfr. in particolare *OEO*, p. 222-225.

prio Ibn ‘Arabī ad affermare (settecento anni circa prima di Guénon) che: «chi esorta se stesso al bene dovrebbe investigare durante il tempo in cui si trova in questo mondo tutte le dottrine riguardanti Dio. Dovrebbe imparare a conoscere i punti da cui ciascun sostenitore d’una dottrina trae la validità della medesima. Poi, una volta che la sua validità si è affermata in lui secondo le specifiche modalità che la rendono corretta per coloro che la professano, egli dovrebbe sostenerla nei confronti di coloro che non vi credono», e ancora: «Guàrdati dall’essere condizionato da un credo particolare rinnegando tutto il resto perché perderesti un bene immenso». <sup>65</sup> Ed è proprio nello studio approfondito dell’*wujūd* e della *wahdat al-wujūd* che bisognerebbe far tesoro di tale ammonimento, dal momento che nella maggior parte dei casi è stato proprio il non riuscire a passare liberamente dall’ontologia guénoniana a quella ibnarabiana a spingere molti studiosi ad occuparsi esclusivamente (ma non esassustivamente) della dottrina metafisica islamica e di Ibn ‘Arabī prescindendo in maniera completa, e purtroppo spesso definitiva, da Guénon. <sup>66</sup>

Nella speranza da un lato di arginare il più possibile errori di questo e d’altro tipo, dall’altro di fornire al lettore uno strumento di agevole consultazione che possa essergli d’aiuto nel proprio lavoro di chiarificazione dottrinale, andremo ora a definire meglio l’oggetto del nostro studio.

---

<sup>65</sup> I passaggi sono tratti da *Fut.*, vol. II, p. 85 e *Fus.*, p. 113, trad. di P. Urizzi in «Ibn ‘Arabī e il pluralismo religioso», *Perennia verba*, n. 10 (2008), p. 20.

<sup>66</sup> Qui ovviamente non ci riferiamo a coloro che per motivi di carriera accademica hanno dovuto rinunciare ad esplicitare nelle loro pubblicazioni il nome e l’opera di Guénon (da sempre invisiva, come si sa e per i motivi di cui sopra, all’ambiente universitario).

## Parte II

**'Wujūd=Esistenza', pro e contro d'una scelta traduttiva univoca**

Nel primo capitolo de *Il Simbolismo della Croce* (che insieme a *Gli stati molteplici dell'essere* è la sua opera più espressamente dedicata – sebbene non dichiaratamente – alla struttura essenziale e sostanziale dell'*wujūd*), dopo aver stabilito i capisaldi dottrinali e terminologici da lui adottati riguardo al rapporto tra Sé e io e a tutto ciò che ne deriva,<sup>67</sup> René Guénon afferma che: «L'Esistenza universale non è nient'altro che la manifestazione integrale dell'Essere o, per parlare più esattamente, la realizzazione in modo manifestato di tutte le possibilità che l'Essere comporta e contiene, in modo principale, nella sua stessa unità. Analogamente all'unità dell'Essere su cui si basa, d'altronde, questa "unicità" dell'Esistenza (se ci è consentito l'uso di un vocabolo che può sembrare un neologismo) non esclude la molteplicità dei modi della manifestazione, né da questa può essere infirmata, in quanto questi modi essa li comprende ugualmente tutti, per la sola ragione che tutti sono ugualmente possibili, tale possibilità implicando che ognuno di essi debba essere realizzato, secondo le condizioni che gli sono proprie».<sup>68</sup> Fin qui non sembrano esservi grosse differenze tra il concetto guénoniano e quella ibnarabiano di Esistenza; per entrambi si tratta infatti di un venire alla luce delle possibilità presenti da sempre e per sempre nella Scienza divina in un'Esistenza "unica" le cui molteplici modalità non infirmano minimamente l'unità e

---

<sup>67</sup> Nel quale il Sé è il Principio trascendente e permanente di cui ogni cosa manifestata, come già detto, non è che una modificazione contingente e transitoria, mentre l'io non è che l'espressione della sola individualità. Per una panoramica completa su tale giustapposizione cfr. *UDV*, cap. II e X.

<sup>68</sup> *SC*, p. 23.

l'infinità del Principio.<sup>69</sup> Tuttavia, come abbiamo già visto, proprio all'inizio dello stesso libro Guénon afferma chiaramente che la sua interpretazione del concetto di esistere si basa essenzialmente sull'etimologia latina *ex-stare*, cioè «non avere in sé il proprio principio di ragione immediato», identificando così l'esistere con quello che la dottrina ibnarabiana definisce «tutto ciò che è altro da Allāh» (*mā siwā Allāh*), laddove invece proprio in Ibn 'Arabī il concetto di Esistenza nella sua realtà più elevata (*al-wujūd al mut-laq*) è sempre e comunque inteso come l'Esistenza suprema di Allāh.<sup>70</sup> Il fatto poi che in una nota al fondo della medesima pagina Guénon stesso faccia riferimento all'espressione "Unicità dell'Esistenza" come traduzione più precisa e corretta del termine akbariano<sup>71</sup> *wahdat al-wujūd* complica ulteriormente le cose, dal momento che un attento conoscitore dell'opera di Ibn 'Arabī potrebbe domandarsi ad esempio che cosa Guénon intenda qui per *wujūd*, visto che ogni volta che egli fa riferimento nella sua opera ai rapporti tra Essere ed Esistenza questi sono sempre considerati da una

---

<sup>69</sup> «Saper distinguere tra l'Essere [in quanto tale] (*al-wujūd*) e ciò che esiste (*al-mawjūd*) è cosa per noi imprescindibile, dal momento che le cose esistenti costituiscono una molteplicità distintiva (*kuthrat mukhtalifa*) mentre l'Essere è Unico (*wāhid*), non si moltiplica numericamente né possiede in Se stesso aspetti distintivi. Per noi si tratta di una Realtà unica (*haqīqa wāhida*) che non si fraziona e non si divide, né si moltiplica a causa dell'[emergere in Essa della] pluralità delle cose che esistono (*bi-ta'addud al-mawjūdāt*)» (al-Nābulusī, *Wujūd al-Haqq*, pp. 17-18).

<sup>70</sup> «Dire che il cosmo è «ogni cosa altra che Dio» vuol dire che esso è ogni cosa altra che l'*wujūd*. In poche parole, l'*wujūd* appartiene unicamente a Dio, perché l'*wujūd* è Dio" (o anche: «Il Vero [cioè il Principio, *al-Haqq*] è identico all'*wujūd*»), *Fut.* I, p. 328, cfr. W.C. Chittick, *The Self-Disclosures of God...* cit., p. 12.

<sup>71</sup> Per una sintetica esposizione sull'uso di tale termine all'interno della scuola akbariana cfr. W. C. Chittick, *Rūmī and Wahdat al-Wujūd*, in AA.VV., *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, Cambridge 1994, p. 71 e ss.

prospettiva più vicina all'induismo<sup>72</sup> e alla tradizione greco-romana e cristiana – e cioè riferentesi in sintesi ad un Essere che è principio della sola Manifestazione Universale – che alla dottrina ibnarabiana. Secondo noi il modo migliore per rispondere a tale interrogativo è quello di tralasciare per un attimo la lettura guénoniana dell'Esistenza e concentrarci maggiormente sull'uso che lo scrittore francese fa del termine “Essere”. È nel suo articolo intitolato *Il Demiurgo*<sup>73</sup> che Guénon delinea per la primissima volta il punto di vista da lui adottato riguardo ai rapporti tra Essere e Non-Essere. Qui infatti, dopo aver sottolineato l'inermità di ogni manicheismo dinnanzi al problema della Conoscenza vera (vista l'assoluta irriducibilità di ogni dualità considerata come assolutamente indipendente da un'origine – o Causa prima – comune alle due parti), e aver dimostrato l'impossibilità di una contrapposizione irriducibile tra gli elementi appartenenti alla più elevata delle dualità – quella tra Essere e Non-Essere (dal momento che “l'uno e l'altro sono necessariamente contenuti nella Perfezione Totale”)<sup>74</sup> – egli si pone il problema del rapporto gerarchico che intercorre tra questi ultimi nel seguente modo. Dice Guénon: «se per Non-Essere si intende il nulla è inutile parlarne: infatti cosa si può dire del Nulla? Non così se si considera il Non-Essere come possibilità d'Essere; l'Essere è allora la manifestazione del Non-Essere inteso in questo modo, ed è contenuto allo stato potenziale in tale Non-Essere. Il rapporto tra il Non-Essere e l'Essere è dunque il rapporto tra il non-manifestato ed il manifestato, e si può affermare che il non-manifestato è superiore al manifestato, di cui è il principio, poiché contiene in poten-

---

<sup>72</sup> Ci riferiamo ovviamente all'uso copioso che Guénon fa del simbolismo legato all'*Īshwara* indù, cioè il *Brahma* non-supremo principio della Manifestazione Universale, e in tale aspetto identico all'Essere della tradizione greco-romana e del Cristianesimo.

<sup>73</sup> Sua (pare) prima pubblicazione in assoluto, uscita sul primo numero di *La Gnose* nel 1909, quando Guénon aveva appena ventidue anni, cfr. R. Guénon, «Il Demiurgo», in *RST*, n. 33 (1970).

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 21.

za tutto il manifestato ed anche ciò che non è, che non fu, né sarà mai manifestato. Nello stesso tempo, è evidente che non si può parlare qui di una distinzione reale, poiché il manifestato è contenuto in principio nel non-manifestato; tuttavia noi non possiamo concepire direttamente il non-manifestato se non attraverso il manifestato; questa distinzione dunque esiste, ma unicamente per noi». <sup>75</sup> Alla luce di tale affermazione risulta chiaro come Guénon non intenda affrontare il problema dell'Esistenza da un punto di vista necessariamente concorde con le dirette fonti akbariane (quale che sia la terminologia da lui adottata in seguito), dal momento che asserendo che «l'Essere è allora la manifestazione del Non-Essere» (qui inteso come possibilità d'essere) senza porre un'ulteriore precisazione su cosa egli intenda con la parola "Essere", lo scrittore non chiama in causa la differenza che Ibn 'Arabī fa tra *wujūd al-mutlaq* (l'Essere assoluto o Essere puro di Allāh, coincidente con la prima determinazione – ar. *ta'ayyun al-awwal* – dell'Essenza, cioè il grado dell'Unità pura stagliantesi al di sopra di ogni altra determinazione, sia essa esistente o non-esistente) e *wujūd al-idāfī*, <sup>76</sup> l'essere relativo (o per meglio dire l'esistenza relativa) che a partire dal non-manifestato viene esistenziato profilandosi come (relativamente) esistente *ab extra* della realtà principiale. Fissati questi presupposti, e facendo un salto di oltre vent'anni, sempre ne *Il Simbolismo della Croce* Guénon torna nuovamente sul rapporto Essere-Esistenza affermando che:

«Quando parleremo dell'Esistenza, ci riferiremo dunque alla manifestazione universale, con tutti gli stati o gradi in molteplicità indefinita che essa comporta, ognuno dei quali può anche essere chiamato un

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Definito anche *wujūd al-muqayyad*, cioè contingente, vale a dire colto entro la sua determinazione *ab extra* nei Mondi (e quindi ontologicamente coincidente con l'esistenza stessa di questi ultimi); su tale contrapposizione cfr. W.C. Chittick, *The Self-Disclosures of God...* cit., p. 30.

“mondo”; ma questo termine non si può applicare al grado dell'Essere puro, principio di tutta la manifestazione ed esso stesso non manifestato, né, *a fortiori*, ciò che si trova al di là dell'Essere stesso». <sup>77</sup>

Alla luce di quanto abbiamo appena detto, e volendo in qualche modo incasellare tale affermazione all'interno della terminologia ibnarabiana, è chiaro che quello che Guénon intende qui con Esistenza è affine a ciò che Ibn 'Arabī definisce *al-wujūd al-idāfī*, vale a dire l'esistenza relativa (o *wujūd al-khārij*, esteriore); tuttavia, ponendo anche qui l'Essere in rapporto gerarchicamente inferiore rispetto al Non-Essere (non citato espressamente ma implicitamente sottinteso come principio di una non-manifestazione che comprende anche l'Essere allo stato principiale) risulta chiaro che il quadro di riferimento non sia quello ibnarabiano, bensì quello più propriamente indù o greco-romano-cristiano (che come già detto considerano entrambi l'Essere come principio della sola manifestazione universale). Sorge nuovamente spontaneo chiedersi perché nel trattare magistralmente il tema in assoluto più importante e complesso di ogni speculazione metafisica, Guénon chiami velatamente in causa Ibn 'Arabī proprio dove la dottrina di quest'ultimo non sembra essere concorde con la sua, e soprattutto perché lo faccia quando le sue argomentazioni sono già ben più che sufficienti a dimostrare la teoria dell'Unicità. Purtroppo, dal momento

---

<sup>77</sup> SC, p. 22-23; in relazione alla Possibilità universale invece: «volendo definire l'Essere, in senso universale, come principio della manifestazione, e come comprendente nello stesso tempo l'insieme di tutte le possibilità di manifestazione, dobbiamo subito precisare che l'Essere non è infinito; tanto più che l'Essere, come principio della manifestazione, comprende sì tutte le possibilità di manifestazione, ma soltanto in quanto si manifestano. Al di fuori dell'Essere vi è dunque tutto il resto, e cioè tutte le possibilità di non-manifestazione, ed inoltre tutte le possibilità di manifestazione allo stato non-manifestato, e l'Essere stesso vi si trova incluso, poiché non può appartenere alla manifestazione in quanto ne è il principio, ed è quindi non-manifestato» (SME, pp. 35-36).

che lo stesso Guénon non è mai entrato nel merito della questione, non ci è dato di rispondere con sicurezza a tale interrogativo; tuttavia, ai fini della corretta comprensione di quanto andremo ad esaminare, non possiamo esimerci dal formulare un'ipotesi. Nella sua opera *Les sept étendards du califat*, facendo riferimento alla questione del “mistero René Guénon” da lui già introdotta in alcuni suoi scritti precedenti,<sup>78</sup> Charles-André Gilis sostiene (probabilmente basandosi su resoconti trasmessigli da alcuni frequentatori abituali di Guénon al Cairo, o da alcuni dei suoi più stretti corrispondenti, Michel Vâlsan in testa, o più semplicemente deducendolo dal modo in cui Guénon si avvale della dottrina del Maestro andaluso) che la conoscenza che lo scrittore francese aveva dell'opera di Ibn 'Arabī era di carattere chiaramente “non libresco”,<sup>79</sup> affermazione che se da un lato non è che un'ulteriore testimonianza a favore dell'evidente (quanto innata) capacità con cui lo scrittore era in grado di acquisire e giustapporre al meglio qualsivoglia fonte dottrinale – non importa se estrapolata da una fonte cartacea, se ricevuta per via orale o per diretta trasmissione spirituale –, da un punto di vista più contingente è sostenuta dal fatto che ogni volta che nella sua opera egli fa riferimento a qualche scritto di sicura attribuzione ibnarabiana (oltre alle più volte citate *Futūhāt* solo il trattato *Tartīb al-tasawwuf*,<sup>80</sup> le *Tadbīrāt al-ilāhiyya*<sup>81</sup> e *Al-qishr wa'l-lubb*)<sup>82</sup> si astiene sempre dal citarne passaggi originali, mentre

---

<sup>78</sup> C.-A. Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Paris 1986, e *René Guénon et l'avènement du troisième Sceau*, Paris 1991, nei quali Gilis, sulla scorta di Michel Vâlsan, si fa portavoce di alcune teorie relative alla funzione ciclica ed escatologica dell'opera di Guénon.

<sup>79</sup> C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, Paris 1993, p. 22.

<sup>80</sup> Cit. in *SME*, p. 105 nota 2; questo trattato è stato tradotto in francese da 'Abdel-Hādī Agueli in Ibn 'Arabī, «Les catégories de l'Initiation», in *La gnose* (dic. 1911-gen. 1912), traduzione successivamente ripubblicata in *E.T.*, n. 194 (1936) e, in italiano, in *RST*, n. 67 (1988).

<sup>81</sup> Cit. in *RQST*, p. 318 nota 1.

<sup>82</sup> Cit. in *SEIT*, p. 31.

come già detto l'unico testo che egli cita diffusamente attribuendolo, probabilmente sulla scorta di Agueli, a Ibn 'Arabī – la celebre *Risālat al-ahadiyya* (o *Trattato dell'Unità*)<sup>83</sup> –, non solo è in realtà di Awhād al-dīn Balyānī (*sūfi* vissuto tra il XII e il XIII secolo, seguace della dottrina di Ibn Sab'īn nota con il nome di *wahdat al-mutlaqa*),<sup>84</sup> ma tra l'altro non corrisponde che in minima parte alla dottrina ibnarabiana sull'*wujūd*, quale che sia il lessico tecnico ivi adottato. Dal momento però che lo scrittore francese, pur ignorando il vero autore dello scritto, vi attinge comunque solo i passaggi più affini alla dottrina del vero Ibn 'Arabī<sup>85</sup> (tra tanti altri che avrebbero potuto supportare ancor meglio la sua trattazione, al costo però di allontanarla ancor di più dalla vera *wahdat al-wujūd* ibnarabiana), e che comunque, pur non recedendo mai dal considerare l'Esistenza una modalità ontologica propria del solo possibile nel suo stato manifestato, nella sua opera egli non perde occasione di chiamare in causa il Maestro andaluso ogni qualvolta si tratti di stabilire un caposaldo dell'ontologia universale, tale “conoscenza non libresca” dell'*opus* akbariano potrebbe essersi tradotta, quanto all'atto pratico, in un “uso non libresco” della dottrina di Ibn 'Arabī, uso che alla luce di tali considerazioni, e al di là di ogni etichetta o sterile rivendicazione intellettuale, a nostro avviso merita di

---

<sup>83</sup> Cit. a vario titolo soprattutto in *UDV* e ne *SME*, p. 124.

<sup>84</sup> Su di lui si veda l'introduzione di M. Chodkiewicz a Awhād al-dīn Balyānī, *Epître sur l'unicité absolue*, cit., J. W. Morris, «Theophany or “Pantheism”?: The Importance of Balyānī's *Risālat al-Ahadiyya*» e «La description de Abū 'Abdallāh par Jāmī», entrambi in *Horizons Maghrébins*, Toulouse, special festschrift issue for Michael Chodkiewicz, n. 30 (1995), pp. 43-50 e 51-54.

<sup>85</sup> Eccezione fatta per R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire...* cit., p. 41 nota 1, nel quale lo scrittore francese riporta un passaggio della *Risāla* di Balyānī contenente il *hadīth*: “Era Allāh e nessuna cosa era con lui” (*Kāna 'Llāhu wa lā shay'a ma'aHu*, cfr. A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 1933-1969, VI, 260) con l'aggiunta apocrifia «egli è ora tal qual è stato (fin da tutta l'eternità)», aggiunta ritenuta inaccettabile dal vero Ibn 'Arabī per i motivi esposti in *Fut.*, IV, p. 413 (in merito cfr. anche W. C. Chittick, *The Self-Disclosures...* cit., p. 20).

essere brevemente esaminato. Non essendo infatti intenzione di Guénon fare dell'ermeneutica ibnarabiana, quanto esporre al lettore occidentale un concetto che egli potesse facilmente comprendere secondo il suo usuale quadro ontologico di riferimento, è giocoforza ovvio che tra tutti i significati attribuibili alla parola *wujūd* egli abbia scelto quello più comunemente diffuso in Occidente, vale a dire "esistenza" nel senso di "*ex-stare*" (al di fuori quindi di ogni contesto akbariano *strictu sensu*),<sup>86</sup> evitando in tal modo di introdurre visuali dottrinali che, per quanto somme ed elevate, non solo non sarebbero state comprese dalla maggior parte dei propri lettori, ma avrebbero anzi potuto introdurre pericolosi elementi di confusione in una disamina già complessa di suo.<sup>87</sup> L'impossibilità poi di attribuire a Guénon una ristrettezza di vedute che di certo non può essere sua emerge ancor più chiaramente nella sua introduzione a *Gli stati molteplici dell'essere*, dove è lui stesso a motivare il perché della sua scelta apparentemente "riduttiva" di identificare l'Essere al solo principio degli stati di manifestazione:

«Ci sembra ancora necessaria una precisazione, questa volta a proposito della parola "essere" che, a rigore, non si dovrebbe più impiegare parlando di certi stati di non-manifestazione dei quali dovremo occuparci, e che sono al di là dell'Essere puro. La costituzione stessa del linguaggio umano ci costringe ad impiegarla ugualmente, in mancanza

---

<sup>86</sup> Vedremo tra poco l'eccezionale polisemia insita nel radicale *WJD* (da cui *wujūd*), che soprattutto in ambito iniziatico assume spesso connotazioni incredibilmente eterogenee a seconda che si tratti di una visuale metafisica, di uno stato spirituale, etc.

<sup>87</sup> Similmente al problema dell'uso del termine "mistico", che per motivi analoghi Guénon preferì associare sempre in maniera univoca al solo fenomeno tutto cristiano noto come "misticismo", anziché ricondurlo ad un'etimologia arcaica (da *mysticos* = "attinente all'iniziazione") sicuramente più precisa ma che avrebbe implicato ulteriori *mises au point* che non avrebbero potuto che influire gravemente sulla chiarezza e sulla linearità della sua trattazione (sull'argomento cfr. Kalābādhī, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, p. 7, nota 3).

di un termine più adeguato; ma intendiamo attribuire ad essa un valore puramente simbolico ed analogico, che ci permetta di trattare in qualche modo un argomento che in caso contrario ci sarebbe precluso: basterebbe quel che abbiamo detto ora per dare un'idea delle insufficienze di espressione a cui facevamo allusione poco fa [trattando della superiorità della significazione simbolica su quella linguistico-verbale, N.D.A.]. In questo modo potremo continuare a parlare dell'essere totale considerandolo come manifestato in certi stati e non-manifestato in altri, senza tuttavia che questo implichi, da parte nostra, la necessità di considerare, in quest'ultimo caso, unicamente ciò che corrisponde al grado che è proprio dell'Essere».<sup>88</sup>

«Ricordiamo, a questo proposito, che l'arrestarsi all'Essere tralasciando ciò che sta al di là, come se si trattasse del Principio Supremo, il più universale di tutti, è un tratto particolare di certe concezioni occidentali dell'antichità e del medioevo, le quali, pur contenendo indubbiamente una parte di metafisica che le concezioni moderne non hanno certamente più, sotto questo aspetto restano evidentemente assai incomplete; senza contare che esse vengono presentate come fine a se stesse, e non come un mezzo in vista della realizzazione metafisica».<sup>89</sup>

Crediamo che tali citazioni sottolineino a sufficienza il bisogno che Guénon avverte nel dover ottemperare ad una scelta di linguaggio simbolico pressoché obbligata per ciò che concerne i termini tradizionali di derivazione occidentale (lo stesso Guénon demanderà poi ad altre parti della sua opera, e in particolar modo a quelle dedicate agli aspetti più eminenti della dottrina indù, il compito di ottemperare a quella sintesi di prospettive ontologiche e metafisiche impossibile da attuarsi per mezzo delle lingue occiden-

---

<sup>88</sup> *SME*, p. 13. È ovvio che qui con "essere totale" Guénon non intende l'Essere divino bensì l'espressione ontologica di "un" dato essere attraverso l'integralità degli stati dell'Esistenza manifestata e della Non-esistenza.

<sup>89</sup> *Ibid.*

li). Nulla di strano quindi che in un'opera di ricostruzione e giustapposizione dottrinale come la sua, nella quale proprio la restituzione del linguaggio al suo senso originale ha un'importanza primaria, tali precauzioni costituiscano una necessità a dir poco provvidenziale (oltre che un'inusualissima delicatezza nei confronti del proprio lettore). Trovandosi infatti a doversi continuamente confrontare con linguaggi specifici di altri esponenti della tradizione, a loro volta afferenti a diversi mondi dottrinali, sarebbe stato pressoché impossibile per lo scrittore francese richiamarsi a tutti nel dettaglio mantenendo al contempo coerenza interna. Mancandogli quindi una "lettura" circa la dottrina ibnarabiana della *wahdat al-wujūd*, Guénon non ha fatto altro che tradurre tale termine in modo corrente per farne l'uso richiesto dall'esposizione dottrinale che si prefiggeva, uso ovviamente più che coerente con la dottrina *universalis*, sebbene non da considerarsi filologicamente aderente al pensiero di Ibn 'Arabī e della sua scuola in quanto tale.<sup>90</sup>

### **'Wujūd=Essere', un ritorno alle origini dell'etimologia**

Affrontando il problema dell'Esistenza alla radice, Ibn 'Arabī afferma invece senza riserve che nell'universo "non vi è altro che Allāh, l'Essere necessario (*al-wājib al-wujūd*), l'Uno per la Sua Essenza (*al-wāhid bi-dhātiHi*), il Molteplice mediante i Suoi Nomi (*al-kathīr bi-asmā'iHi*) e le Sue proprietà (*ahkāmiHi*),<sup>91</sup> l'Onnipotente sopra l'impossibile (*al-Qādir 'alā-l-muhāl*) [...] Giuro per Dio che non vi è altro che Allāh, poiché da Lui «e verso Lui l'af-

---

<sup>90</sup> Molti degli spunti presentati in coda a questa sezione derivano da uno scambio epistolare avuto con il dott. Paolo Urizzi, al quale vanno i nostri più sentiti ringraziamenti e la nostra stima più profonda.

<sup>91</sup> Lett. i Suoi statuti, i Suoi decreti.

Lui l'affare tutto intero ritorna» (Cor. 11:123)». <sup>92</sup> Abbiamo appena visto come per Guénon il concetto di Essere e di Necessità sia la pietra angolare che permette di comprendere appieno il senso profondo dell'Esistenza, poiché se "esistere", cioè *ex-stare*, significa *in primis* non avere in sé il proprio principio di ragione sufficiente, quest'ultimo non potrà che trovarsi nell'Essere necessario da cui l'intero universo (in Guénon sempre definito come Manifestazione Universale) dipende:

«La manifestazione dunque, pur essendo di per sé puramente contingente, è nondimeno necessaria per quanto riguarda il suo principio, così com'è di per sé transitoria pur possedendo nella Possibilità universale quelle radici assolutamente permanenti che, d'altronde, ne costituiscono la realtà più profonda». <sup>93</sup>

E ancora:

«È contingente tutto ciò che non ha in sé la propria ragion sufficiente; si può dunque dedurre che ogni cosa contingente è tuttavia necessaria, in quanto è resa necessaria dalla sua ragion sufficiente: infatti, per esistere, essa deve pur averne una, la quale però non risiede in essa». <sup>94</sup>

Dimentichiamoci ora per un attimo del punto di vista guénoniano sull'Essere come principio della sola Manifestazione universale e restiamo fermi sul concetto, comune a Guénon e Ibn 'Arabī, di Essere necessario. Nel suo *Tahāfut al-Tahāfut*, Ibn Rushd (Aver-

---

<sup>92</sup> Ibn 'Arabī, *Fut.*, I, p. 703, passaggio tradotto in P. Urizzi, *L'universo epifanico dell'Unico nella dottrina della Wahdat al-Wujūd*, in *Dall'Uno ai Molti: creazione o manifestazione?*, Atti del Convegno di studi, a cura di Officina di Studi Medievali, Mazara del Vallo 5-7 Dicembre 2008, p. 5 del *pre-print* (in corso di stampa).

<sup>93</sup> *SME*, p. 129.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 132.

roé) constata come nella lingua araba manchi un termine preposto a indicare l'Essere nella sua accezione più pura, e sottolinea come il termine *mawjūd* – che per i filosofi indica il Vero in quanto oggetto di conoscenza – nelle speculazioni ontologiche del primo Islām sia spesso utilizzato per riferirsi al senso generico di ipseità (*dhāt*), e solo per pura “convenzione” venga ad indicare anche l'Ente Supremo, cioè l'Essere.<sup>95</sup> Dal punto di vista funzionale però, per ovviare a possibili fraintendimenti e porre un'utile differenziazione tra il concetto di “ipseità” e quello di “essenza”, molti autori prima e dopo di lui preferiscono fare ricorso al termine *huwiyya* per indicare quest'ultima, ma anche in questo caso l'origine dalla particella pronominale di terza persona singolare *Huwa*<sup>96</sup> ne fa unicamente un sostantivo derivato, e non un termine originalmente preposto alla significazione di “Essere”. A complicare ulteriormente la faccenda vi è poi il fatto che partendo da Avicenna – il cui concetto di *wājib al-wujūd* (l'Essere necessario già citato da Ibn 'Arabī) è alla base di ogni seguente rielaborazione ontologica e metafisica sul tema dell'Esistenza – e venendo via via verso il XII

---

<sup>95</sup> Cfr. F. Jabre, «Être et Esprit dans la pensée arabe», in *Studia Islamica*, n. 32 (1970), p.170. È curioso notare come, ribaltando la prospettiva e per lo meno sotto un certo aspetto, l'analogia tra *mawjūd* e *dhāt* sia tutt'altro che una semplice convenzione; è riportato infatti che fu chiesto allo *Shaykh* Sa'd al-dīn Hammūya (discepolo diretto dell'eminente Najm al-dīn Kubrā): “che cos'è Allāh?”, egli rispose: “ciò che esiste (*al-mawjūd*) è Allāh”; gli fu quindi chiesto: “cos'è [allora] il Cosmo?”, rispose: “non vi è esistente se non Allāh” (riportato dallo *Shaykh* 'Azīz al-dīn Nasafī nel suo *Kashf al-haqā'iq*, Teheran 1965, p. 153). Torneremo in seguito su questa importante questione; nel frattempo, per una prospettiva simile in Ibn 'Arabī cfr. *Fut.* II, p. 216 e 563.

<sup>96</sup> È però doveroso sottolineare che nella lingua araba il pronome *Huwa* è riferito alla persona assente (“*al-ghā'ib*, alla lettera «colui che non è oggetto di visione diretta”, P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, introduzione a Ibn 'Arabī, *Il libro del Sé divino*, a cura di C. Casseler, Torino 2004, p. 8.), a rimarcare come il Sé divino non possa mai essere considerato come “oggetto” di conoscenza diretta o come io empirico, come invece pretendono i *mu'taziliti* (cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milano 2000, p. 114).

e il XIII Secolo, si nota anche in terra d'Islām un progressivo rinchidersi degli orizzonti della speculazione filosofica, che dapprima solo vagamente o parzialmente eterodossa giunge in breve tempo ad invertire addirittura gli stessi capisaldi dell'ontologia traducendo il greco ὄν come *mawjūd* e εἶναι come *wujūd*, precludendosi così una volta per tutte la possibilità di accedere a qualsivoglia Conoscenza vera.<sup>97</sup> Leggermente meno sterile e più aperto a speculazioni di ben altra portata, Ibn Rushd ci tiene però a sottolineare come nella lingua araba *mawjūd* possa essere considerato anche come sinonimo di *sādiq*, il “vero” (lett. ciò che è veridico senza alcun dubbio), vale a dire “l'oggetto conosciuto nella realtà in quanto esistente”.

«Per *wujūd* e *mawjūd* non affermo direttamente l'oggetto extramentale indipendente dal soggetto che lo coglie, bensì l'oggetto intramentale nel suo adeguamento già supposto a tale cosa».<sup>98</sup>

Ed è proprio tale concetto di “cogliere”, “sentire”, “percepire”, “trovare” (o “ritrovare”, ontologicamente più corretto) a costituire

---

<sup>97</sup> Si può dire che tale prima inversione gerarchica costituisca la base delle eterodosie che al-Ghazālī e i maestri del *tasawwuf* dal XII sec. in poi rileveranno nelle dottrine dei *falāsifa*. Per una panoramica sulla critica ghazaliana *contra philosophos* cfr. Abū Hāmid al-Ghazālī, *La salvezza dalla perdizione (Al-Muhqādh min al-dalāl)*, in *Scritti scelti di Al-Ghazālī*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino 1970, p. 71-140.

<sup>98</sup> Cfr. F. Jabre, *Être et Esprit dans la pensée arabe*, p. 171. A lato di tale applicazione strettamente razionale, crediamo che chiunque conosca anche solo gli elementi essenziali della dottrina akbariana sull'immaginazione (*khayāl*) e il mondo immaginale (*'alam al-khayāl*) non faticherà a trasporre fin d'ora tali dati nella loro valenza più universale. Torneremo più diffusamente su tale dottrina nella terza parte del nostro studio; nel frattempo, per una disamina sul *khayāl* in rapporto all'Essere Supremo, al Cosmo e all'essere individuale cfr. A. Akkach, «The World of Imagination in Ibn 'Arabī's Ontology», in *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 24 n. 1 (1997), p. 97-113 e W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 115-118.

il senso profondo del radicale arabo *WJD* (da cui derivano il perfetto *wajada*, il participio passivo *mawjūd*, “trovato”, “scoperto”, “colto”, etc., e, soprattutto, il nome d’azione *wujūd*, sul quale torneremo tra poco), radicale che ricorre in diversi termini tecnici del primo Sufismo quali ad esempio *tawājud* e *wajd* (particolari modalità di esperienze interiori e di realizzazione spirituale), e che solo in un secondo tempo, soprattutto in seguito alla progressiva ellenizzazione della terminologia filosofica e spirituale islamica, verrà a significare anche Essere e Esistenza.<sup>99</sup> A questo proposito merita discutere brevemente il significato di *tawājud* e *wajd*, essendo entrambi parte in causa della significazione posteriore di *wujūd*, e in modo particolare nell’uso che Ibn ‘Arabī farà di tale concetto. *Wajd*, tradotto spesso come “estasi” o “stato estatico” nonostante l’assai scarsa attinenza dell’etimologia di estasi (dal greco *ekstasis*, a sua volta derivazione di *eksistanai*, “essere fuori di sé”)<sup>100</sup> con il significato di “trovare” proprio del radicale in questione, è solitamente definito come uno stato spirituale (ar. *hāl*) che giunge improvvisamente al cuore (come la paura, il terrore, la gioia, etc., ma in apparente assenza di cause esteriori) e che determina l’orientamento di ogni sguardo interiore del servitore verso il proprio Signore.

«Si tratta secondo Sohrawardi di un’operazione soprannaturale di Allāh sul cuore dell’uomo, operazione che, mutandone la situazione, gli fa provare (transitoriamente) un senso di gioia o di tristezza, di modo che i suoi sguardi si volgono verso Allāh».<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Cfr. Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 209 nota 517.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> ‘Abdel-Rahmān Jāmī, «Del piacere della familiarità proveniente dalla frequentazione...» cit., in *RST*, n. 19 (1966), nota 6. Per la citazione originale cfr. ‘Umar al-Suhrawardī, *‘Awārif al-ma‘ārif*, Il Cairo 1973, pp. 170 e ss. Nūrī afferma invece che: ‘l’estasi (*wajd*) è una fiamma che nasce nell’intimo dell’essere, suscitata dal desiderio ardente (*shawq*); quando sopraggiunge questo

Per Jurjānī si tratta invece di una prefigurazione se non addirittura del conseguimento vero e proprio dell'estinzione (per lo meno a uno dei suoi differenti gradi, non necessariamente quello definitivo). È scritto infatti nel *Kitāb al-Ta'rifāt*: "Ciò che viene chiamato *wajd* è la scomparsa del servitore per obliterazione delle sue qualità umane, per cui solo Allāh esiste; infatti tutto ciò che costituisce l'umanità non può più esistere quando appare il Signore della realtà".<sup>102</sup> Quanto al *tawājjud*, esso non è altro che la manifestazione del *wajd*, intesa sia come condizione interiore ottimale (si può dire anche il raggruppamento di tutte le potenze dell'essere attorno al proprio centro)<sup>103</sup> da mantenere affinché vi sia la possibilità della ricezione del *wajd*, sia come condizione mentale, corporea o talvolta persino mera imitazione della manifestazione genuina del *wajd*.<sup>104</sup> A questo proposito è interessante notare come secondo al-Sarrāj le genti del *wajd* si dividano in tre categorie: "quella di coloro il cui *wajd* è alterato dalle componenti umane e naturali; quella di coloro il cui *wajd* è alterato dal qualcosa udito durante lo stato estatico, la qual cosa procura loro un piacere emotivo in grado di trasformarlo; quella infine di coloro in cui il *wajd* non si altera, li accompagna per sempre rendendoli estinti «poiché ogni estatico si

---

stato spirituale improvviso, le membra si agitano per effetto della gioia o della tristezza", cfr. Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 210.

<sup>102</sup> Utilizziamo qui la traduzione di De Sacy contenuta in Jāmī, « Del piacere della familiarità proveniente dalla frequentazione... » cit., nota 6. Similmente, il *wajd* è per Ibn 'Arabī: "ciò che incorre (*yusādif*) al cuore di stati che [solitamente] sono occultati (*mughayyaba*) alla sua contemplazione" (*Kitāb istilāhāt al-sūfiyya*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, p. 532).

<sup>103</sup> Centro che non è altro che il cuore inteso come organo della conoscenza, dimora dello Spirito e luogo del "ritrovamento" di cui stiamo parlando.

<sup>104</sup> Cfr. Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 210. Anche qui il punto di vista ibnarabiano è praticamente identico ("[il *tawājjud*] è l'invocazione (*istid'ā*) del *wajd*, ossia l'esprimere la condizione di quest'ultimo (*hālat al-wajd*) quando [ancora] non ci si trova in esso", Ibn 'Arabī, *Kitāb istilāhāt al-sūfiyya*, p. 532). Per un'esposizione dettagliata della dottrina akbariana su *tawājjud*, *wajd* e *wujūd* vedere *Fut.*, cap. 235, 236 e 237.

estingue in quel che trova, ma in costoro non rimane nulla oltre a quel che essi trovano poiché ogni cosa è come persa durante lo stato statico del loro “ritrovamento” divino, grazie alla scomparsa della visione del loro stato estatico». <sup>105</sup>

Tale definizione trova infine proprio in Ibn ‘Arabī ulteriori applicazioni dalle quali derivano non poche conseguenze ontologiche; dice infatti il Maestro andaluso:

«Certo, l’*wujūd* per gli iniziati è il fatto di acquisire la coscienza [interamente realizzata] del Reale (*wijdān al-Haqq*) attraverso l’estasi (*wajd*). Questi iniziati dicono che se non sei soggetto all’estasi e se, in questo stato, tu non contempi l’Essere Reale, tu non sei in estasi, poiché il fatto di contemplarlo consiste che Egli ti sottragga alla contemplazione di te stesso e di coloro che sono presenti. Tu non sei quindi in estasi se non possiedi la coscienza (*wujūd*) dell’Essere Reale in questo stesso stato». <sup>106</sup>

A conti fatti si potrebbe quindi assimilare, per lo meno secondo un certo punto di vista, il *tawājjud* all’esordio della via spirituale, il *wajd* al suo mezzo (quanto ad acquisizione progressiva di gradi di realizzazione effettiva), e l’*wujūd* al suo fine ultimo, cosa tra l’altro sostenuta anche da Qaysarī (m. 1350) quando separa nettamente il *wajd* inteso come “percezione sottile” (in tale visuale solamente propedeutica alla Conoscenza vera) dall’*wujūd* inteso come contemplazione della realtà divina. <sup>107</sup> Al pari di Nābulusī, che cinque

---

<sup>105</sup> Kalābādhī, *il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 210. Per la citazione originale da al-Sarrāj qui riportata cfr. *Kitāb al-Lumā’ fī al-tasawwuf*, a cura di R. Nicholson, Londra, 1963, p. 302.

<sup>106</sup> Ibn ‘Arabī, *Fut.* II, p. 538. Cfr. anche il commento di Gloton a questo passaggio, riportato in Ibn ‘Arabī, *La production des cercles (Kitāb inshā’ al-dawā’ir)*, a cura di M. Gloton e P. Fenton, Paris 1996, p. XVII.

<sup>107</sup> Cfr. Al-Qaysarī, *La scienza iniziatica (Risāla fī ‘ilm al-tasawwuf)*, a cura di G. Giurini, Torino 2003, p. 58. Ovviamente qui si tratta della Contemplazione totalizzante e definitiva, e non di una delle aperture preparatorie (*futūhāt*)

secoli dopo identificherà la visione contemplativa dell'*wujūd* alla meta finale del cammino spirituale, e sulla scorta comune di Ibn 'Arabī, Qaysarī pone quindi anch'egli tale "ritrovamento" divino a fine ultimo di ogni impresa iniziatica, identificandolo nel contempo al senso profondo dell'intera Esistenza (sebbene si debba tener conto dei gradi e delle diverse modalità di questo "ritrovamento"). Il Corano afferma inoltre che Allāh possiede, tra i suoi "bellissimi Nomi", gli epiteti di "il Primo" (*al-Awwal*) e "l'Ultimo" (*al-Ākhir*),<sup>108</sup> rimarcando così il coincidere di ogni Fine con il proprio Inizio. Si spiega quindi da sé perché nella maggior parte dei testi metafisici islamici, soprattutto dall'XI-XII secolo in poi, l'Esistenza venga sempre attribuita in senso assoluto e definitivo al solo Allāh, e in maniera unicamente relativa, contingente e comunque sempre derivata al cosmo. In ultima istanza, dal momento che come abbiamo già detto il fine ultimo dell'Esistenza resta in fin dei conti la sola Conoscenza suprema (di Allāh, da parte di Se stesso per mezzo di ciò che non ha esistenza al di fuori di Lui) riteniamo sia doveroso concludere questa nostra panoramica linguistica ed etimologica segnalando che il termine *wijdān* – parola che abbiamo appena trovato in Ibn 'Arabī traducendola con "coscienza interamente realizzata del Reale" – viene spesso usata dagli speculativi come sinonimo di *wajd* e *wujūd* nell'indicare la "presa di coscienza istantanea" (Gloton traduce: "coscienza attrattiva"),<sup>109</sup> cioè l'*'irfān* (la νόησις, o gnosi intuitiva di Plotino, laddove intuito è sinonimo

---

attraverso le quali si snoda progressivamente il percorso iniziatico (ar. *sulūk*) che conduce ad essa. Per un'esposizione sintetica di tali aperture cfr. Al-Qāshānī, *La domanda essenziale (Al-Risāla al-kumayliyya)*, a cura di A. Grigio, Torino 2001, p. 37.

<sup>108</sup> Ma essendo Egli al di là di ogni possibile successione, la stessa dottrina tradizionale insegna a concepire tali attributi come "Colui dal quale tutto deriva" e "Colui verso il Quale tutto ritorna" (secondo l'espressione *Innā li'LLāhi wa innā ilayHi raji'un*, "In verità apparteniamo ad Allāh e verso di Lui facciamo ritorno", *Cor. 2 :156*).

<sup>109</sup> Ibn 'Arabī, *La production des circles*, p. XVII dell'introduzione.

di Intelletto trascendente).<sup>110</sup> L'*wujūd* non è quindi altro che l'atto supremo attraverso il quale il Tesoro Nascosto, che desidera essere Conosciuto, determina la Manifestazione Universale al fine di poterSi conoscere, atto cosmogonicamente rievocato dal rilucere dell'Essere nelle tenebre del Non-Essere.

***'Wujūd=Realtà attuale', verso una convergenza tra Guénon e Ibn 'Arabī?***

Se l'Emiro 'Abdel-Qādir (m. 1883) esclama a gran voce che: "Allāh è in Se stesso il nulla e l'essere, l'inesistente e l'esistente; Egli è contemporaneamente ciò che definiamo «nulla assoluto» ed «essere assoluto» o «nulla relativo» ed «essere relativo»",<sup>111</sup> dal canto suo Guénon afferma altrettanto nettamente che: "si può dire che il Non-Essere [...] è più dell'Essere, o anche che è superiore all'Essere, intendendo con questo che ciò che esso comprende è al di là dell'estensione dell'Essere, e contiene nel suo principio l'Essere stesso".<sup>112</sup> Tuttavia, nonostante tale discrepanza apparentemente irriducibile, per entrambi la Possibilità universale allo stato indifferenziato è coestensiva delle Tenebre superiori ("nulla relativo", o *'adam al-idāfī*, in 'Abdel Qādir, "Non-Essere" in Guénon), così come per ambedue è la determinazione primordiale dell'Essere in quanto affermazione *ab extra* dell'Essenza divina (che però essendo infinita non può in realtà uscire da Se stessa, trattandosi infatti qui di un'affermazione puramente immaginale delle possibilità illimitate che Essa concepisce eternamente nella Sua insondabile infinità) a manifestare ciò che è eternamente custodito nella Possibilità, sempre oscura e inconoscibile fino al mo-

---

<sup>110</sup> Cfr. F. Jabre, *Être et Esprit dans la pensée arabe*, p. 171.

<sup>111</sup> Abdel Kader, *Il libro delle soste*, p. 106 (*mawqif* 287). Torneremo tra poco sulle valenze del termine "relativo" applicato dall'Emiro all'Essere e al nulla.

<sup>112</sup> *SME* p. 36.

mento del *fiat lux*.<sup>113</sup> Si può quindi dire senza alcuna riserva che per entrambi l'Esistenza non è altro che l'atto stesso con cui il Principio si afferma come Ente Supremo e Unico? Sì, dal momento che sebbene il Non-Essere al quale Guénon si riferisce non sia affatto la non-esistenza ibnarabiana (su cui torneremo tra poco), bensì ciò che il linguaggio taoista designa come *Wou-ki* (Principio al contempo dell'Essere e del Non-Essere, e definito con il nome di quest'ultimo solo per poter essere concepito in maniera intelligibile pur essendo in realtà superiore a entrambi),<sup>114</sup> ai fini dell'analogia di lettura che intendiamo delineare non vi sono differenze irriducibili. Sia che la Tenebra superiore venga concepita – come fa Guénon – come espressione dell'intera Possibilità universale (diversificantesi successivamente in possibilità di manifestazione in quanto si manifestano, di manifestazione in quanto non si manifestano, e possibilità di non manifestazione),<sup>115</sup> sia che essa venga considerata – come fa l'Emiro – come espressione integrale della modalità ontologica che la scuola akbariana definisce “nulla relativo” (vale a dire l'insieme degli oggetti di conoscenza “altri da Allāh” – e per questo non-esistenti – concepibili in maniera unicamente intelligibile come essenze eternamente caratterizzate da una totale privazione d'Essere),<sup>116</sup> l'affermazione dell'Essere in Sé (e cioè prima dell'effettiva produzione della Manifestazione) è per entrambi la

---

<sup>113</sup> Per motivi di chiarezza semplifichiamo qui una serie complessa di determinazioni ontologiche su cui torneremo nelle prossime sezioni.

<sup>114</sup> Poiché Infinito e pertanto inconoscibile in modo assoluto. Sull'argomento vedi R. Guénon, *Il Demiurgo*, cit. e *SME*, cap. III; cfr. anche A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, Vol I, (*Dalle origini allo studio del Mistero*), Torino 2003, che pur con tutte le riserve applicabili ad un approccio irriducibilmente scientifico ha il pregio di essere incredibilmente esaustivo circa le fonti originali e le tappe dello sviluppo della dottrina estremo-orientale.

<sup>115</sup> Cfr. *SME*, p. 35.

<sup>116</sup> Dal momento che l'Essere (*wujūd*) è pura luce, mentre tali essenze immutabili (ar. *a'yān al-thābita*), contenute allo stato indifferenziato nella Scienza divina in attesa di essere irrorate dalla Teofania esistenziatrice, sono pura tenebra.

prima determinazione divina che come tale si oppone ad uno stato di tenebra precedente (il Non-Essere di Guénon, il *ghā'ib al-ghā'ib*, o “Ciò che è nascosto di Ciò che è nascosto” degli akbariani, vale a dire la stessa Essenza non-duale).<sup>117</sup> In tale prospettiva quindi, l’approccio guénoniano alla Possibilità universale e all’entificazione, benché sicuramente più semplice e assai meno dettagliato di quello akbariano, fatte le dovute giustapposizioni non è poi così distante da quest’ultimo. Quanto al concetto di Esistenza così come lo si trova negli scritti dell’autore francese, come già visto all’interno dei diversi significati attribuitigli da Ibn ‘Arabī, è possibile accostargli unicamente quello di *wujūd al-khārij*, demandando a ulteriori *mises au point* il compito di estendere nel possibile tale analogia a prospettive metafisiche via via più elevate. E in tema di *mises au point*, proprio nel tentativo di conciliare l’analogia appena delineata con l’integralità della dottrina della *wahdat al-wujūd* (considerando quindi non solo i gradi dell’Esistenza *ab extra*, ma anche il grado totalizzante dell’Esistenza assoluta o Essere assoluto di Allāh (*al-wujūd al-mutlaq*), è Charles-André Gilis che, traslando in un certo senso a livello dell’Essere puro l’uso che lo stesso Guénon fa del termine “essere totale” nel suo *Gli stati molteplici dell’essere*,<sup>118</sup> propone di tradurre *wujūd* come “Realtà attuale”, definizione che infatti si applica efficacemente tanto alla Realtà principale (colta non solo entro la sfera dell’Essere, ma anche in ciò che supera quest’ultimo) quanto a quella contingente.<sup>119</sup> Interrogandosi proprio sul succitato rapporto tra conoscenza, esistenza e coscienza dal punto di vista della rea-

---

<sup>117</sup> Nel pensiero ibnarabiano tale determinazione principale dell’Essere (o entificazione suprema) coincide con l’affermarsi della *mashī’a*, vale a dire la Volontà principale per mezzo della quale, nella suprema e inconoscibile Essenza divina, si afferma la determinazione del rango dell’Unità pura (*ahadiyya*). Sulla *mashī’a* cfr. in particolare C.-A. Gilis, *Les Sept Étendards...*, cit., p. 48, 49, 58, 60 e 61.

<sup>118</sup> Cfr. *supra*, p. 157 nota 88.

<sup>119</sup> Cfr. C.-A. Gilis, *Les Sept Étendards...* cit., cap. II.

lizzazione spirituale (rapporto che chiama inevitabilmente in causa la necessità di ridefinire chiaramente i concetti di possibile e reale, per lo meno per quel che riguarda il loro statuto epistemologico dinnanzi al problema della Conoscenza vera), Guénon afferma infatti che:

«Quando abbiamo affermato che il “conoscere” e l’“essere” sono le due facce di una stessa realtà, abbiamo dunque inteso il termine “essere” in senso puramente analogico e simbolico, poiché la conoscenza va ben oltre l’Essere; ci veniamo dunque a trovare in un caso identico a quello relativo alla realizzazione dell’essere totale, dal momento che questa realizzazione implica essenzialmente la conoscenza totale ed assoluta, dalla quale non è in alcun modo distinta [...]. Ci sembra inoltre necessario, a questo punto, fornire una precisazione circa il modo in cui bisogna intendere l’identità metafisica del possibile e del reale: dal momento che tutto il possibile è realizzato dalla conoscenza, questa identità, in senso universale, rappresenta propriamente la verità, poiché questa può essere concepita precisamente come il perfetto adeguamento della conoscenza alla Possibilità totale. Evidenti sono le conseguenze che si possono trarre da quest’ultima osservazione, la cui portata è immensamente maggiore di quella che può avere una definizione semplicemente logica della verità, dal momento che pone in risalto tutta la differenza esistente fra l’intelletto universale ed incondizionato e l’intendimento umano con le sue condizioni individuali, ed anche, d’altro canto, tutta la differenza che separa il punto di vista della realizzazione da quello di una “teoria della conoscenza”. La parola stessa “reale”, che normalmente ha un’accezione assai vaga, se non addirittura equivoca (e questo accade necessariamente per tutti i filosofi che vogliono mantenere la distinzione fra il possibile ed il reale) assume di conseguenza tutt’altro valore metafisico in relazione al punto di vista della realizzazione, e precisamente, proprio perché diviene un’espressione della permanenza assoluta, nell’Universale, di tutto ciò

di cui un essere prende effettivo possesso per mezzo della totale realizzazione di se stesso». <sup>120</sup>

Se per lo scrittore francese la coscienza, salvo quando riferita al grado dell'Essere puro, <sup>121</sup> non è che «un modo contingente e particolare di conoscenza sottoposto a certe condizioni, o come una proprietà inerente l'essere considerato in rapporto a certi stati di manifestazione», <sup>122</sup> la Conoscenza invece, considerata in se stessa e indipendentemente dalle condizioni relative a qualche stato particolare, «non può ammettere alcuna restrizione, e, per essere adeguata alla verità totale, dev'essere coestensiva non solo all'Essere, ma alla Possibilità universale stessa, e sarà quindi infinita, come necessariamente lo è quest'ultima». <sup>123</sup> Conoscenza e verità sono perciò da considerarsi entrambe, «usando un'espressione assai imperfetta: «aspetti dell'Infinito»; ed è esattamente quanto afferma questa formula, che è una delle enunciazioni fondamentali del *Vēdānta*: «*Brahma* è la Verità, la Conoscenza, l'Infinito» (*Satyam Jnānam Anantam Brahma*)". <sup>124</sup> Ma dal momento che non solo quanto ricade sotto il dominio dell'Essere, bensì tutto il Possibile è realizzato dalla Conoscenza («l'infinità appartiene dunque all'insieme dell'Essere e del Non-Essere, e quest'insieme è identico alla Possibilità universale»), <sup>125</sup> l'identità metafisica tra questo Possibile e il Reale non rappresenterà allora altro che la Verità integrale (ar. *al-Haqq*), in un perfetto adeguamento della Conoscenza colta finalmente nel rango della Possibilità universale. Apparentemente senza soluzioni di continuità, ma delineando nel contempo la netta separazione che intercorre tra un grado ontologico e l'altro (e

---

<sup>120</sup> *SME*, pp. 122-123.

<sup>121</sup> Vedi *infra*, p. 191.

<sup>122</sup> *SME*, p. 121.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 36.

soprattutto tra ciò che è privo di determinazione e di individuazione e ciò che, quanto agli statuti con cui appare nel Cosmo, è invece determinato e individualizzato), la traduzione di *wahdat al-wujūd* come Realtà attuale ha inoltre il pregio di sintetizzare in un certo modo i concetti di Essere e Esistenza in una visuale che elimina definitivamente l'inalienabile alterità da cui l'esistere è da sempre contraddistinto nelle lingue romanze (*esistere/existere*, “uscire da”, “apparire da”), favorendo così una migliore comprensione della Costruzione universale al di là di ogni falsa sovrapposizione o illusoria separazione. Ritenendo di aver ormai esplicitato a sufficienza le prospettive fondamentali che permettono di accostare senza troppa fatica la dottrina ibnarabiana sull'*wujūd* alla lettura datane da Guénon, andremo ora a prendere in esame come tale Costruzione – identica all'espressione integrale dei gradi dell'Esistenza universale (*marātib al-wujūd*)<sup>126</sup> – venga ad imporsi a partire dalla suprema ascosità (*ghaybiyya*) dell'Essenza non-duale.

---

<sup>126</sup> Per una panoramica di tali gradi si veda 'Abdel-Karīm al-Jīlī, *Marātib al-wujūd wa haqīqa kulli mawjūd*, [s.l., s.d.], opera tra l'altro dedicata ad una sintesi tra metafisica akbariana e realizzazione spirituale.

## Parte III

***L'Wujūd e i suoi gradi (marātib) tra Guénon e la scuola akbariana: dall'Essenza suprema alla creazione e ritorno******1) L'Essenza suprema (al-Dhāt)***

«Meditate su ogni cosa, ma non meditate sull'Essenza divina!»,<sup>127</sup> è questo l'ordine esplicito che il Profeta Muhammad impartisce ai suoi Compagni (*sahāba*), costantemente impegnati nella riflessione (*tafakkur*) sulla reale natura del Vero. L'Essenza principale infatti, includendo in Se stessa ogni cosa (ar. *kulli sha'in*, vale a dire tutta la Possibilità)<sup>128</sup> non può logicamente divenire oggetto di conoscenza (o percezione, *idrāk*) da parte di alcunché<sup>129</sup> (a differenza degli Attributi, dal momento che ogni cosa manifestata non è che un loro supporto teofanico e al contempo un tutt'uno con

---

<sup>127</sup> Riportato, con diverse varianti, in Jalāl al-dīn al-Suyūṭī, *Al-jāmi' al-saghīr* (*Fayd al-qadīr fī sharh al-jāmi' al-saghīr*), Beirut 1972, III pp. 262-263. Per una lettura ibnarabiana di tale detto profetico cfr. W. C. Chittick, *The Sufī Path of Knowledge*, p. 62, 155.

<sup>128</sup> Da Ibn 'Arabī intesa come integralità degli "oggetti di conoscenza", sebbene nel grado della pura Essenza tali "oggetti", così come la stessa distinzione concettuale tra Infinito e Possibilità, siano da considerarsi ancora indifferenziati e inespresi nell'oscurità suprema della Tenebra divina.

<sup>129</sup> Anche secondo Shankarāchārya: «d'altra parte, non si può nemmeno dire che *Brahma* possa essere oggetto di conoscenza per altri da Sé, perché al di fuori di Lui non esiste alcun conoscente (poiché ogni conoscenza, anche relativa, è sempre una partecipazione della Conoscenza assoluta e suprema)», cit. *UDV*, p. 104 (il testo tra parentesi è un commento di Guénon); è curioso notare come proprio nella nota a piè di pagina che commenta tale passaggio, Guénon citi un passo della *Risālat al-ahadiyya* incredibilmente efficace a delineare una possibile continuità di lettura con la dottrina ibnarabiana («nulla, assolutamente nulla esiste, eccetto Lui (*Allāh*), ma Egli comprende la propria esistenza senza (tuttavia) che questa comprensione esista in un modo qualunque»). Sulla differenza intercorrente tra percezione (*idrāk*), contemplazione (*mushāhāda*) e visione (*ru'ya*) del Principio cfr. P. Urizzi, «La visione teofanica...» cit., pt. I, p. 37 e ss.

l'apparire dei loro statuti nel Cosmo), e da qui il motivo per cui ogni insegnamento realmente tradizionale non trova altro modo di definire l'Essenza che quello puramente apofatico (*neti neti*). Lo stesso Guénon infatti, prendendo in esame le diverse condizioni di *Ātma*<sup>130</sup> (vale a dire i gradi di determinazione del Sé divino, condizioni analoghe, seppur non identiche, alle *ta'ayyunāt* o automanifestazioni principali di Ibn 'Arabī), dopo aver passato in rassegna i primi tre stati in ordine ascendente – *Vaishwānara* (stato di veglia, dominio della manifestazione corporea), *Taijāsa* (stato di sogno, dominio della manifestazione sottile) e *Prājña* (stato di sonno profondo, dominio della non manifestazione) – sottolinea a più riprese l'impossibilità di procedere ad una definizione del quarto stato (*Turīya*, detto anche *Mahattara*, "il più grande", vale a dire lo stato incondizionato) se non per pura negazione. Recitano in proposito le *Māndūkya Upanishad*:

«I Saggi pensano che il Quarto (*Chaturtha*), che non ha conoscenza né degli oggetti interni né di quelli esterni (in modo distintivo ed analitico), né insieme di questi e di quelli (considerati sinteticamente e principalmente), e che non è (nemmeno) un insieme sintetico di Conoscenza integrale, non essendo né conoscente né non-conoscente, è invisibile (*adrishta*, e egualmente non-percettibile da qualsiasi facoltà), non agente (*avyavahārya*, nella Sua immutabile identità), incomprendibile (*agrāhya*, poiché tutto comprende), indefinibile (*alakshana*, poiché illimitato), impensabile (*achintya*, poiché non può essere rivestito di alcuna forma), indescrivibile (*avyapadēsha*, non potendo essere qualificato da attribuzioni o da determinazioni particolari); è l'unica essenza fondamentale (*pratyaya-sāra*) del "Sé" (*Ātmā*, presente in tutti gli stati), senza alcuna traccia di sviluppo della manifestazione (*prapancha-upashama*, e di conseguenza assolutamente e totalmente liberato dalle condizioni speciali di qualunque modalità di esistenza), pie-

---

<sup>130</sup> Cfr. *UDV*, p. 101 e seguenti, dove lo scrittore francese commenta passo a passo i principali capitoli della *Māndūkya Upanishad*.

nezza di Pace e Beatitudine, senza dualità: è *Ātmā* (al di fuori e indipendentemente da ogni condizione); (così) Esso dev'essere conosciuto». <sup>131</sup>

Principio al contempo del non-manifestato e del manifestato, <sup>132</sup> in tale quarto e ultimo grado il Sé (qui identico a *Brahma nirguna*, “non qualificato” da alcuna attribuzione) si erge in tutta la suprema principialità della propria Conoscenza non-duale (*advaitībhūtam*) – la Sua identità non dipendendo da alcuna possibilità di identificazione *ab extra* della realtà divina –, e non ammettendo in tale condizione nessun tipo di rapporto causale (intelligibile o fattivo che sia), <sup>133</sup> la Sua essenza non può allora affermarsi che come pura Consapevolezza eterna (*nitya-upalabdi*). <sup>134</sup> Quanto ad Ibn ‘Arabī e agli altri autori akbariani, la loro disamina apofatica sull’Essenza suprema di Allāh non può ovviamente differire molto da quella che Guénon qui mutua dalla tradizione vedica; lo stato di *al-Dhāt* (l’Essenza suprema e imperitura) è infatti anche per loro definibile

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 101-102, il commento riportato in parentesi è dello stesso Guénon, il quale si basa a sua volta sul commento tradizionale di Shankarāchārya.

<sup>132</sup> “Benché questo Principio Supremo possa d’altronde anche esser detto non-manifestato in un senso superiore, non fosse altro che per affermare con ciò la Sua Immutabilità assoluta e l’impossibilità di caratterizzarlo con alcuna attribuzione positiva”, *ibid.*, p. 103.

<sup>133</sup> Come vedremo è infatti al grado dell’Essere unico (l’Unicità affermantesi nell’apparire della funzione divina, *al-ulūhiyya*) che può al massimo competere la funzione di Causa prima *non-agente*, permanendo invece l’Essenza in una condizione di assoluta assenza di “cose” (*Kāna’Llāhu wa lā shay’a ma’aHu*, “Allāh era e nessuna cosa era con Lui”) e quindi di causalità per tutta l’eternità, cfr. W. C. Chittick, *The self-disclosures of God...* cit., p. 70, 180, 182, 435).

<sup>134</sup> Cfr. P. Urizzi, *I fattori della Sintesi Trascendente...* cit., pp. 31-32, con particolare attenzione alla nota 59. Tale consapevolezza eterna (*nitya-upalabdi*) non va necessariamente confusa con la consapevolezza che l’Essere acquisisce al momento della propria auto-affermazione. Su questo punto occorre fare molta attenzione, poiché in alcuni autori tali prospettive divergono, mentre in altri convergono in una realtà principale unica (come ad esempio nel caso della *hadrat al-ahadiyya* o “Presenza dell’Unità” ibnarabiana, su cui torneremo in seguito).

soltanto come assolutamente incondizionato, al di là di ogni determinazione (*al-lā ta'ayyun*, dirà Qūnawī) e relazione (*nisba*),<sup>135</sup> completamente privo di molteplicità e dualità (non a caso si parla di *ahadiyya al-dhāt*, Unità dell'Essenza), «ogni determinazione essendo infatti logicamente preceduta da uno stato di non-determinazione (*lā ta'ayyun*)». <sup>136</sup> Anche per Qaysarī, l'Essenza implica un valore ben superiore al poter essere o meno qualificata da qualsivoglia attribuzione (*lā bi-shart shay'*, “senza una condizione qualunque”),<sup>137</sup> e non a caso egli parla di un'Unità astratta (*mujarrada*) dagli Attributi (e in ciò identica all'*ahadiyya*, o Unità “esclusiva” di Ibn 'Arabī, non ancora epitomatesi come Unità “inclusiva” degli Attributi) in cui Essenza suprema e Personalità divina coincidono<sup>138</sup> (*Huwa Huwa*, che in termini iniziatici non è altro che la formula dell'Identità Suprema).<sup>139</sup> Per 'Abdel-Karīm al-Jīlī, *al-Dhāt* è “ciò a cui i Nomi (*al-asmā'*) e gli Attributi (*al-sifāt*) sono ricongiunti come loro principio (*ft' aynihā*) e non come loro esi-

<sup>135</sup> Il concetto di *nisba* risulterà fondamentale quando affronteremo il problema degli Attributi e dei Nomi divini, cfr. *infra*, p. 210.

<sup>136</sup> Cfr. G. De Luca, «Non sono io il vostro Signore?», p. 63.

<sup>137</sup> Cfr. Al-Qaysarī, *La scienza iniziatica*, p. 60.

<sup>138</sup> Bisogna sottolineare che in tale grado coincidono non solo Essenza e Personalità, ma anche *Huwiyya* e *Māhiyya* (ipseità), spesso considerate come sinonimi dai grammatici ma passibili di statuti ontologici differenti presso i Maestri del *tasawwuf* (per il punto di vista ibnarabiano sulla questione cfr. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 80-81). Per Guénon tale differenza non si pone, considerando egli il Sé divino come il fondamento metafisico di ogni realtà in un'equivalenza del tipo Essenza divina=essenza delle cose, laddove per Ibn 'Arabī tale equivalenza è valida solo all'interno della pura Essenza indifferenziata (nel già trovato *lā ta'ayyun*), mentre nei gradi successivi l'espressione che più gli si confà è sicuramente: Essenza divina=Essenza dell'esistenza delle cose, come vedremo meglio in seguito. In merito cfr. P. Urizzi, *L'uomo teomorfo secondo Ibn 'Arabī*, in *Il fine ultimo dell'uomo*, Atti del Convegno di studi, a cura di Officina di Studi Medievali, Palermo 21-22 maggio 2005, p. 2 del *pre-print* (in corso di pubblicazione).

<sup>139</sup> In un'ottica iniziatica è la teofania del rovetto ardente nella sua realtà ultima e risolutiva, cfr. R. Guénon, *Il Simbolismo della Croce*, cap. XVII.

stenza (*lā fī wujūdihā*)”,<sup>140</sup> intendendo con questo termine l’esistenza esteriore (la Manifestazione universale di Guénon), vale a dire quel già visto *wujūd al-khārij* generato ad ogni istante<sup>141</sup> dall’apparire dei regimi teofanici dei Nomi. Allineandosi a Qaysarī nell’esaltare il ruolo supremo dell’Essenza all’interno dell’economia divina universale, l’autore iracheno vede in essa “ciò per cui Egli [Allāh] è”,<sup>142</sup> il mistero (*Ghā’ib*) dell’Unità, inconoscibile sia per via razionale che per allusione (*ishārah*), e che solo mediante la relazione conferitagli dal delinarsi di un determinato statuto (o stato, *hāl*), di uno statuto a questi contrario<sup>143</sup> o di una sua negazione si rende percepibile (o per meglio dire concepibile).

«In verità, o Tu Talismano, che non sei né Quiddità, né Nome, né Ombra, né Contorno, né Spirito né Corpo, né Qualità né Designazione né Segno – a Te appartengono l’Esistenza e la non-esistenza (*al-wujūd wa’l-‘adam*), il divenire e la Pre-Esistenza (*al-hadūth wa-l-qidam*), Tu che sei Sconosciuto nella Tua Essenza, affermato nella Tua Persona (*nafs*)».<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> Al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, Beirut 1997, p. 26.

<sup>141</sup> Sulla dottrina della creazione reiterata ad ogni istante (*khalq jadīd*) cfr. T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 205 e ss.

<sup>142</sup> Al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, p. 26.

<sup>143</sup> Esempio in proposito è l’enunciato di Abū Sa’īd al-Kharrāz secondo il quale: “Allāh può essere conosciuto solo per mezzo della sintesi dei contrari [...] che gli vengono attribuiti, dal momento che Egli è il Primo e l’Ultimo, l’Esteriore e l’Interiore”, cit. in Ibn ‘Arabī, *Le livre des chatons de sagesses*, vol. I, p. 153. La *coincidentia oppositorum* che Guénon attribuisce al *maqām al-ilāhī* (la stazione divina al Centro del Mondo «che riunisce i contrasti e le antinomie», *Il Simbolismo della Croce*, p. 69) è qui colta al suo massimo grado, e cioè nella sintesi di quella prima dualità intelligibile (Esistenza/Non-Esistenza) che si affermerà solo a partire dalla prima determinazione essenziale (*al-ta’ayyun al-awwal*), come vedremo nella prossima sezione.

<sup>144</sup> Al-Jīlī, *Al-Insān al-Kāmil*, p. 27.

Se Guénon definisce il Principio Supremo come Non-manifestato in un senso superiore, e al-Jīlī parla di sintesi di Esistenza e non-esistenza, possiamo finalmente comprendere perché prima l'Emiro 'Abdel-Qādir, percorrendo una dissertazione molto più sottile e volutamente *étonnante*, asseriva che «Allāh è in Se stesso il nulla e l'essere, l'inesistente e l'esistente». Il nulla che ha qui in mente l'Emiro, ben lungi dall'avere a che fare con le odierne teorie anti-metafisiche sulla pura negazione quale approdo finale dell'esistenza,<sup>145</sup> si riferisce infatti alla già citata “assenza di cose” (*lā shay*)<sup>146</sup> – cioè di oggetti di conoscenza – nella quale si trova il Principio prima di ogni determinazione. Nel vocabolario teologico tale condizione precede l'*ibdā'*, l'atto esistenziatore originale (cfr. il versetto coranico *Badi' al-samāwāti wa'l-ard*, “Colui che dà origine ai Cieli e alla Terra”)<sup>147</sup> che dal punto di vista exoterico coincide con una creazione *ex nihilo* «che non è preceduta né dalla materia (*mādda*), né dal tempo (*zamān*)». <sup>148</sup> Nell'infinita Essenza divina si deve quindi sì integrare intelligibilmente l'intera Possibilità Universale, ma tale Possibilità deve essere ancora considerata come assolutamente inespressa e indeterminata, poiché a questo grado non si addice nemmeno la differenziazione primordiale tra Infinito e Possibilità così come essa è intesa, ad esempio, nella tradizione estremo-orientale (Perfezione attiva e passiva, *Khien* e *Khouden*),<sup>149</sup> e l'unica definizione lecita rimane il già citato «*kuntu kanzan makhfī wa aradtu an u'raf, fa khalaqtu'l-khalqa li-'uraf*»

<sup>145</sup> Ci riferiamo ovviamente alla corrente del cosiddetto “pensiero negativo”, che partendo da basi niciane e heideggeriane si adopera ad un presunto smontaggio dei capisaldi del pensiero tradizionale a vantaggio di una pura in-coscienza elevata a illusoria virtù.

<sup>146</sup> “L'inglese conserva perfettamente il suo significato originale di «assenza di cose» (*no-thing = lā shay*)”, P. Urizzi, *L'universo epifanico dell'Unico...* cit., p. 4 del *pre-print*.

<sup>147</sup> *Cor.* 2:117 e 6:101.

<sup>148</sup> P. Urizzi, *L'universo epifanico dell'Unico...* cit., p. 4.

<sup>149</sup> Cfr. *SC*, p. 175.

(“Ero un Tesoro Nascosto...”)». Allo stesso modo, se per Guénon tale stato di non-manifestazione assoluta (antecedente la differenziazione della Possibilità totale in possibilità di manifestazione e possibilità di non-manifestazione) è analogo al *Wou-ki* della tradizione estremo-orientale<sup>150</sup> (massima astrazione possibile del concetto di Non-Essere, l'*Urgrund* di Meister Eckhart), guardandolo attraverso la lente della metafisica islamica lo si potrebbe forse identificare sulle prime all'istanza ontologica conosciuta sotto il nome di Nube Oscura (*al-'amā'*), sebbene ad un esame più attento ci si accorga che tale identità vale solo per una piccola minoranza di autori. Tratta da un *hadīth* del Profeta Muhammad (gli domandarono: “dov'era il nostro Signore prima di dare inizio alla creazione?”, rispose: “Era in una Nube, al di sopra e al di sotto della quale non vi era atmosfera”),<sup>151</sup> *al-'amā'* è considerata da Ibn 'Arabī «la cosa più vicina ad Allāh tra le cose esistenti»,<sup>152</sup> il *barzakh*<sup>153</sup> (istmo) primordiale tra il Principio supremo e la pura non-esistenza (*al-'adam al-mutlaq*),<sup>154</sup> luogo dell'Immaginazione illi-

---

<sup>150</sup> “Senza nome è il Principio Universale, quando ha un nome è la Madre dei diecimila esseri”, *Tao te king*, I.

<sup>151</sup> Tirmidhī, *Sunan (Tafsīr sūra XI, 1)*; Ibn Mājah, *Sunan (Muqaddima, 13)*; Ibn Hanbal, *Musnad IV, 11, 12*. Cfr. anche *Fut.*, II, p. 310.

<sup>152</sup> *Fut.*, II, p. 310.

<sup>153</sup> Termine di origine coranica (Cor. 25:53; 55:20) indicante una realtà/modalità ontologica che, al pari dell'“istmo” marino, si erge tra altre due realtà separandole ma al contempo unendole in virtù del suo partecipare alle caratteristiche dell'una e dell'altra. In Guénon il *barzakh* è allo stesso tempo identificabile all'Uomo universale (in quanto Mediatore tra Cielo e Terra – e quindi tra Principio e Manifestazione – cfr. *GT*, Milano 1980, p. 117-124) e alla nozione di “passaggio al limite”, marcante l'insondabile linea di separazione tra una modalità d'essere e l'altra o tra la realtà contingente e quella principale (sia che quest'ultima sia espressa a livello di un mondo, sia che sia concepita nella sua istanza eterna e suprema), cfr. in merito R. Guénon, *PCI*, Milano 2011, cap. XII-XIII.

<sup>154</sup> Cfr. P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 34. Ovviamente questa non-esistenza non è altro che la pura impossibilità, “come l'associato, il figlio o la compagna per Allāh, o meglio ancora come il caso di un cammello che passa per la cruna di un ago”, Ibn 'Arabī, *La production des cercles*, p. 10.

mitata (*al-khayāl al-mutlaq*) dove nell'incontro tra Scienza divina e Possibilità si forgiavano i ricettacoli eterni delle teofanie (le *a'yān al-thābita*, o essenze immutabili). Tuttavia, se per Ibn 'Arabī e i suoi principali chiosatori la Nube è da identificarsi al primo o secondo grado di autodeterminazione divina (*ta'ayyun*),<sup>155</sup> per altri, al-Jīlī in testa, essa è invece immagine della pura Essenza suprema nell'Eternità senza inizio (*al-azal*),<sup>156</sup> e quindi prima di ogni irraggiamento teofanico.<sup>157</sup> Nei *Jawāhir al-ma'ānī*, lo *Shaykh* Ahmed al-Tijānī<sup>158</sup> la chiama *al-kanzīyyat al-'uzhmā*, "il Tesoro supremo",<sup>159</sup> fornendo al contempo la seguente interpretazione del *hadīth* succitato:

---

<sup>155</sup> Ritorniamo su tali questioni nelle prossime sezioni, quando tratteremo dei rapporti tra *al-'amā'* e *al-naḥās al-Rahmān*, il Soffio del Misericordioso, in relazione alla produzione degli esseri manifestati, vedi *infra*, p. 218.

<sup>156</sup> *L'azal* è secondo Ibn 'Arabī la negazione di principialità (*awwaliyya*) che si manifesta laddove ciò che è limitato e soggetto alla successione si trova a concepire Ciò che invece è da tutta l'eternità. "L'*azal* è attribuito a Lui [Allāh] come epiteto a causa della nostra dimensione temporale (*al-zamān fī haqqīnā*), e allo stesso modo noi abbiamo immaginato (*tawahhamnā*) ci fosse [allusione all'] incapacità di estendersi (*imtidād*) nel versetto «Dio era e nulla era con Lui», per l'inconsistenza (*faqd*) delle nostre essenze, non potendo essere altrimenti" (Ibn 'Arabī, *Kitāb al-azal*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Beirut 1997, p. 157, passaggio tradotto da M. Petrone in *Alcune note sul tempo in Avicenna e Ibn 'Arabī*, Tesi di laurea, Napoli 2006, p. 102).

<sup>157</sup> "È la non-manifestazione oscura dell'Essenza, logicamente opposta alla manifestazione suprema che è l'Unità" (qui seguiamo invece la traduzione di T. Burckhardt in Al-Jīlī, *L'Uomo Universale*, Roma 1981, p. 70). Per Jīlī la Nube è anche la *haqqīyat al-haqqā'iq* (Realtà delle realtà), su cui torneremo in seguito, data l'impossibilità di allineare sinteticamente la visuale di Jīlī, Ibn 'Arabī e Guénon su questo importante elemento della metafisica islamica.

<sup>158</sup> Sullo *Shaykh* Abū'l-'Abbās Ahmed ibn Muhammad al-Tijānī (m. 1815) si veda P. Urizzi, *La tariqa Tijāniyya*, in *Il Sufismo e le presenze sufi in Italia*, Cesnur, [s.d.] e, soprattutto, P. Urizzi, «Il segreto del Sigillo dei Santi», in *Perennia verba*, n. 8-9 (2004-2005), pp. 3-60.

<sup>159</sup> Cfr. 'Alī Harāzīm, *Jawāhir al-ma'ānī wa bulūgh al-amānī*, Il Cairo 1997, p. 237.

«L'oscurità trattata in questo *hadīth* [si riferisce al fatto] che nella Presenza (*hadra*) della Sua Essenza il Signore si vela (*ihtijāb*) mediante la Sua Magnificenza (*'uluww*), la Sua Grandezza (*kibriyā*), la Sua Immensità (*'azhama*) e la Sua Potenza (*'izza*) in modo tale che nessuna cosa può trovarsi con Lui. Questo è quel che indica la parola [del Profeta]: «Allāh era e nessuna cosa era con Lui». Tale Presenza essenziale è [infatti] la Presenza dell'Estinzione e dell'Oscurità (*'amā'*) nella quale non compare né Nome, né Attributo; [in essa] non vi è che l'Essenza, per mezzo di Se stessa, da Se stessa, in Se stessa e nient'altro [...] Le creature sono gli aspetti esteriori e le forme degli esseri (*akwān*), ed Allāh non Si fa conoscere (*ta'arrafa*) da loro che nell'apparire della funzione di Divinità (*ulūhiyya*). A nulla vale aspirare alla conoscenza dell'Essenza nella Presenza dell'Estinzione e dell'Oscurità, [poiché] Lui solo conosce la propria Essenza in tale Presenza».<sup>160</sup>

Bisogna tuttavia sottolineare che nonostante una certa somiglianza con la visuale di al-Jīlī, la dottrina dello *Shaykh* Al-Tijānī su *al-'amā'* è in realtà leggermente più complessa, poiché utilizzando un sottile simbolismo basato su due “Nubi oscure” (in relazione al primo e secondo grado di autodeterminazione divina),<sup>161</sup> egli riesce a traslare l'indistinzione propria dell'Essenza Suprema dapprima all'indeterminazione della Possibilità Universale e quindi alla non-manifestazione delle essenze immutabili, in una sintesi dottrinale pressoché ineguagliata nella storia della metafisica islamica. Andremo ora a vedere nel dettaglio come si debbano integrare le prime tre autodeterminazioni divine (*ta'ayyunāt*) di Ibn 'Arabī all'interno del quadro metafisico e ontologico guénoniano, autode-

---

<sup>160</sup> *Ibid.* Per un approccio comparato tra la dottrina tijani e quella akbariana su questo punto, cfr. C. Bonnaud, *Discours sur les merveilles tiré du Livre des précieuses significations*, Tesi di dottorato, Parigi [s.d.], p. 107-108.

<sup>161</sup> Per tale interpretazione cfr. G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore? », p. 82, nota 13.

terminazioni la cui concatenazione logica è necessaria all'apparire del Cosmo e (di conseguenza) dell'atto conoscitivo universale, fermo restando che l'antioriorità e la posteriorità del Principio rispetto all'apparire dei Suoi Nomi e dei loro effetti nel Cosmo non sono da considerarsi alla stregua di mere relazioni spaziotemporali, bensì come aspetti puramente principali e perciò assolutamente inalterabili dal venire alla luce di una realtà *ab extra* che altro non è se non puramente *immaginale* (*khayālī*). Afferma infatti in merito al-Jīlī:

«Dal momento che Egli (*Huwa*) era in un'oscurità (*fi 'Amā'*) prima della creazione (*qabla khalq*), Egli è necessariamente nella stessa condizione dopo la creazione (*ba'da khalq*). [...] Ma [in realtà] non vi sono né prima né dopo (*lā qabla wa lā ba'da*), visto che Egli è [al contempo] prima e dopo, il Primo e l'Ultimo (*wa Huwa Awwal wa Huwa Ākhir*). Quale mistero! La Sua manifestazione (*zhuhūriHi*) è identica alla Sua non-manifestazione (*butūniHi*), e questo [avviene] senza nesso (*i'tibār*), rapporto (*nisbah*) o punto di vista (*wajh*) particolare, poiché una è veramente l'altra (*'ayn hadā 'ayn hadā*). Il Suo essere Primo è al contempo il Suo essere Ultimo, la Sua precedenza è la Sua posteriorità; gli intelletti (*al-'uqūl*) ne restano sconcertati e non riescono a concepire la Sua immensità (*'azhmathu'l-wusūl*), dal momento che non esiste idea che possa cogliere [realmente] le Sue forme». <sup>162</sup>

## 2) *La prima determinazione (al-ta'ayyun al-awwal) – Il rango dell'Unità (al-ahadiyya)*

Abbiamo appena visto come la Conoscenza non-duale, caratteristica del grado dell'Essenza suprema, a causa della totale assenza

---

<sup>162</sup> Al-Jīlī, *Al-Insān al-Kāmil*, p. 57-58.

in quest'ultima di oggetti di conoscenza<sup>163</sup> non sia concepibile che come pura Consapevolezza eterna al di fuori di ogni possibile determinazione o specificazione. Tuttavia, sebbene nel seno della Tenebra suprema (*al-ghayb*) sia impossibile determinare una qualsiasi oggettivazione (e quindi stabilire un qualsiasi rapporto conoscitivo soggetto-oggetto), non è invece impossibile concepire intellegibilmente al suo interno una Sua "differenziazione" in quelli che Guénon, sulla scorta del già visto simbolismo estremo-orientale, definisce Infinito (o Perfezione attiva, in cinese *Khien*) e Possibilità universale (o Perfezione passiva, *Khouen*),<sup>164</sup> "istanze" d'Eternità dalla cui espressione *ab extra* verrà in seguito originata<sup>165</sup> la prima della dualità cosmiche (*Purusha* e *Prakriti* colti nella loro accezione più universale e precedente l'effettiva produzione dei Mondi).<sup>166</sup> Se infatti la totale indipendenza (ar. *samadāniyya*)<sup>167</sup> – ascrivibile unicamente al Sé divino colto nel suo grado supremo (*Huwa*)<sup>168</sup> – è un'espressione diretta della perfetta Trascendenza e

---

<sup>163</sup> In seno all'Islām, sia la trattatistica esoterica che quella filosofica denominano tali oggetti *ma'qūlāt* o *ma'lūmāt* (lett. "ciò che è [o che può essere] conosciuto"); tuttavia la dottrina akbariana, che il più delle volte li coglie entro l'istanza di cui essi godono nella Scienza divina imperitura (*al-'ilm al-dā'im*), maggiormente rispettosa dell'universalità che li caratterizza in tale rango preferisce denominarli più genericamente *shay'*, lett. "cose", dal momento che la *cosa* "è la più indefinita delle realtà indefinite (*min ankar nakirāt*)", *Fut.* III, p. 295; su questo punto cfr. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 88-89.

<sup>164</sup> Cfr. anche *UDV*, pp. 75 nota 2.

<sup>165</sup> Usiamo il futuro per sottolineare il divenire logico e causale delle determinazioni (*ta'ayyunāt*), sebbene il tempo proprio di ogni auto-determinazione divina non possa essere altro che la perfetta simultaneità dell'Eterno Presente.

<sup>166</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>167</sup> Termine derivante dal Nome divino *al-Samad* (*Cor.* 112:2), "l'Indipendente", "l'Assoluto", "Colui che non ha bisogno di nulla ma di cui ogni cosa [creata] ha bisogno" (quindi "l'Autosufficiente"), che nell'ordine umano designa l'essere che non prova sete né fame e che quindi non necessita di alcunché se non se stesso.

<sup>168</sup> Per Ibn 'Arabī *Huwa* è: "Il Mistero che non può essere contemplato realmente" (*Kiṭāb istilāhāt al-sufiyya*, p. 540). Entrambi i Nomi divini *Huwa* e *Samad* figurano nell'*incipit* dell'appena citata *sūra* 112 (*al-ikhḷās*, "il Culto

Purezza (*tanzth wa tabri'a*)<sup>169</sup> principali, nello stesso tempo essa rievoca anche un'idea di assoluta ricchezza (*ghunya*)<sup>170</sup> facilmente identificabile a quel Tutto universale (espressione più elevata e indeterminata della Possibilità totale colta nella sua sintesi essenziale con l'Infinito) che secondo Guénon è l'affermazione totalizzante e omnicomprensiva derivante dall'irriducibile negazione di ogni limite.<sup>171</sup> Traslando tale prospettiva a livello della differenziazione principale qui chiamata in causa, Guénon afferma infatti che:

«Quanto abbiamo appena detto circa il Tutto universale, nella sua indeterminazione più assoluta, è ancora applicabile quando lo si consideri sotto l'aspetto della Possibilità: ed in realtà questa non è una determinazione, o quanto meno è il minimo di determinazione possibile per rendercelo attualmente concepibile, e soprattutto esprimibile. Come abbiamo già osservato [ne *Il Simbolismo della Croce*, cpt. XXIV, N.d.R.], un limite alla Possibilità totale è un'impossibilità nel vero senso della parola, poiché, dovendo comprendere la Possibilità per limitarla, non può essere compreso in essa, e ciò che è al di fuori di essa è evidentemente l'impossibile; ma un'impossibilità, e cioè una pura e semplice negazione, non è altro che il nulla, che non può evidentemente rappresentare un limite; se ne conclude perciò che la Possibilità universale è necessariamente illimitata. Non dimentichiamo d'altronde

---

puro»), nella quale Ibn 'Arabī, attraverso un particolare procedimento ermetico riportato diffusamente in *Fut.* II, p. 580, scorge un'allusione diretta all'Ipseità dell'Assoluto (*huwīyyat al-mutlaq*), alla quale difatti “non appartiene alcuna relazione (*ta'alluq*) con il cosmo”, Ibn 'Arabī, *Il libro del Sé divino*, p. 54 (dell'introduzione di C. Casseler).

<sup>169</sup> Cfr. *Fut.*, II, p. 580.

<sup>170</sup> Non a caso il Nome corrispondente a tale attributo, *al-Ghaniyy* (lett. “il Ricco”), nel Corano è utilizzato per rimarcare l'assoluta indipendenza di Allāh dai Mondi (*innā' Llāhu Ghaniyyun 'an al-'ālamīn*, *Cor.* 3:97; 29:6).

<sup>171</sup> Cfr. *SME*, p. 19-24 («Infatti, se consideriamo il “Tutto” in senso universale ed assoluto, è chiaro che esso non può essere in alcun modo limitato, poiché ciò che potrebbe limitarlo dovrebbe essere esteriore ad esso, e se questo accadesse, non si tratterebbe allora del “Tutto”», *ibid.*, p. 21).

che tutto questo è applicabile solo alla Possibilità universale e totale, che è quindi un aspetto dell'Infinito, dal quale non si distingue in alcun modo». <sup>172</sup>

L'imporsi di un limite intelligibile e non reale (quanto a determinare un'effettiva variazione/determinazione nel seno del Tutto universale) non è però solo uno stratagemma logico che permette alla mente umana di concepire l'Infinito; dal punto di vista principale è infatti proprio mediante l'imporsi di un primo atto di volontà nel seno dell'Essenza che il Principio schiude i propri forzieri dando inizio all'atto conoscitivo universale, determinazione che al pari del limite appena considerato non potrà che essere puramente immaginale, <sup>173</sup> dal momento che nulla può infirmare l'infinità e l'eternità principali. Sia dal punto di vista divino (necessità di una

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 22. Il Tutto per Guénon è ovviamente una formulazione dell'Essenza non-duale prima che venga a porsi la differenziazione *in divinis* tra Infinito e Possibilità universale.

<sup>173</sup> Nella sua opera Ibn 'Arabī utilizza il concetto di "immaginale" (ar. *khayyālī* o *mutakhayyāl*) per rimarcare l'assoluta relatività (rispetto alla suprema realtà non-duale del Principio) di ogni determinazione o specificazione preposta alla Conoscenza del Tesoro Nascosto. Generalmente tripartita in: *al-khayāl al-mutlaq* (l'"Immaginazione assoluta", espressione dell'immaginazione suprema nel rango dell'Essere unico), *al-khayāl al-munfasil* (l'"immaginazione discontinua", propria del grado del cosmo) e *al-khayāl al-muttasil* (l'"immaginazione continua", propria del rango degli esseri individuali), la realtà immaginale non nega l'evidenza delle entità fenomeniche (*akwān*), ma nega il poter attribuire loro una qualsivoglia esistenza propria, dal momento che non esiste e non può esistere «nessuna emanazione o serie di emanazioni a partire dal Principio, ma solo una manifestazione delle indefinite possibilità inerenti al Principio stesso» (A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Roma 1981, p. 36). Bisogna tuttavia sottolineare che per Ibn 'Arabī il dominio d'elezione dell'Immaginazione assoluta non è il rango dell'Unità bensì quello dell'Unicità (dal momento che la differenziazione immaginale delle possibilità di manifestazione non avrà luogo che in quest'ultima); tuttavia, trattandosi di un attributo dell'Essere unico, non si può fare a meno di considerarla parte in causa della presa di Coscienza di quest'ultimo (nel senso del Principio che concepisce e immagina Se stesso come un'Essenza unica).

determinazione immaginale affinché il Sé possa concepirsi *anche* come supremo “oggetto” di conoscenza)<sup>174</sup> che da quello creaturale (necessità dell'evidenziarsi di un limite logico affinché il contingente possa concepire l'assoluto, o, in altre parole, affinché ciò che è immaginato possa concepire Colui che lo immagina), l'insorgere di tale “limite” è quindi ciò che permette l'instaurarsi di ogni rapporto conoscitivo tra la Realtà principale e le creature, rapporto la cui possibilità sarà resa possibile proprio grazie al realizzarsi di tale prima determinazione nel seno della Tenebra essenziale<sup>175</sup> (e che troverà infine il proprio *limes* ontologico nel suddetto limite logico della creatura, vale a dire nel punto in cui la Conoscenza di Se stesso che il Principio ha inferita per mezzo di una realtà illusoriamente “altra” da Sé tornerà a Lui sommandosi in un certo qual modo a quella essenziale di cui già godeva – e gode – da tutta l'eternità).<sup>176</sup> Trattando di tale Conoscenza suprema in termini di visione teofanica, nei *Fusūs al-hikam* è lo stesso Ibn 'Arabī ad asserire che: «la visione che una cosa ha di se stessa mediante se stessa non è comparabile a quella che essa ha in un'altra cosa (*ft amrin ākhirin*) che le fa da specchio, poiché allora la sua visione si realizza in una forma conferitale dal supporto del suo [stesso] sguardo, e senza l'esistenza di tale supporto essa non potrebbe in-

---

<sup>174</sup> Come già visto ovviamente, e unicamente, per Se stesso.

<sup>175</sup> «L'Essere è “uno” (l'Uno essendo lo Zero affermato), o piuttosto, è l'Unità metafisica stessa, prima affermazione ma anche, proprio per questo, prima determinazione» (*SME*, p. 136).

<sup>176</sup> Ci riferiamo ovviamente al punto di vista dello stesso Principio in relazione alla condizione generale dell'essere umano ordinario (per il quale la certificazione del reale viene ottemperata direttamente a mezzo della facoltà mentale), evitando per ragioni di sintesi di prendere in considerazione gli altri esseri che popolano questo piano di esistenza (e che comunque, al pari dell'uomo, sebbene in maniera meno diretta sono anch'essi supporti di manifestazione del Sé divino, e per questo “luoghi” ontologici su cui viene a posarsi il Suo sguardo) o le *nuance* che tale Conoscenza assume all'interno del processo di realizzazione spirituale, sulle quali torneremo brevemente nella sezione conclusiva.

fatti né manifestarsi, né apparire a se stessa».<sup>177</sup> L'esigenza che il Tesoro nascosto ha di conoscere Se stesso richiede infatti che oltre ad ottemperare eternamente al proprio atto conoscitivo non-duale (se di "atto" si può parlare, trovandoci qui al di fuori di ogni relazione causale), il Principio manifesti al contempo entro la propria infinità una determinazione primordiale della (o a partire dalla) Sua stessa Volontà (*mashī'a*) al fine di stabilire una prima oggettivazione *in divinis* che gli permetta di conoscersi eternamente anche *ab extra* (cioè immaginalmente "al di fuori" di Se stesso) oltre che *ab intra*, come invece avviene da tutta l'eternità. Tale prima determinazione coinciderà allora con quella '*ayn al-wāhida* (lett. "entità unica") dall'apparire della cui Unità<sup>178</sup> – o Unicità (*wahda*) – l'Essenza viene al contempo affermata e velata senza che questo velamento comporti un'indipendenza qualsiasi dei ranghi inferiori da quello supremo (dal momento che non essendovi nulla che possa sommarsi all'Essenza, la stessa Unità – al pari di ogni altra determinazione – non sarà altro che un rango puramente immaginale).<sup>179</sup> Distinta dalla Realtà non-duale in via unicamente concettuale – secondo Qūnawī l'Unità si differenzia infatti dallo stato di non-manifestazione assoluta (*al-ghayb al-mutlaq*) solamente per

---

<sup>177</sup> Ibn 'Arabī, *Le livre des chatons de sagesse*, vol. I, pp. 43-44.

<sup>178</sup> Si tratta del già visto *Tawhīd* islamico o della Grande Unità della dottrina estremo-orientale (*Tai-i*, o *Tai-ki*, "L'Essere" o "L'Unità trascendente", prima determinazione del *Wou-ki*, il Non-Essere o Zero metafisico per nulla estraneo al lessico guénoniano). Per quel che riguarda un importante aspetto applicativo della *ahadiyya*, è interessante notare come la formula per antonomasia del *tawhīd* – *Lā ilāha illā'Allāh* ("non vi è Dio se non Allāh", professione di fede islamica, o *shahāda*) – inizi con una particella negativa *lā*, che molti Maestri interpretano come l'assenza di cose propria della Realtà non-duale che precede (ontologicamente) l'affermazione della divinità (*ithbāt al-ulūhiyya*), cfr. in merito T. Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Roma 1987, pp. 49-51.

<sup>179</sup> Esattamente come l'unità aritmetica nel suo affermarsi "vela" l'indeterminazione dello zero senza annullare lo statuto proprio di quest'ultimo.

l'apparire del Grado (*martaba*)<sup>180</sup> –, in tale rango l'Essenza si presenta finalmente a Se stessa come inclusiva di tutti gli aspetti dell'Unicità (*al-wāhidiyya*), aspetti ovviamente non ancora differenziati<sup>181</sup> (come avverrà invece nella seconda determinazione grazie all'inclusione in tale Unicità dei Nomi, ar. *al-Asmā'*) ma considerati come sintetizzati in maniera indistinta nell'espressione di quello che la tradizione islamica denomina *Ism al-Jalāla* (“il Nome di Maestà” o “Nome Supremo”, ar. *Ism al-A'zham*),<sup>182</sup> cioè *Allāh*.<sup>183</sup> Per Ibn 'Arabī tale Unità assoluta (“indivisibile e indifferen-

---

<sup>180</sup> Sadr al-dīn Qūnawī, *Ijāz al-bayān*, Cairo 1969, p. 151, cit. in De Luca, «Non sono io il vostro Signore?», p. 82, nota 6. Cfr. anche la definizione dello *Shaykh al-Tijānī* riportata in 'Alī Harāzīm, *Jawāhir al-ma'ānī*, p. 252: “Quanto al grado dell'Unità «esclusiva» (*ahadiyya*), esso è il grado dell'Essenza (*kunh*) del Vero, cioè l'Essenza trascendente (*dhāt al-sādhaq*) alla quale nessuno può sperar di giungere e che si chiama [perciò] Presenza della cancellazione e dell'oscurità essenziale; ad essa accennano le parole del Profeta (quando gli chiesero): «Dove si trovava il nostro Signore prima di creare i Cieli e la Terra?» Rispose: «In una Tenebra oscura (*amā'*), senza aria né sopra né sotto». Questa Tenebra concerne le profondità supreme del Principio divino (*butūn al-Haqq*), e di essa nessuno può cogliere (*uthūr*) la vera realtà (*haqīqa*). Ad essa accennano le Sue parole: “non possono comprenderLo mediante la Scienza”. Al pari di Ibn 'Arabī, Qunawī e Jīlī, anche per lo *Shaykh al-Tijānī* l'Unità non è che la traccia visibile (o se vogliamo il Nome pronunciabile) dell'Essenza non-duale.

<sup>181</sup> «[Il termine] *ahadiyya* indica un rivelarsi dell'Essenza in cui né i Nomi, né gli Attributi né le tracce dei loro effetti compaiono [nel Cosmo]; essa è dunque da considerarsi un Nome degno dell'Essenza, non potendo essere messa in paragone con la realtà divina [esteriore] o con quella creaturale (*al-mujarrada 'an al-i'tibārāt al-haqqiyya wa'l-khalqiyya*)» (Al-Jīlī, *Al-Insān al-Kāmil*, p. 47).

<sup>182</sup> Si tratta del Nome supremo esteriore (*al-Ism al-a'zham al-zhāhir*), da non confondersi con il vero Nome supremo (*al-Ism al-a'zham al-bātin* o *al-khassa*) di cui parlano numerosi testi dell'esoterismo islamico, al quale si attribuiscono particolari virtù operative e la cui conoscenza è riservata alle cerchie più interne ed eminenti dell'élite spirituale islamica.

<sup>183</sup> Vedremo tra poco come l'attribuzione del Nome *Allāh* al grado dell'Unità pura (*ahadiyya*, cioè l'Unità che in sé non concerne ancora alcuna differenziazione di Nomi) derivi in realtà da una trasposizione logica e ontologica del concetto di Unicità (*wāhdaniyya*) dal secondo al primo rango di auto-determinazione divina. Nell'ottica della metafisica islamica tale trasposizione dà origine ad un rango

ziata”)<sup>184</sup> è in un certo senso ancora caratterizzata da quella *sama-daniyya* che abbiamo appena visto essere un attributo dell’Essenza, ed è in questo senso che egli può parlare della prima determinazione come del grado proprio del Tesoro Nascosto,<sup>185</sup> un Tesoro in cui i possibili aspetti del Principio sono compresi in un’Essenza unica in attesa che nella Scienza divina venga a determinarsi la pluralità differenziata delle essenze immutabili (*a’yān al-thābita*, vale a dire le possibilità nella loro istanza eternamente non-manifestata). Ma se affinché il Grado appaia è necessario il determinarsi immaginale di una polarizzazione coincidente con lo specchiarsi dell’Essenza in “un’altra cosa che le fa da specchio”, ed essendo l’Essenza caratterizzata eternamente da una totale assenza di cose (*lā shay’a ma’aHu*), da dove potrà Essa attingere una superficie nella quale specchiarsi e dare finalmente inizio all’atto conoscitivo universale (che come abbiamo visto altro non è che lo stesso *wujūd*)? Anche qui la risposta è semplice: a fungere da specchio non sarà altro che la stessa assenza di cose, vale a dire quel già citato “nulla assoluto” (*‘adam al-mutlaq*) che l’Emiro ‘Abdel Qādir considerava essere il paretro oscuro dell’Essere assoluto (*wujūd al-mutlaq*), in altre parole: l’impossibile.<sup>186</sup> Identificare il Non-Essere (o la non-

---

intermedio chiamato *wahda*, l’Unità “inclusiva” che contempla in Se stessa tutti i Nomi sintetizzati in un’espressione unica. Cfr. *infra*, p. 200.

<sup>184</sup> Ibn ‘Arabī, *La production des cercles*, p. XXVI dell’introduzione.

<sup>185</sup> Per il Maestro andaluso infatti la Nube oscura (*locus* ontologico in cui è custodito il Tesoro divino) non è altro che “la cerchia della Presenza divina” (*al-surādiq al-ulūhiyya*, cfr. Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-isfār ‘an natā’ij al-asfār*, tr. in *Le dévoilement des effets du voyage*, a cura di D. Gril, 2004, p. 12).

<sup>186</sup> «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», *Fut.* III, p. 47, cit. in P. Urizzi, «La visione teofanica...» cit., I, p. 61. In tale delinearci di un’alterità puramente intelligibile nel seno dell’Essenza, l’unica differenza radicale tra Ibn ‘Arabī e Guénon è che per quest’ultimo il puro Non-Essere, lungi dal rappresentare il nulla, ne è invece l’esatto contrario (cioè l’Infinito), tuttavia è lo stesso scrittore francese a mitigare tale differenza dicendo: “ammesso che il “nulla” possa avere un contrario, poiché

esistenza) al nulla (assoluto o relativo che sia, non importa) comporta inevitabilmente qualche asincronia di lettura con la visuale guénoniana, dal momento che per lo scrittore francese questo Non-Essere non è mai espressione della pura impossibilità<sup>187</sup> ma è anzi da identificarsi allo stesso Infinito considerato come Principio di ogni cosa (e quindi anche dello stesso Essere). Tuttavia, anche qui non si pone alcuna irriducibilità di prospettive, dal momento che, come ricorda Maurice Gloton (discutendo proprio dell'uso che Ibn 'Arabī fa nella sua opera del termine arabo *'adam* e del suo participio derivato *ma'dūm* – lett. privato, assente, che è fatto oggetto di privazione, soggetto alla non-esistenza, etc.):

«L' *'adam* assoluto, o Non-Manifestazione incondizionata, è assimilato dal nostro punto di vista all'Essenza, poiché dal momento che di Essa noi non possiamo cogliere nulla di intelligibile, Essa non sarà concepita che a mo' di pura negazione».<sup>188</sup>

Ai fini dell'atto conoscitivo universale non importa quindi che l' *'adam* si configuri come pura negazione di realtà – quale immaginale paredro oscuro della Perfezione principiale (ottica di Ibn 'Arabī) – o come pura assenza di limite propria dell'Infinito (ottica di Guénon), poiché sia in un caso che nell'altro il Non-Essere (o la

ciò supporrebbe ancora in esso un certo grado di "positività", mentre invece si tratta della "negatività" assoluta, e cioè della pura e semplice impossibilità» (*SME*, p. 43). Sulla nozione di paredro in Guénon vedi *RM*, Milano 1987, pag. 32.

<sup>187</sup> È interessante notare come nella sua opera Guénon derivi il concetto di "ontologicamente impossibile" (vale a dire una privazione di possibilità) da quello di "logicamente impossibile" (cioè privazione di senso, dal momento che «l'assurdo, in senso logico e matematico, è ciò che implica contraddizione; si assimila dunque all'impossibile, dal momento che è proprio l'assenza di contraddizione interna che definisce la possibilità, sia logicamente che ontologicamente» (*SME*, p. 19 nota 1), definendo così indirettamente la Possibilità come tutto ciò che può essere concepito e conosciuto entro la Scienza divina, visuale che come abbiamo visto non è affatto diversa da quella ibnarabiana.

<sup>188</sup> Ibn 'Arabī, *La production des cercles*, p. XXV dell'introduzione.

non-esistenza)<sup>189</sup> non verrà a identificarsi che con la pura inintelligibilità principale, “assenza di cose” dalla quale l’Essenza non-duale trae lo Specchio nel quale riflettersi (Ibn ‘Arabī), e quindi espressione oscura della stessa Possibilità universale eternamente non manifesta (Guénon).<sup>190</sup> Per mezzo della riflessione – o polarizzazione essenziale – testé citata, l’Esistenza assoluta (o Essere assoluto) e la non-esistenza assoluta emergono quindi contemporaneamente dall’Essenza indifferenziata come categorie intelligibili<sup>191</sup> e istanze<sup>192</sup> immaginali interdipendenti. Se infatti è grazie all’affermazione di un Essere assoluto che si può concepire una non-esistenza assoluta (*in primis* concepibile come una totale privazione d’Essere),<sup>193</sup> allo stesso tempo è proprio per mezzo del concretizzarsi (sempre in via intelligibile, o immaginale che dir si

---

<sup>189</sup> Soprattutto nell’ottica ibnarabiana, il concetto di ‘*adam*, a differenza di quello di *wujūd*, sopporta tranquillamente l’ambivalenza traduttiva in Non-Essere/non-esistenza, dal momento che al contrario dell’esistenza esso non può essere attribuito ad altri che a sé stesso.

<sup>190</sup> Vale a dire considerata nelle sue istanze che non vengono mai alla luce dell’esistenza (in linguaggio guénoniano le possibilità di non-manifestazione e quelle di manifestazione in quanto non si manifestano (cfr. *SME*, p. 35).

<sup>191</sup> Se abbiamo appena detto che la non-esistenza è innanzitutto pura inintelligibilità, questo non vuol dire che essa non possa essere concepita come concetto metafisico.

<sup>192</sup> Utilizziamo nuovamente il termine istanza per evitare sostantivi quali “determinazione” o “entificazione”, dal momento che questi ultimi si addicono unicamente all’Essere e all’Esistenza ma non alla non-esistenza, che come già visto nell’ottica ibnarabiana è prima di tutto puro “nulla”, e solo in seguito ad un irraggiamento teofanico a partire dalla stessa Luce divina viene a costituire immaginalmente il rango della Possibilità (*imkān*).

<sup>193</sup> È curioso notare come la connotazione espressamente negativa qui attribuita alla non-esistenza (rispetto a ciò che invece realmente è) rifletta nell’ambito principale la stessa prospettiva che Guénon invece applica alle Tenebre inferiori in ambito cosmologico (dove anch’esse sono identificate, nella propria indistinzione primordiale, ad una totale privazione d’Essere); cfr. in merito *SME*, pp. 41-42.

voglia)<sup>194</sup> di una superficie riflettente tratta dalla non-esistenza assoluta che l'Essenza può specchiarsi dando così origine, attraverso la propria polarizzazione in Infinito e Possibilità universale, all'Essere e all'Esistenza (che in questo grado non possono che coincidere).<sup>195</sup> Proprio in merito a questa presa di Coscienza dell'Essere (sanscr. *sat-chit-ānanda*)<sup>196</sup> determinata da un primo (e dal punto di

---

<sup>194</sup> Intendendo con tali termini il cogliere (*wijdān*) le realtà ontologiche per mezzo dell'intelletto (*al-'aql*) o dell'immaginazione (*khayāl*), che questo avvenga a partire dalla prospettiva divina o da quella creaturale, fermo restando che, come già detto, il sostantivo "immaginale" è da considerarsi sempre e comunque come il modo proprio di ogni determinazione.

<sup>195</sup> Cfr. W. C. Chittick, *The Self-Disclosures of God*, p. XIX, XXI, dove l'autore sottolinea come in Ibn 'Arabī il termine *wujūd* possa indicare anche la stessa Essenza (analogamente a Shankarāchārya, per il quale: «Chi conosce la Verità sa che il Brahma è non-duale, Egli è assoluta Esistenza [o Essere assoluto], Coscienza e Beatitudine», *Ātmā-Bodha*, 64), prospettiva che però abbiamo preferito non prendere in considerazione se non marginalmente per evitare di complicare ulteriormente la nostra esposizione.

<sup>196</sup> L'Essere puro infatti è il soggetto (*sat*) di una conoscenza essenziale (*chit*) che ha per oggetto la Sua sola e infinita Beatitudine (*ānanda*), cfr. R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire...* cit., cpt XIV. Secondo alcuni commentatori akbariani tale presa di coscienza coincide con la pre-determinazione *in divinis* dell'attributo della Vita universale (*hayāt al-kullīyyat*) nel rango dell'Essere unico. Il Nome divino *al-Hayy* ("il Vivente") non a caso è considerato dal Maestro andaluso come "il Prototipo dei prototipi" (*imām al-a'imma*), vale a dire il primo dei sette Attributi principali a partire dai quali è posta in atto la Manifestazione – gli altri sono *al-'Alīm* ("il Sapiente"), *al-Murīd* ("Colui che vuole"), *al-Qadir* ("il Potente"), *al-Sāmi'* ("Colui che ascolta"), *al-Basīr* ("Colui che vede") e *al-Qā'il* ("Colui che proferisce il Verbo", a volte citato nella forma *al-Mutakallim*). Ma mentre il determinarsi degli altri prototipi non si iscrive che nella seconda determinazione (*wāhidīyya*, vale a dire il grado dell'Unicità), quello del primo Prototipo sembra in qualche modo essere coestensivo della sintesi che nella *wahda* (l'Unità "inclusiva" dei Nomi) opera il Nome *Allāh*, cosa che potrebbe rendere *wujūd* sinonimo di *hayā* (vita) quando quest'ultima è intesa come l'evidenziarsi della Coscienza (concetto che i termini nativi arabi *sawāb*, *wa'y* e *wā'iyā* non riescono a rendere che in modo assai parziale).

dal punto di vista divino altrettanto unico) atto di Volontà principale (*mashī'a*),<sup>197</sup> Guénon ricorda che:

«*Brahma* è onnipotente (poiché contiene tutto in principio), capace di ogni atto (quantunque “non-agente”, o appunto per questo), senza alcun organo o strumento d’azione; perciò non si deve attribuire alla determinazione dell’Universo alcun motivo o scopo particolare (del genere che invece ha un atto individuale), diverso dalla Sua volontà (che non è distinta dalla Sua onnipotenza)».<sup>198</sup>

A questo proposito, Charles-André Gilis sottolinea giustamente che se nel suo senso più elevato la *mashī'a* non è più da intendersi come uno degli attributi divini, bensì «come l’ultima espressione possibile del Mistero supremo»,<sup>199</sup> in relazione all’*wujūd* (colto anch’esso nella sua espressione suprema, poiché nel grado assoluto «è l’attribuzione dell’*wujūd* che qualifica l’Essenza come “Principio supremo”») <sup>200</sup> la si deve allora considerare come l’istanza passiva della stessa Essenza (il cui aspetto attivo non sarà altri che lo stesso *wujūd*). Ricordiamo nuovamente che nel rango supremo

---

<sup>197</sup> In tale grado l’atto che porta all’affermazione della Volontà principale non può che essere unico poiché la differenziazione delle possibilità, e quindi degli statuti (*ahkām*) che le caratterizzeranno nell’Esistenza, non avrà luogo che in una successiva auto-determinazione divina; solo a quel punto si imporrà allora una distinzione tra la *mashī'a* e l’*irāda*, espressione della stessa Volontà principale non più rivolta verso la Realtà divina bensì verso le creature (non importa se colte nel rango della loro possibilità o se in quello della loro esistenza). Per un inquadramento della *mashī'a* e dell’*irāda* all’interno della trattatistica dottrinale islamica cfr. Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, pp. 43, 69, 87-88, 101, 136, 38, 244, per l’uso che ne fa Ibn ‘Arabī all’interno della sua opera invece cfr. C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, pp. 48-62.

<sup>198</sup> *UDV*, pp. 76.

<sup>199</sup> C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, p. 48.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 46.

l'*wujūd al-mutlaq*<sup>201</sup> è da considerarsi innanzitutto come la prima qualificazione dell'Essenza, qualificazione che afferma sinteticamente i molteplici "aspetti"<sup>202</sup> di cui questa è capace; tuttavia, sebbene tali aspetti non siano altro che pure differenziazioni immaginiali (o illusorie, fintanto che vengano considerate come "esteriori" al Sé divino), è unicamente grazie alla *mashī'a* che essi vengono a determinarsi, mentre al contempo il Principio permane eternamente inaccessibile e incomprensibile a qualsiasi realtà.<sup>203</sup> Analoga all'aspetto supremo della *Māyā* indù,<sup>204</sup> essa infatti «richiama per sua stessa natura l'irrealtà di ogni affermazione e di ogni determinazione concepita come distinta dall'Essenza, compresa la più universale di tutte, vale a dire quella dell'*wujūd*. Infatti, se l'*wujūd* è la trasposizione di una realtà "positiva", la *mashī'a* non è altro che una relazione puramente concettuale (*nisba*) priva di realtà pro-

---

<sup>201</sup> Manteniamo il termine arabo perché nella prospettiva da cui ci poniamo l'*wujūd* va inteso contemporaneamente come Essere assoluto, Esistenza assoluta e Realtà attuale, secondo le definizioni da noi già date nella seconda parte del presente studio.

<sup>202</sup> Aspetti che al momento della seconda determinazione (*al-ta'ayyun al-thānī*) si tradurranno nei Nomi divini i cui effetti sono virtualmente contenuti nella predisposizione delle essenze immutabili.

<sup>203</sup> Dal momento che l'impenetrabilità stessa del Principio supremo (dall'essere condizionato da qualsivoglia attributo, primo tra tutti quello della Scienza) è ciò che garantisce la Sua eterna indipendenza dai Mondi (e quindi la Sua stessa Infinità), non è un caso se Ibn 'Arabī dichiara che «Allāh non possiede altro che la Sua *mashī'a*» (o secondo altre varianti «la *mashī'a* non è altro che la Sua Essenza», o «la Sua *mashī'a* è la Sua Essenza»), cit. in C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, p. 60 e p. 48.

<sup>204</sup> Ad essa appartiene infatti «il potere di occultare (*āvarana-śakti*) la Realtà ultima e quello di proiettare [un'illusoria manifestazione, *vikshepa-śakti*]. In rapporto alla molteplicità illusoria, la *Māyā* appare come la causa trasformante (*parināma-upādāna*), mentre il *Brahman*, che è il *substratum* (*āśraya*) immutabile delle trasformazioni, come la causa sostanziale trasfigurante (*vivarta-upādāna*)» (P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 21 nota 38). Sull'aspetto supremo di *Māyā* e le sue relazioni con la Volontà e l'Onnipotenza divine cfr. *SI*, Milano 1996, pp. 95-98.

pria».<sup>205</sup> Laddove il primo è posto a principio di ogni unità e di ogni identità (*wahdat al-wujūd*),<sup>206</sup> la seconda diviene principio di ogni molteplicità e di ogni differenziazione (ivi compresa l'affermazione dello stesso concetto di *wujūd*, che infatti “non è possibile che grazie alla «potenza» della *mashī'a*”).<sup>207</sup> Nell'induismo (come ricorda a più riprese Guénon)<sup>208</sup> tali funzioni sono rappresentate da *Brahma* e dalla sua *Shakti* (l'aspetto passivo – o femminile – del Principio attraverso il quale è manifestata la Sua “operatività” nei diversi piani ontologici), facendo però attenzione a considerare tale rapporto nella sua istanza più puramente principiale (nella quale è proprio *Māyā* ad essere la *Shakti* del Principio supremo)<sup>209</sup> e non nella sua espressione verso i Mondi (nella quale è invece *Vāch* a divenire *Shakti* di *Brahma*). Nella prima ottica infatti (quella più universale) la *Shakti* è al contempo: da un lato espressione della pura Volontà principiale (*Ichchā-Shakti*), dall'altro espressione della stessa Attività divina (*Kriyā-Shakti*), vale a dire di quel «“potere” materno (*shakti*) in virtù del quale l'Intelletto divino agi-

---

<sup>205</sup> C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, p. 48. Qui l'autore belga chiama in causa la dottrina ibnarabiana secondo la quale l'espressione di un Nome divino non è che una pura relazione – tra il Conoscitore e gli oggetti di conoscenza, o, *ab extra*, tra il Vero (*al-Haqq*) e le creature (*al-khalq*) – priva di esistenza attuale (dal momento che la manifestazione del Nome coincide unicamente con lo stesso atto conoscitivo).

<sup>206</sup> La Luce (*al-nūr*) dell'*wujūd* è l'essenza stessa dell'esistenza delle cose, esistenza che appare molteplice se riferita al differenziarsi dei Nomi per mezzo di esse (o in esse), unica se la si considera come un puro riflesso dell'Unità principiale da cui ha origine (su questo punto cfr. anche A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, p. 34).

<sup>207</sup> C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, p. 49.

<sup>208</sup> Cfr. *UDV*, p. 75-77, 158, etc.

<sup>209</sup> *Shakti* che in realtà «è Egli stesso [vale a dire il Principio] considerato come Possibilità universale; d'altronde, in Sé, la *Shakti* non può essere che un aspetto del Principio e, se la si distingue per considerarla “separativamente”, non è più che la “Grande Illusione” (*Mahā-Moha*), vale a dire *Māyā* nel suo significato inferiore ed esclusivamente cosmico», *ibid.*, p. 76, n. 4.

quale l'Intelletto divino agisce». <sup>210</sup> Nella seconda ottica invece (e cioè in relazione alla Manifestazione) essa va considerata innanzitutto come la “Volontà produttrice” <sup>211</sup> che porta a compimento la determinazione dei Mondi, o in altre parole la stessa Onnipotenza divina <sup>212</sup> («attività “non agente” quanto al Principio, che diventa passività quanto alla manifestazione»); <sup>213</sup> in tale grado essa non è dunque altro che *Prakriti* considerata come aspetto passivo dell'Essere (*Ishwara*) e contrapposta in Esso all'attività “non agente” di *Purusha* (paredro attivo di tale paradigma ontologico). <sup>214</sup> Riassumendo brevemente, se nei confronti dell'Essere necessario (ar. *wājib al-wujūd*) la *mashī'a* si configura innanzitutto come Volontà divina assoluta e senza limiti – coincidendo in ciò con la stessa Possibilità universale (*imkān*) –, come principio ultimo di ogni determinazione essa è invece da considerarsi come Volontà produttrice («sotto il primo rapporto [la *mashī'a*] preserva infatti l'inaccessibilità dell'Essenza; sotto il secondo sottolinea piuttosto l'irreciprocità della relazione tra il Principio supremo e tutto ciò che è illusoriamente considerato come “altro che Lui”» <sup>215</sup>). In quanto intermediario supremo (*in primis* tra Essenza non-duale e Essere puro), la *mashī'a* non è allora altro che la specificazione primordiale di quell'“Istmo” supremo (*barzakh al-a'lā*) – o “Istmo degli istmi” (*barzakh al-barāzikh*) <sup>216</sup> – che a seconda della funzio-

---

<sup>210</sup> *SI*, p. 96.

<sup>211</sup> *UDV*, p. 75 nota 2.

<sup>212</sup> «La Sua volontà non è distinta dalla Sua onnipotenza» (*Ibid.*, pp. 76.).

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> È interessante notare come nei testi cosmologici indù anche *Prakriti* venga considerata molto spesso come la *Shakti* di *Brahma* («*Purusha*, che è *Brahma*»), delineando così una perfetta analogia tra le indefinite espressioni ontologiche della suddetta polarizzazione principale.

<sup>215</sup> C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, p. 55.

<sup>216</sup> Abbiamo già trovato questa definizione trattando della Nube oscura nel rango dell'Essenza (vedi *supra* pp. 178 e ss.); per un efficace approfondimento sulla questione cfr. W. C. Chittick, *The Sufī Path of Knowledge*, p. 125 e ss.

ne attribuitagli assume il nome di Nube oscura (*al-'amā'*), Immaginazione assoluta (*al-khayāl al-mutlaq*), Realtà delle realtà (*haqīqat al-haqā'iq*), il Soffio del Misericordioso (*al-naḥas al-Rahmān*), il “Vero per mezzo del quale è attuata la creazione” (*al-haqq al-makhlūq bi-hi*), etc.<sup>217</sup> Quanto alla Nube oscura, abbiamo già visto che quando essa viene considerata come un simbolo dell'Essenza (come nel caso di al-Jīlī) rappresenta la Tenebra suprema e inconoscibile nella quale il Principio risiede prima dell'affermarsi (in essa) dell'*wujūd*, mentre quando è colta nel rango della prima determinazione – e considerata (come fa Ibn 'Arabī in base al già citato *hadīth*) «la più vicina ad Allāh tra le cose esistenti»<sup>218</sup> –, diviene allora l'istmo supremo e imperituro stagliantesi tra Principio e non-esistenza, il *locus divinus* oscuro e inintelligibile nel quale l'affermarsi dell'Essere decreta obbligatoriamente l'emergere della Possibilità. Se nelle parole di Qūnawī l'entificazione suprema (l'*Huwa Allāhu Ahad* coranico)<sup>219</sup> coincide con l'apparire del Grado, la Nube, in quanto dimora meta-cosmica della Possibilità, non potrà allora che coincidere con il presentarsi di «tutto ciò che è al-

---

<sup>217</sup> Anche qui occorre fare attenzione perché il significato di tali epiteti cambia molto a seconda dell'autore. Per alcuni infatti i primi possono indicare anche la stessa Essenza – es. «l'Essenza [... gli iniziati] la denotano coi termini di “Ipseità” (*huwiyya*) e di “Realtà delle realtà» (*haqīqat al-haqā'iq*). Quando Essa è considerata astratta (*mujarrada*) dagli attributi che Le sono accessori (*zā'ida*), è denominata “l'Unità” (*ahadiyya*) o anche “la Nube oscura” (*'amā'*)», Al-Qaysarī, *La scienza iniziatica*, pp. 60-61, cui fa da contraltare Farghānī, più vicino ad Ibn 'Arabī nell'affermare che «il primo grado [...] viene considerato come l'“Istmo supremo” (*al-barzakh al-akbar al-jāmi'*), poiché è intermediario tra l'Unità esclusiva (*al-ahadiyya*) e l'Unicità (*al-wāhidiyya*), per cui viene chiamato il grado dell'Unità assoluta (*al-wahda al-mutlaqa*)» (*Muhtahā al-madārik*, Istanbul 1293 h., p. 15, cit. in G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 64).

<sup>218</sup> *Fut.*, II, p. 310. La Nube viene qui considerata da Ibn 'Arabī come “esistente” poiché “altro da Allāh” (*ghayruHu*), e non “esistente” in quanto cosa che ha ricevuto l'esistenza.

<sup>219</sup> «Egli, Allāh, è Uno» (*Cor.* 112:1).

tro che il Grado»,<sup>220</sup> o per meglio dire con la sola possibilità di tale apparire, dal momento che solo con il concretizzarsi dell'Unicità al momento della seconda auto-determinazione divina (e quindi del differenziarsi delle essenze dei possibili e dei Nomi *in divinis*) si potrà parlare di una qualche effettiva, per quanto ancora solo intelligibile, alterità (ar. *ghayriyya*). Nel suo imporsi<sup>221</sup> la *mashī'a* determina perciò, in ragione del suo stesso apparire, una differenziazione del Grado in un'istanza attiva (l'Ente supremo, o *wujūd al-mutlaq*) immaginalmente contrapposta ad un'istanza passiva (la Nube, qui intesa non più come suprema ascosità principiale, bensì come espressione della tenebrosa assenza di "cose" a livello dell'Essere)<sup>222</sup>; quest'ultima, rappresentando la dimora meta-cosmica della Possibilità,<sup>223</sup> sarà gioco forza anche lo Specchio nel quale

---

<sup>220</sup> Come vedremo meglio nella prossima sezione essa è al contempo il *locus* metafisico che ospita l'apparire dei possibili e la matrice ontologica da cui questi prendono forma.

<sup>221</sup> Contrariamente alla visuale precedente, la *mashī'a* è qui colta nel suo aspetto eminentemente attivo, ma non c'è da stupirsi, dal momento che al pari di ogni funzione o grado ontologico anch'essa va considerata come passiva unicamente verso ciò che la precede (nel concatenarsi delle determinazioni) e attiva verso ciò che la segue. Su questo importante punto della metafisica ibnarabiana, solo apparentemente in contrasto con i paradigmi guénoniani su attività e passività tra principi ontologicamente sovrapposti (cfr. in particolare Ibn 'Arabī, *Kitāb 'Uqla al-Mustawfīz*, tradotto in italiano in *Il nodo del sagace*, a cura di C. Crescenti, Milano 2000, p. 131-141).

<sup>222</sup> Se la Nube è la Cinta della Presenza divina (*surādiq al-ulūhiyya*), l'Essere si trova (simbolicamente) al suo interno. Ma siccome l'Essere non può essere delimitato (essendo, nella visuale akbariana, privo di limitazioni), in tale ottica la Nube è allora identica a quella non-esistenza assoluta che coincide con il limite impossibile da cui il Principio trae gli oggetti della propria Conoscenza. Essa è quindi l'Essere e al contempo ciò che non è l'Essere, ed è proprio in questo che risiede la sua *barzakhīyya*.

<sup>223</sup> È il caso di ricordare che mentre nella visuale guénoniana la Possibilità contemplata al rango dell'Essere non è identica alla Possibilità universale (consistendo essa nel solo insieme delle possibilità di manifestazione, allo stato non-manifestato e in quanto si manifestano, cfr. *SME*, p. 24), nell'ottica ibnarabiana invece, non potendo per il Maestro Andaluso attribuirsi all'*wujūd al-*

l'Essere si rifletterà nuovamente permettendo infine la differenziazione delle possibilità e (per mezzo di una terza ed ultima<sup>224</sup> riflessione) l'esistenziazione esteriore delle realtà manifestate.<sup>225</sup> Si tratta insomma della prima vera e propria "distinzione" *in divinis* che la contrapposizione Essere/Non-Essere introduceva unicamente in maniera concettuale; e anzi, dal punto di vista dell'attribuzione dei gradi è in realtà proprio grazie al delinarsi effettivo di tale prima "dualità" (*ithnāniyya*) cosmica – Essere/Nube oscura – che la mente umana può inferire a ritroso la contrapposizione ontologica tra Essere e Non-Essere per giungere infine a quella più puramente metafisica tra Infinito e Possibilità universale.<sup>226</sup> Lo stesso concetto di Zero metafisico dopotutto – che sulla scorta del simbolismo ta-  
oista Guénon identifica al Non-Essere<sup>227</sup> o all'Essenza non-duale<sup>228</sup>

*mutlaq* alcuna limitazione di sorta (trattandosi del supremo rango teofanico essenziale), giocoforza anche la Possibilità ad esso correlata non potrà che essere a sua volta priva di limitazioni, e quindi realmente infinita.

<sup>224</sup> Ultima solo in relazione alla serie delle auto-determinazioni pertinenti la sfera principale, visto che la serie di riflessioni nei vari gradi (*marātib*) dell'*wujūd* è in realtà senza fine, al pari degli oggetti di conoscenza e delle teofanie che li conducono all'esistenza.

<sup>225</sup> È in tal senso che va intesa l'affermazione ibnarabiana secondo la quale «l'Unicità (*wāhdaniyya*) è la lode dell'Unico nella Sua dualità (*ithnānīnaya*)» (Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Alif*, in *Rasā'il*, p. 44), espressione che sintetizza perfettamente il derivare della seconda determinazione dall'apparire della dualità immaginale nel rango dell'Unità. Tali ulteriori differenziazioni della Nube sono sintetizzate nella dottrina akbariana del Soffio del Misericordioso (*nafas al-Rahmān*), mediante il quale le possibilità sono al contempo pre-determinate e poste in essere.

<sup>226</sup> Si tratta di un'ulteriore analogia tra il Tutto colto attraverso l'atto conoscitivo principale e l'inferenza logica che gli Scolastici denominano *ens rationis* («la cui esistenza è subordinata, in quanto "tutto", alla condizioni di essere effettivamente pensato come tale», cfr. *SME*, pp. 21-22 nota 3); entrambi sono infatti resi possibili dall'apparire del *limes* di cui sopra, ferma restando l'assoluta irreciprocità tra le due visuali (assolutamente vera e eminentemente principale la prima, meramente relativa e unicamente contingente la seconda).

<sup>227</sup> Si badi però che per lo scrittore francese tale identità è valida solo quando il Non-Essere è considerato come contenente in Se stesso l'Unità (o l'Essere in quanto sua affermazione primordiale), per le altre prospettive cfr. *SC*, pp. 48 e 221

– non trae la sua funzione logica di rango numerale supremo che per inferenza ascendente a partire dall'Unità,<sup>229</sup> mentre al contempo quest'ultima diviene il Velo principale (in quanto realtà più elevata passibile di attribuzione prima dell'Essenza indifferenziata) che mantiene integra la *samadaniyya* dell'Essenza; eppure è proprio grazie a questo suo velare che essa diviene principio immediato di ogni distinzione.<sup>230</sup> Che la si chiami quindi Nube, Perfezione passiva o con qualunque altro nome,<sup>231</sup> non si tratta che del *locus* «dove il Principio manifesta la sua Auto-sussistenza immutabile (*qayyūmiyya*)»,<sup>232</sup> laddove l'*wujūd* si scopre (*wijdān*) come Principio di ogni cosa, eternamente.<sup>233</sup> A questo punto però, pur non abbandonando il rango ontologico fin qui considerato non ci troviamo più dinnanzi alla “Unità esclusiva” (*ahadiyya*), bensì a quella “inclusiva” (dei Nomi, *wahda*), vale a dire la stessa Essenza consi-

e *SME*, cap. III, V, XVII e XVIII, senza dimenticare le applicazioni più prettamente “pratiche” di tale simbolismo che l'Autore prende in considerazione nel suo *PCI*, trad. a cura di E. Miele, Milano 2003.

<sup>228</sup> «Il Non-Essere è lo Zero metafisico, ma si può almeno, sempre impiegando la forma negativa, parlare di “non dualità” (*adwaita*)» ( *SME*, p. 135).

<sup>229</sup> Che per lo scrittore francese è infatti «lo Zero metafisico (il Non-Essere) affermato», ricordando però che quest'ultimo, «pur essendo l'Unità non-affermata, è anche qualcosa di più (anzi di infinitamente di più)» (*ibid.*, p. 41).

<sup>230</sup> Cfr. T. Burckhardt, *Introduzione alle dottrine...* cit., p. 51 e ss. Non è infatti un caso che la Rivelazione islamica si fondi essenzialmente sul concetto di Unità divina (*tawhīd*), dal momento che in quest'ottica Rivelazione e Unità coincidono nell'atto di velare e al contempo rivelare quanto è custodito nei forzieri del Tesoro Nascosto.

<sup>231</sup> Per una panoramica più esaustiva su tali simbolismi cfr. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 125-143.

<sup>232</sup> G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 74.

<sup>233</sup> È curioso notare come in questa visuale la possibilità della Conoscenza universale sia schiusa proprio dall'incontro (*in divinis*) degli Attributi della Vita (*hayāt*, cfr. *supra* p. 191 nota 196) e della Sussistenza (*qayyūmiyya*), dal momento che per Ibn 'Arabī proprio la coppia di Nomi coranici “il Vivente-il Sussistente” (*al-Hayyū al-Qayyūm*, es. *Cor.* 2:255) è una formulazione del Nome Supremo (*Ism al-a'zham*).

derata come comprendente una molteplicità di relazioni sintetizzate in una Presenza unica. Ed è proprio a tale Presenza – identica in tutto e per tutto alla Conoscenza che il Principio ha di Se stesso, in Se stesso mediante Se stesso<sup>234</sup> – che si deve l'apparire di «tutte le qualificazioni del Principio quali, tra l'altro, la Sua [stessa] unità (*wahda*), necessità di essere (*wujūb wujūdi-Hi*), principalità (*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 distintivo».<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Per lo *Shaykh* al-Tijānī: «si tratta della Sua teofania (*tajallī*) per mezzo della perfezione della Sua Essenza entro la Realtà muhammadiana (*al-haqīqa al-muhammadiyya*); ma al contempo (*aydan*) Essa è la pura Essenza (*dhāt al-sādhaq*) che si manifesta in Se stessa entro tale Realtà. Si tratta quindi del Suo apparire nella propria Essenza a partire dalla propria Essenza verso ciò che è altro da Lui e in ciò che è altro da Lui» ('Alī Harāzīm, *Jawāhir al-ma'ānī*, p. 252). Il parallelismo qui tracciato tra la Nube e quella che la dottrina esoterica islamica chiama Realtà muhammadiana (altro *leitmotiv* dell'*opus* akbariano, citato spesso da Guénon sotto la variante "Spirito muhammadiano", ar. *rūh al-muhammadī*) è di importanza capitale per comprendere non solo la portata della funzione *in divinis* del Profeta Muhammad, ma anche la già tracciata identità tra *wujūd* e realizzazione spirituale, come vedremo tra poco.

<sup>235</sup> Cfr. G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 63. In realtà per Ibn 'Arabī il rapporto causa-effetto caratterizza unicamente il divenire dell'esistenza esteriore (*wujūd al-khārijī*), teatro delle attività dei Nomi, mentre la realtà *in divinis* resta per sempre "indipendente dalle creature" e quindi anche da qualsivoglia effetto («Noi non lo rendiamo Causa di cosa alcuna perché la causa cerca i suoi effetti, così come [allo stesso tempo] gli effetti cercano la loro causa. L'Indipendente però non è [mai] qualificato dal cercare [cosa alcuna], quindi non è corretto considerarlo una causa» (*Fut.*, II, p. 57); sull'estensione di tale indipendenza ad altre modalità supreme quali la *haqīqat al-haqā'iq*, *al-haqq al-makhlūq bihi*, etc. cfr. invece W. C. Chittick, *The Self-Disclosures of God*, pp. 16-20). Probabilmente qui De Luca parla di "causa efficiente" perché con l'affermarsi dell'Unicità i Nomi vengono a differenziarsi nel seno dell'Ente supremo, e dal momento che nel Cosmo non si manifestano che gli statuti di tali Nomi l'Unicità è allora ciò da cui essi traggono il loro diretto principio di ragione sufficiente. Tale rapporto causa-effetto tuttavia non determina alcuna sorta di "dipendenza" del Principio da altre realtà, poiché, secondo la revisione akbariana

### 3) *La seconda determinazione (al-ta'ayyun al-thānī) – Il rango dell'Unicità (al-whāhidiyya)*

Se attraverso lo schiudersi di una prima teofania (*tajallī al-awwal*) l'entificazione suprema non si distingue dall'Essenza trascendente che in via puramente logica e concettuale – «poiché l'Essenza che conosce Se stessa è la stessa Essenza (*huwa 'ayn al-dhāt*) e non altro»<sup>236</sup> –, con l'apparire di un secondo irraggiamento teofanico (*tajallī al-thānī*) il Principio abbandona (immaginalmente) la solitudine che Lo caratterizza del rango dell'Unità per presentarsi finalmente come Unico (*Wāhid*). Questo avviene grazie all'apparire in Lui stesso di quelle che l'ontologia islamica chiama le Sue “operazioni” (*shu'ūn*),<sup>237</sup> e cioè le realtà essenziali dell'Esistenza (*haqā'iq al-wujūd*) che nella dottrina akbariana, ma non solo, rappresentano la prima determinazione *in divinis* delle possibilità in quanto supporto teofanico (*mazhar*) dei Nomi e degli Atti di

---

(Qūnawī in testa) del famoso assioma avicenniano «dall'Uno non procede che uno», l'apparire della molteplicità non è che la risultante di una “sottomoltiplicazione” immaginale dell'Unità all'interno del rango essenziale (cfr. in merito P. Spallino, «Dall'Uno non procede che uno», cit.). Occorre fare molta attenzione su questo punto, perché partendo da una prospettiva identica a quella ibnarabiana Guénon arriva ad una conclusione nettamente opposta; per lui infatti «il principio non può essere limitato da alcuna determinazione perché è essenzialmente indipendente, *esattamente come la causa è indipendente dai suoi effetti*» (*SME*, p. 130, il corsivo è nostro). Per un corretto inquadramento di tale considerazione entro il punto di vista indù qui adottato da Guénon cfr. anche *UDV*, pp. 74-75.

<sup>236</sup> G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 64.

<sup>237</sup> La derivazione di tale elemento dottrinale è coranica («Ogni giorno Egli è in un'Opera» *Cor.* 55:29); per una panoramica sulle *shu'ūn al-ilāhiyya* in Ibn 'Arabī cfr. W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 98-99 e Souad Hakīm, *Al-Mu'jam al-sūfī*, Beirut 1981, p. 639-643.

Atti divini. Ci troviamo dinnanzi al rango ontologico<sup>238</sup> che nei suoi scritti Guénon espone ricorrendo al simbolismo del *Brahma saguna* o dell'*Ishwara* della dottrina tradizionale indù, aspetti principali che non a caso lo scrittore francese cita per la prima volta trattando proprio delle determinazioni principali. Dice Guénon:

«Questa distinzione fondamentale, in virtù della quale le apparenti contraddizioni delle molteplici prospettive secondarie si risolvono nell'unità d'una sintesi superiore, è nella metafisica estremo-orientale espressa come la distinzione tra “Non-essere” e “Essere”; essa è non meno netta nella dottrina indù, come d'altronde è richiesto dall'identità essenziale della metafisica sotto le forme diverse di cui può rivestirsi. Il Principio impersonale, quindi assolutamente universale, è designato con il termine *Brahma*: la “personalità divina”, che di esso è una determinazione o una specificazione, implicante un grado minore di universalità, ha per designazione più universale quello di *Ishwara*. *Brahma*, nella sua Infinità, non può essere caratterizzato da nessun attributo positivo, ciò che è espresso dicendo di esso che è *nirguna*, o “di là di ogni qualificazione”; *Ishwara* invece è detto *saguna*, o “qualificato”, e *savishēsha*, o “direttamente concepibile”, perché può ricevere tali attribuzioni che si ottengono per trasposizione analogica, nell'universale, delle diverse qualità o proprietà degli esseri di cui è il principio. È evidente che è in tal modo possibile la concezione di un'indefinità di “attributi divini”, e che è possibile inoltre la trasposizione, mediante “trasferimento” di esse nel loro principio, di tutte le qualità che abbiano un'esistenza positiva; d'altra parte, ognuno di questi attributi dev'essere in realtà considerato come una base o un “supporto” per la meditazione di un determinato aspetto dell'Essere universale».<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Tra le auto-determinazioni divine il rango dell'Unicità è infatti il primo che, contemplando in Sé la possibilità dell'altro (ar. *ghayriyya*), può essere caratterizzato dall'attribuzione di una funzione principale.

<sup>239</sup> *IGSDI*, p. 194-195; vedere anche *L'uomo e il suo divenire...* cit., p. 25 («Egli [*Ishwara*, o *Brahma saguna*] la più alta delle relatività, la prima di tutte le

Nel rango dell'Unicità la Scienza divina si concretizza perciò (quanto al suo esser colta dal primo atto conoscitivo principale) nell'«apparire dell'Essenza a Se stessa mediante l'inclusione in essa degli aspetti dell'Unicità (*al-wāhidiyya*) e la loro realizzazione, sicché la Scienza ha un unico oggetto di conoscenza»,<sup>240</sup> ed è proprio grazie al differenziarsi di tali Suoi aspetti (che altro non sono che le Sue “operazioni”) che il Principio appare finalmente a Se stesso contemplandosi come suprema ragion d'essere di ogni possibile “modo d'espressione” di Sé, sia esso atto, stato, forma, ricettacolo, etc. Non è quindi un caso se è a tale grado – e non a quello dell'Unità assoluta (*ahadiyya* o *wahda*, la cosa vale per entrambe) – che va attribuita la funzione di Divinità (*al-ulūhiyya*),<sup>241</sup> funzione

---

determinazioni, ciò nondimeno è “qualificato” (*saguna*) e “concepito distintivamente” (*savishēsha*), mentre *Brahma* è “non-qualificato” (*nirguna*), “al di là di tutte le distinzioni” (*nirvishēsha*), assolutamente incondizionato, e l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla rispetto alla Sua Infinità»). Anche qui occorre rilevare come, al pari di altri passaggi già citati, Guénon non sembri prendere in considerazione il concetto di Unità “esclusiva” (*ahadiyya*) proprio della metafisica islamica, ma ci tenga invece a rimarcare l'assoluta interdipendenza tra Essere e Manifestazione attribuendo al massimo al primo un rango coestensivo della *wahda* islamica quando esso viene considerato come il diretto Principio “non-manifestato” dell'Esistenza.

<sup>240</sup> Sa'd al-Dīn Farghānī, *Muntahā al-madārik*, p. 15 (cit. in De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 64). Occorre tuttavia fare attenzione, perché in questo passaggio l'autore chiama in causa l'Unicità (*al-wāhidiyya*) assegnandole un rango analogo a quello della succitata Unità “inclusiva” (*wahda*), vale a dire prima dell'effettivo determinarsi dell'Unicità che stiamo prendendo in considerazione.

<sup>241</sup> Per lo *Shaykh* al-Tijānī infatti: «quanto all'Unicità (*wāhidiyya*), essa è la Sua teofania per mezzo della perfezione dei Suoi Attributi e dei Suoi Nomi nella Sua stessa Essenza presa come supporto teofanico (*mazhariyya dhātīhi*), [vale a dire] ciò che viene espresso con [il termine] Presenza del divino (*hadrat al-lāhūt*)» (*Jawāhir al-ma'ānī*, p. 252); anche per Guénon l'Unicità è il grado proprio dell'espressione della funzione divina (*Ishwara* quale traduzione “meno inesatta possibile” del concetto occidentale di “Dio”, cfr. *UDV*, p. 24). Per Jīlī invece nell'*ulūhiyya* (che tuttavia egli assimila più all'*ahadiyya* che alla *wāhidiyya*) i

che si palesa nel determinarsi in modo distintivo (per quanto ancora allo stato non-manifestato) di queste operazioni essenziali (*shu'ūn al-dhātiyya*) che in ultima analisi altro non sono che gli stessi Attributi divini (*sifāt*) intrinseci nelle suddette realtà essenziali delle cose (*haqā'iq al-ashyā'*), le già viste “essenze immutabili” (*a'yān al-thābita*) della dottrina akbariana.<sup>242</sup> Dal momento però che, benché uniti nell'Essenza suprema, quanto al loro esprimersi nelle diverse *ta'ayyunāt* l'Essere e la Possibilità non possono essere considerati come coincidenti (essendo uno esistente per virtù propria e l'altro esistenziale unicamente per mezzo del primo), per evitare di giungere a conclusioni affrettate merita forse esaminare un po' più dettagliatamente come essi vadano contestualizzati nel rango che stiamo considerando. Trattando della prima polarizzazione principale abbiamo visto come sia nella Tenebra suprema dell'Essenza non-duale, sia nel rango dell'Unità assoluta, l'atto conoscitivo universale emerga sempre e comunque attraverso il riflettersi di quella che in un dato grado è l'espressione dell'attività

---

Nomi e gli Attributi si palesano in base alle loro caratteristiche affinché ogni realtà possa ricevere ciò che realmente le si addice, cfr. *Al-Insān al-kāmil*, pp. 42-46, mentre per Qāshānī: «la *ulūhiyya* si esplica al livello della Scienza divina, nel grado della “Nube”, quando non vi è ancora traccia di manifestazione; essa “comporta la permanenza di un oggetto della Funzione divina (*ma'lūh*) e la sua determinazione» [...] mentre la *rubūbiyya* «comporta la necessità che vi sia un oggetto della Signoria (*marbūb*) e la sua attuazione”; essa designa allora il grado che comprende solo i Nomi che richiedono le cose esistenziate (*al-mawjūdāt*)» (G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 65; le affermazioni tra virgolette basse sono estratte da 'Abdel-Razzāq Qāshānī, *Istilāhāt*, Cairo 1981, pp. 147-148). Crediamo che quest'unica nota dimostri da sola l'assoluta impossibilità di sistematizzare non solo il contenuto profondo di qualsivoglia dottrina sacra, ma anche l'esposizione che di quest'ultimo danno i diversi autori di una stessa scuola esegetica.

<sup>242</sup> È infatti grazie al manifestarsi nell'esistenza esteriore (*wujūd al-khārij*) degli statuti dei Nomi contenuti in tali essenze (o per meglio dire, predeterminati nelle predisposizioni essenziali di queste ultime) che emergono le realtà soggette alla Funzione divina, e cioè il Cosmo stesso (*kawn*) in quanto comprensivo di ogni atto di adorazione, essenziale o manifesto che sia.

principiale nello specchio che essa trae da ciò che nello stesso grado è da assimilarsi all'espressione della passività principiale (Infinito/Possibilità universale – Essere/Non-essere – *wujūd al-mutlaq* – 'adam al-mutlaq, etc.). Fino ad ora però abbiamo considerato la Possibilità come il solo aspetto passivo della Perfezione totale, o per lo meno – *barzakhiyya* della *mashī'a* a parte – non si è mai parlato di un'effettiva effusione d'esistenza (da parte dell'Essere assoluto) che le permettesse di “differenziarsi” (*ab-intra* o *ab-extra* non importa, dal momento che nulla in realtà esce realmente dallo stato di possibilità, ad eccezione ovviamente del Principio supremo, che mai vi ci si trova), perciò non era necessario introdurre nuove categorie ontologiche che esulassero dalla contrapposizione immaginale Essere assoluto/Non-essere assoluto (o ancora meglio: Esistenza assoluta/non-esistenza assoluta). La teofania che dà origine al grado dell'Unicità comporta invece una differenziazione della Possibilità in quei già visti “oggetti di conoscenza” che per Ibn 'Arabī e quelli della sua scuola non sono altro che «le più indefinite delle realtà indefinite»,<sup>243</sup> vale a dire il più indefinito grado di inferenza principiale<sup>244</sup> che l'Intelletto dominicale (*al-'aql al-rabbānī*)<sup>245</sup> coglie nella Conoscenza che Egli ha di Se stesso

---

<sup>243</sup> Cfr. *supra*, p. 182 nota 163.

<sup>244</sup> Ovviamente utilizziamo il termine “inferenza” per pura analogia e comodità espositiva, fermo restando che l'atto intellettuale principiale in sé non ha nulla a che vedere con l'inferenza logica razionale.

<sup>245</sup> Questa espressione è dello *Shaykh* al-Tijānī, apparentemente l'unico esponente della metafisica islamica il cui concetto di Intelletto non si ferma all'*'aql* colto nella sua istanza cosmica ma giunge ad identificarsi con lo stesso atto conoscitivo principiale. Per un'analogia visuale in Guénon cfr. *UDV*, cap. XIV («Così, al di fuori del punto di vista particolare della manifestazione e dei diversi stati condizionati che da esso dipendono in questa manifestazione, l'intelletto non è affatto differente da *Ātmā*, che deve essere considerato come “ciò che conosce se stesso mediante se stesso”, poiché allora non vi è più alcuna realtà veramente distinta da esso, tutto essendo compreso nelle sue stesse possibilità; ed è appunto in questa “Conoscenza di Sé” che risiede propriamente la Beatitudine», *ibid.*, p. 99).

nell'Eternità senza fine (*abad*).<sup>246</sup> Gli autori akbariani denominano spesso tale teofania "Effusione più santa" (*fayd al-aqdas*), attribuendole così un simbolo assai calzante nel descrivere la profusione d'essere (o di esistenza, a patto di considerarla ancora come non operante una qualsiasi manifestazione "esteriore" al Principio) che a partire dall'Ente supremo giunge alla Possibilità rendendola atta a predeterminarsi in "singole" entità (*a'yān*)<sup>247</sup> a loro volta "uniche" nell'esser predisposte dal Principio ad accogliere solo alcuni "modi" della propria conoscenza di Sé e non altri.<sup>248</sup> Riprendendo il simbolismo catottrico con cui si aprono i *Fusūs*, nel capitolo 312 delle *Futuhāt* Ibn 'Arabī sintetizza magistralmente quello di cui stiamo parlando con le seguenti parole:

«La funzione del Non-Essere assoluto (*'adam mutlaq*) nei confronti dell'Essere assoluto (*wujūd al-mutlaq*) è di essere lo Specchio nel quale quest'ultimo vede la Sua propria forma, forma che non è altro che lo stesso Possibile (*mumkin*). È per questo motivo che quest'ultimo possiede un'essenza immutabile (*'ayn thābita*) ed è qualificato [con lo statuto] di "cosa" (*shay'iyya*) perfino nel suo stato di non-manifestazione, per poi manifestarsi [successivamente] secondo la forma dell'Essere

---

<sup>246</sup> Contrapposto all'*azal*, l'*abad* rappresenta il "tempo" della Presenza divina nell'eterno conoscerSi del Principio attraverso l'incessante fluire delle Sue teofanie. Sull'*abad* cfr. M. Petrone, *Alcune note sul tempo in Avicenna e Ibn 'Arabī*, cit. e A. Ventura, «Il tempo nella tradizione islamica», in *Perennia Verba* n. 3 (1999), pp. 32-69.

<sup>247</sup> Anche secondo Qaysarī: «Egli si è manifestato in primo luogo nelle forme delle entità fisse [sinonimo di essenze immutabili] e delle loro predisposizioni, nella Sua interiorità e nella Presenza della Sua Essenza, con l'Effusione più santa e la prima Rivelazione commisurata all'amore essenziale» (*La scienza iniziatica*, cit.).

<sup>248</sup> Ovviamente nel senso che ogni essenza immutabile conosce ciò che è conforme alla propria predisposizione (*isti'dād*), e non che possono esistere modi di conoscenza (*ab extra*) del Principio che non rientrino in una qualche essenza immutabile, asserzione che comporterebbe inevitabilmente una limitazione della Possibilità universale e perciò una pura e semplice impossibilità.

assoluto. D'altro canto, quest'ultimo funge [a sua volta] da Specchio al Non-Essere assoluto così che questo scruta se stesso nello Specchio del Principio, e la forma che esso vi vede riflessa è la stessa non-esistenza dalla quale è caratterizzato il possibile, forma che al pari del Non-Essere assoluto sarà qualificata anch'essa dall'inesauribilità. Prerogativa del possibile è quindi il fatto di essere non-esistente, ma pur essendo tale esso è come la forma che appare tra colui che vede (*al-rā'ī*) e lo specchio (*al-mi'rāt*). Non è colui che vede, ma neanche altri che lui. In quanto immutabile infatti, il possibile non è né Principio né altro che Lui, [mentre] in quanto non-esistente è l'impossibile ma anche altro che questo. [Insomma] è come se si trattasse di una realtà [puramente] relativa (*idāfī*)». <sup>249</sup>

Il Possibile, che per il Maestro andaluso è “ciò la cui esistenza è necessaria mediante un altro” (*al-wājib al-wujūd li-ghayrihi*), <sup>250</sup> passa perciò dalla condizione di pura non-esistenza (*'adam al-muṭlaq*) che lo caratterizzava nel primo *ta'ayyun* ad una condizione di non-esistenza relativa (*'adam al-idāfī*), divenendo così concepibile non solo come una realtà (o essenza) unica, ma anche come totalità delle indefinite possibilità di manifestazione, <sup>251</sup> vale a dire i possibili modi della Conoscenza universale custoditi nel Tesoro nascosto da tutta e per tutta l'eternità. <sup>252</sup> Traslando la *barzakhiyya* della Nube a una non-manifestazione caratterizzata da minore a-

<sup>249</sup> *Fut.*, III, p. 47.

<sup>250</sup> Su questo concetto cfr., tra gli altri, *Fut.*, III, p. 429.

<sup>251</sup> In quanto si manifestano e in quanto non si manifestano, cfr. *SME*, p. 35. La molteplicità delle *a'yān* è qui detta indefinita perché quando l'Essere non è considerato in Se stesso ma unicamente come Principio della manifestazione universale, tale ordine di possibilità non comprende le possibilità di non-manifestazione, come vedremo meglio tra poco.

<sup>252</sup> “La tradizione del «Tesoro nascosto» è dunque l'annuncio, nell'inesauribile pleroma dei Nomi divini, della loro effusione sul nulla delle essenze di tutto ciò che reclama l'esistenziazione.”, G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 64-65.

strazione, le essenze immutabili<sup>253</sup> sono quindi da considerarsi a propria volta passive nei confronti di ciò che (ontologicamente parlando) si trova “sopra” di esse (vale a dire l’Essere) e attive verso i ranghi ontologici sottostanti (cioè la Manifestazione colta in tutte le sue indefinite modalità d’attuazione, formali o informali che siano). In quanto ricettacoli (*qawābil*) dell’eterno fluire della teofania esistenziatrice, esse sono caratterizzate da una pura passività (Izutsu parla di “potenzialità presenti nell’Essenza divina”, sebbene tale sostantivo non possa a rigor di logica essere attribuito che alla sola realtà contingente, l’unica realmente soggetta ad un qualche “divenire” attraverso i molteplici modi della successione), considerate invece in se stesse quali realtà principali delle cose possibili (le *mumkināt*, vale a dire le cose destinate ad attualizzarsi nella Manifestazione ciascuna secondo la propria predisposizione essenziale) risultano possedere una natura propria e a suo modo “unica” che nel suo determinarsi esercita un’influenza ben definita sulle cose del Mondo. Esse sono immutabili poiché eternamente permanenti nel seno dell’Intelletto divino non-manifestato,<sup>254</sup> tuttavia tale immutabilità (che trova il suo fondamento nel versetto coranico «Non vi è cambiamento per la Parola di Allāh»),<sup>255</sup> ben lungi dal rappresentare una limitazione dell’onnipotente agire divino (come qualche filosofo ha cercato di insinuare), è invece la risultante immediata della succitata inter-dipendenza tra quest’ultimo e la *ma-shī’a*, dalla quale l’Onnipotenza non è infatti separata che in maniera concettuale. Il Principio, che già conosce Se stesso nella te-

---

<sup>253</sup> Per un’ottima introduzione alla dottrina ibnarabiana delle *a’yān* si veda T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, cap. XII della prima parte.

<sup>254</sup> Il Verbo come “luogo dei possibili” che Guénon chiama spesso in causa derivandolo dalla dottrina teologica cristiana (cfr. *SC*, p. 48, nota 30, *UDV*, p. 108 nota 3, etc.). In tale visuale le essenze immutabili non sono altro che le “idee eterne” di Platone, come rilevato dallo stesso scrittore francese in un suo articolo eponimo («Le idee eterne», in *RST*, n. 19, 1966).

<sup>255</sup> *Cor.* 9:64, per un approfondimento del *ta’wīl* di Ibn ‘Arabī e Qāshānī di questo versetto coranico cfr. T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, cap. XII, sezioni 4 e 5.

nebra insondabile dell'eternità senza inizio, *vuole* conoscerSi anche per mezzo di ciò che è altro da Sé nell'eternità senza fine ma, non essendoci né potendovi essere una qualche realtà "altra" da Lui, decreta allora l'attuarsi di un limite immaginale per mezzo del (o "nel" quale) poterSi finalmente conoscere in ogni possibile modalità del reale.<sup>256</sup> Ancora una volta il limite costituisce di per sé un oggetto di conoscenza in grado di informare il Principio di quanto già da sempre è presente in Lui (dal momento che, per quanto tratto dalla non-esistenza, tale oggetto è Lui, non potendo Esistenza e non-Esistenza differenziarsi nel rango della suprema Essenza non-duale),<sup>257</sup> oggetto che però non assume una "sua" istanza perfettamente definita che al momento della forgiatura delle *a'yān*, quando l'assegnazione ad ognuna di esse di una propria predisposizione essenziale avviene in base ad un decreto divino (*qadā'*)<sup>258</sup> che non fa che porre in atto quanto già era custodito nella Scienza suprema da tutta l'eternità. Dice infatti Izutsu:

«L'Assoluto, al primo stadio di *tajallī* non Si articola in maniera casuale, ma secondo certe direttrici ben definite e stabilite dall'eternità dall'intima struttura dell'Assoluto. Teologicamente esse sono i Nomi divini e gli Archetipi permanenti sono le forme essenziali (*suwar*) dei Nomi divini».<sup>259</sup>

<sup>256</sup> Sul concetto di "reale" in Guénon cfr. *SME*, cap. XVI e XVII.

<sup>257</sup> «Le essenze immutabili che si trovano nella Presenza divina, prima dell'espansione del Soffio divino essenziale erano, nell'Essenza unica senza dualità (*al-dhāt al-mutlaqa al-ahadiyya*), la stessa Essenza» ('Abd Allāh al-Busnawī, *Sirr al-haqā'iq al-'ilmiyyat fī bayān al-a'yān al-thābita*, ms. Carullah 2129/30, f. 159b. cit. In P. Urizzi, *L'universo epifanico dell'Unico...* cit., p. 14 del *pre-print*).

<sup>258</sup> Sul *qadā'* e il *qadr* (il decreto colto nel fluire effettivo della manifestazione esteriore) cfr. Kalābādhi, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, pp. 86-90, *Fut.*, cap. 413 e Izutsu, *Sufism and Taoism*, cap. XII, sezione V.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 160.

La predisposizione essenziale di ogni *'ayn* coincide perciò con la sua capacità, una volta ricevuta la teofania esistenziatrice (a questo punto attuantesi come una terza auto-determinazione divina), di manifestare nel Cosmo gli statuti di alcuni Nomi divini anziché di altri (questi ultimi demandati, quanto al loro apparire, ad altre *a'yān*).<sup>260</sup> Parliamo di statuti e non direttamente di Nomi perché, come già visto, Ibn 'Arabī identifica i secondi a “realità prive di esistenza”, relazioni (*nisab*) puramente intelligibili che non sono “né entità, né cose”,<sup>261</sup> e che relativamente alla natura dei rapporti tra Principio e cose non acquisiscono mai una realtà effettiva.<sup>262</sup> In relazione al creato tali Nomi marcano l'apparire delle realtà fenomeniche (o, più generalmente, degli esseri, ar. *akwān*) contestualizzandole nella loro assoluta dipendenza dal Principio supremo, mentre in relazione a quest'ultimo essi costituiscono gli elementi della Sua stessa Conoscenza sovraessenziale. L'uscire dallo stato di possibilità è perciò ancora una volta un atto puramente immaginale, ma come si configurano i tasselli fondamentali di tale atto (vale a dire le *a'yān*) rispetto allo stesso? Considerando le diverse “configurazioni” che il Possibile può assumere nei confronti dell'Essere e dell'Esistenza, Guénon afferma che:

«La Possibilità universale contiene necessariamente la totalità delle possibilità, e si può dire che l'Essere e il Non-Essere ne sono i due a-

---

<sup>260</sup> È infatti impossibile che possa emergere una alcuna alterità tra ciò che uno è in questo Mondo e ciò che egli è nella sua essenza immutabile (poiché “non vi è forma di esistenza che non sia identica alla propria essenza immutabile; l'essere è su di essa come un vestito”, *Fut.*, cit. in C. Chodkiewicz, *Les premières polémiques...* cit., pp. 37-38). In termini guénoniani tale predisposizione non è altro che la “qualificazione” colta nel suo aspetto più eminentemente principiale, sebbene lo scrittore consideri tale termine relativamente alle sole possibilità spirituali di un essere, senza estenderlo all'intero possibile (come fanno invece Ibn 'Arabī e i membri della sua scuola).

<sup>261</sup> *Fut.*, II, p. 516.

<sup>262</sup> Cfr. Izutsu, *Sufism and Taoism*, cap. VII.

spetti: l'Essere in quanto manifesta le possibilità (o più precisamente alcune di esse); il Non-Essere, in quanto non le manifesta. L'Essere contiene dunque tutto il manifestato; il Non-Essere contiene tutto il non-manifestato, incluso l'Essere stesso; ma la Possibilità universale comprende ad un tempo l'Essere e il Non-Essere. Aggiungiamo che il non-manifestato comprende ciò che possiamo chiamare il non-manifestabile, ossia le possibilità di non-manifestazione, e il manifestabile, ossia le possibilità di manifestazione in quanto non si manifestano, poiché la manifestazione comprende evidentemente soltanto l'insieme di queste possibilità in quanto esse si manifestano».<sup>263</sup>

Ciò che per Guénon è una determinazione coincidente con una "limitazione" nel seno della stessa Possibilità universale, per Ibn 'Arabī è invece un atto conoscitivo principale che di per Sé informa unicamente l'Essenza del suo "esserci", nient'altro. Per il Maestro andaluso, infatti, nel passaggio dall'Essenza non-duale al grado dell'Essere il non-manifestato non modifica nemmeno il proprio statuto ontologico essenziale,<sup>264</sup> che in entrambi i gradi rimane caratterizzato (se così si può dire) da un'assoluta e imperitura non-esistenza che mai è stata né mai sarà. Tuttavia, se la comparazione tra le prospettive dei due metafisici non sembra risolvibile quando affrontata dal lato dell'Essere e dell'Esistenza, questo non vuol dire che non si possa trovare comunque un "accordo sui princìpi" che renda più semplice trasferirsi da una prospettiva all'altra senza rinunciare ad una comprensione dottrinale meno "di parte". Se proviamo infatti ad approcciare tale accostamento da tutt'altra angolazione, prendendolo in esame (ad esempio) dal punto di vista del Non-Essere e della non-esistenza, le cose cambiano, e non poco. Come ricorda Gilis, quando si traduce graniticamente la contrappo-

---

<sup>263</sup> Cfr. *SME*, p. 35. Per una ripartizione di tali possibilità nei diversi stati di *Ātmā/Brahma* cfr. invece *UDV*, p. 101.

<sup>264</sup> Caso mai delimita la concezione del "nulla" come impossibilità indifferenziata trasponendolo a *medium* dell'evidenziarsi della stessa Possibilità.

sizione *wujūd*/‘*adam* come “Essere/nulla” si rischia presto o tardi di incorrere in fraintendimenti ontologici che possono pregiudicare molte delle indefinite applicazioni di cui tale simbolismo è capace nei ranghi inferiori a quello supremo. Il senso di ‘*adam* infatti “non deve essere separato dalle applicazioni che, a gradi diversi, assume il termine *wujūd*”,<sup>265</sup> se non si vuole rischiare che la possibilità emerga improvvisamente come auto-affermantesi o che l’Essere venga erroneamente coinvolto in una qualche effettiva relazione causa-effetto. Seguiamo quindi questo consiglio e vediamo come viene a configurarsi tale rapporto nei primi *martaba* ontologici. Se si considera ‘*adam* nel suo significato assoluto, esso indica in effetti la non-esistenza, o per meglio dire la “non realtà assoluta” (paredro oscuro di quella “Realtà assoluta” con la quale l’autore belga coglie l’*wujūd* nella perfetta integralità delle sue forme, ivi compresa quella essenziale), e quindi l’impossibile o il “nulla” degli autori akbariani. Quando invece è il termine *wujūd* ad essere colto nel suo significato assoluto (cioè l’Essere in Se stesso – quindi ancora non-manifestato – o l’Esistenza di tale Essere), la netta differenza tra la considerazione guénoniana e quella ibnarabiana di tale principio impone che, come abbiamo appena visto, ‘*adam* continui ad essere accostato al “nulla assoluto” per quel che riguarda Ibn ‘Arabī (dal momento che per lui nulla può venire ad infirmare l’assoluta infinità del Principio, nel rango dell’Essere come in quello dell’Essenza non-duale), mentre per quel che concerne Guénon esso vada invece considerato come l’insieme delle possibilità di non-manifestazione (il *ghayb* della dottrina esoterica islamica, vale a dire Ciò che essendo il principio di una cosa si sottrae a qualsivoglia oggettivazione da parte di quest’ultima, risultandole perciò in-comprensibile e quindi in-conoscibile). Quando l’*wujūd* è invece considerato come realtà attuale delle cose esistenziate, ‘*adam* sarà allora l’insieme delle possibilità di manifestazione in

---

<sup>265</sup> C.-A. Gilis, *Les sept étendards du califat*, p. 47.

quanto non si manifestano (cioè le stesse *a'yān*), possibilità che rappresentando la realtà immutabile di ogni essere ne garantiscono la permanenza in seno al Principio.<sup>266</sup> Infine, quanto all'ultima tipologia di Possibile presa in esame da Guénon – vale a dire le possibilità di manifestazione in quanto si manifestano<sup>267</sup> –, essa non potrà che coincidere con l'espressione integrale e in atto dell'intera Esistenza manifestata, nella quale ogni singola possibilità trova quello stato attuale che le è completamente conforme poiché eternamente decretato a manifestare quel "suo" preciso statuto (o quel "Suo" dato Nome) e non un altro. La Nube oscura è perciò sia il *barzakh* supremo tra Necessario e Possibile, sia il *locus* meta-cosmico della pre-determinazione dei possibili,<sup>268</sup> ove gli Attributi principali inclusi nelle *a'yān al-thābita* attendono che il *fiat lux* li lasci liberi di manifestare la Sua assoluta, incontrovertibile Unicità.

«L'Unicità è per l'Essenza un supporto teofanico (*mazhar*),  
che si mostra sintetico in virtù della distinzione delle mie qualità (*sifā-  
tī*).

In Essa tutto risulta unico e al contempo differenziato (*wāhid mutaka-  
ththir*),

ammira dunque la molteplicità, unica in virtù della sua Essenza.

---

<sup>266</sup> «Le essenze [...] non hanno mai respirato il profumo dell'esistenza, e rimangono [eternamente] in quello stato nonostante la molteplicità delle forme manifestate», *Fus.*, I, 76, cit. in G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 65. È tuttavia necessario precisare che quando la Possibilità non è colta nella sua dimensione puramente principiale, bensì nella sua effettiva relazione con alcune modalità dell'esistenza esteriore, le possibilità di manifestazione che non si manifestano divengono allora quelle la cui attuazione è in teoria prevista per tutti gli esseri che appartengono ad uno stesso dominio (o ad una stessa specie, sottospecie, etc.), ma che alcuni di essi non saranno tuttavia in grado di manifestare concretamente (come ad esempio la gravidanza per la donna).

<sup>267</sup> Cfr. *SC*, p. 24.

<sup>268</sup> Per questo motivo alcuni commentatori ibnarabiani considerano l'Immaginazione assoluta coestensiva non solo del rango dell'Unicità, ma anche dell'Unità "inclusiva".

In Essa “questo” è lo stesso che “quello” (*‘ayn dhā wa kamithl mā*), che tale è il giudizio della verità essenziale che [dall’Essenza] giunge (*hukm haqīqa atī*).

Essa esprime la realtà *in divinis* del molteplice (*haqīqa kathra*), custodita nell’Unità inclusiva (*wahda*) senza che per questo vi sia dispersione [a partire da essa].

In Essa si rinviene lo statuto (*hukm*) di ogni cosa, e da questo punto di vista (*dhā’l-wajh*) la negazione è come l’affermazione.

La discriminazione essenziale (*furqān dhāt Allāh*) è [perciò] la forma della Sua sintesi,

e la molteplicità dei Suoi Attributi (*awsāf*) è pari a [quella] dei versetti [Corano]». <sup>269</sup>

#### **4) La terza determinazione (al-ta‘ayyun al-thālathī) – Il rango dell’Esistenza esteriore (al-wujūd al-khārij)**

Con l’apparire della Manifestazione universale ci troviamo finalmente in una prospettiva pienamente concorde tra Ibn ‘Arabī e Guénon, e cioè in un’esistenza “esteriore” (*wujūd al-khārij*, o *idāfī*, “relativa”, o *muqayyad*, “contingente”) che per entrambi non è che il presentarsi integrale dei modi della manifestazione del Sé.<sup>270</sup> Ma se per Guénon il passaggio delle possibilità dal non-manifestato all’esistenza esteriore non necessita di particolari *mises au point* che vadano al di là di una contestualizzazione esoterica del *fiat lux* biblico<sup>271</sup> (ricordiamoci che per lo scrittore l’essenza delle “cose” è in ultima istanza sempre e solo il Sé divino, dal momento che non esprimendosi direttamente in una forma islamica egli non è tenuto

<sup>269</sup> Al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, p. 48.

<sup>270</sup> O anche, di ciò che delle “prerogative” o “caratteri” (ar. *sifāt*) della Persona divina viene ad apparire nel Cosmo.

<sup>271</sup> Cfr. *SC*, p. 204, *SME*, p. 100 e, soprattutto, *CI*, p. 37, 40, 54, 211, 346-357, etc.

a prendere in considerazione l'alterità "Dio-creazione" che agli autori arabi è imposta *in primis* dalla lettera coranica), per Ibn 'Arabī tale passaggio va invece affrontato in maniera più accorta al fine di collocare ogni sfumatura dottrinale nel ruolo assegnatole dall'economia della Rivelazione (onde evitare che ciò che non è venga improvvisamente – ed erroneamente – ad *essere*, e Ciò che è e non può *non essere* decada improvvisamente – e di nuovo erroneamente – dalla Sua assoluta e inalterabile principialità).<sup>272</sup> Non è quindi un caso che proprio all'inizio della *khutba* che introduce la prima sezione delle *Futuhāt*, Ibn 'Arabī si trovi a sintetizzare l'atto esistenziale con la formula: "sia lode ad Allāh, che ha dato esistenza alle cose da una non-esistenza ed ha annientato la non-esistenza"<sup>273</sup> (*al hamdu li'Llāh alladhī awjada al-ashyā min 'adam wa addamahu*), espressione che gli permette di cogliere non solo la realtà profonda soggiacente ad ogni determinazione ontologica, ma anche quella coincidenza essenziale tra esistenza e lode universale che lo stesso Corano esprime con il versetto «non c'è cosa

---

<sup>272</sup> Tale prudenza espositiva non è tuttavia da considerarsi una costante imprescindibile all'interno dell'opera ibnarabiana. Nei *Fusūs al-hikam* ad esempio, l'esposizione metafisica tende infatti molto spesso a fondere il punto di vista principale e quello creaturale in una prospettiva incredibilmente sintetica in cui, a causa proprio del modo in cui Ibn 'Arabī coglie l'onnipervasività del Sé divino nella moltitudine indefinita dei gradi dell'*wujūd*, l'ipseità (*huwiyya*) del servitore è considerata innanzitutto nella propria identità essenziale con l'Iipseità divina (*huwiyyat al-Haqq*), anziché nella sua natura di pura possibilità o, se vogliamo, di puro oggetto di conoscenza dell'*intelligere* divino (cfr. ad esempio Ibn 'Arabī, *Fus.*, p. 119 e ss., *Le livre des chatons de sagesse*, vol. I, p. 313 e ss.). Tale prospettiva comunque (assolutamente non esclusiva dei *Fusūs* e che abbiamo preferito prendere in considerazione solo incidentalmente per non complicare la nostra trattazione), lungi dall'essere in antitesi con quella fin qui mutuata da altre opere ibnarabiane, ne costituisce invece la trasposizione dal rango dell'Unità divina a quello dell'Unità pura (*ahadiyya*), cosa forse niente affatto casuale se si considera la particolare modalità teofanica attraverso la quale Ibn 'Arabī venne in possesso della scienza dei *Fusūs* (in merito cfr. *Le livre des chatons de sagesse*, vol. I, pp. 27-29).

<sup>273</sup> *Fut.* I, p. 2.

[nell'universo] che non Lo glorifichi con la Sua lode». <sup>274</sup> Qualche secolo più tardi, accingendosi a commentare tale formulazione 'Abd Allāh al-Busnawī si avvarrà anch'egli di una lode simile, sebbene un po' più dettagliata.

«Lode ad Allāh, che ha aperto i forzieri della Generosità e della Munificenza e le Presenze essenziali dei benefici e delle grazie, ed ha versato, come pioggia, gocce della luce che appartiene all'esistenza eterna (*wujūd al-qidam*), sulle cose fisse (*thābita*) nella tenebra dell'inesistenza [cioè della non-esistenza, 'adam]. La Sua Generosità ha così abbracciato tutte le entità essenziali (*a'yān*), secondo la predisposizione (*isti'dād*) e la conformità d'impronta, ed ha quindi fatto esistere le cose fuori della luce dell'esistenza e dal caos del nulla ('*adam mu-bham*), tramite l'effusione traboccante (*ifāda*) dalla Presenza della Sintesi (*jam'*), l'orientarsi delle "verbalità" (*kilam*) e la ricezione dei ricettacoli, come il soffio nell'attizzare il fuoco». <sup>275</sup>

Se per mezzo di una prima teofania (o *fayd al-aqdas*, la "effusione più santa") all'interno della Nube vengono a determinarsi la prefigurazione e la predisposizione delle essenze immutabili, con questa seconda effusione d'Essere (*ifāda*, termine generico che qui Bosnawī usa per indicare quello che gli akbariani chiamano *al-fayd al-quddus* o *al-muqaddas*, l'"effusione santissima") i possibili vengono rivestiti di esistenza abbandonando così (quanto all'apparire dei loro statuti esteriori, non certo delle loro essenze) lo stato di permanenza (*thubūt*) per abbracciare quello di esistenza (*wujūd*). <sup>276</sup>

<sup>274</sup> *Cor.* 17:44. Sull'esegesi ibnarabiana di tale versetto cfr. D. Gril, «Non c'è parola nell'universo che non proclami la Sua lode», in *Perennia verba*, n. 8-9 (2004-2005), p. 65 e ss.

<sup>275</sup> 'Abd Allāh al-Busnawī, *Commento all'inizio della Khutba...* cit., p. 16.

<sup>276</sup> Manifestandosi infine come illusoriamente "esteriori" al Principio. Per una giustapposizione di questa prospettiva a livello della complessione macro e micro-cosmica cfr. R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, cap. XXX ("Spirito nel corpo o corpo nello Spirito?").

Il Cosmo viene così a configurarsi anche *ab extra* come “tutto ciò che è altro da Allāh” (statuto che del resto gli era proprio anche nella sua non-manifestazione), per quanto quelli che appaiono esteriormente non siano altro che effetti di Nomi divini.<sup>277</sup> Ma come viene a determinarsi concretamente quest'esistenza esteriore? Come si configura l'atto creatore (*takwīn*)<sup>278</sup> mediante il quale l'Assoluto pone in essere quel Cosmo che secondo la dottrina akbariana è per Lui come un'ombra rispetto a colui che la proietta<sup>279</sup>? La risposta risiede di nuovo nel saper cogliere correttamente le molteplici *nuance* ontologiche di cui la Nube oscura è capace, non essendo l'*wujūd al-mutlaq* in Sé passibile di qualsiasi vera modificazione. Come abbiamo appena visto infatti, quando la Nube non è considerata come simbolo per antonomasia dell'ascosità dell'Essenza o dell'integralità delle possibilità d'essere allo stato non-manifestato, la dottrina akbariana le attribuisce spesso il ruolo di *locus e medium* del supremo atto ierogamico<sup>280</sup> tra teofania existen-

---

<sup>277</sup> È imprescindibile sottolineare come a differenza della teofania primordiale che dà origine al rango dell'Unità, nel grado qui considerato, a causa dell'imporsi dell'Unicità e dei Nomi, la Volontà principale incondizionata (*mashī'a*) debba giocoforza configurarsi come (immaginalmente) “condizionata” dalla molteplicità degli Attributi/delle cose. Ci troviamo dinanzi alla già vista *irāda*, la Volontà connessa con un obbiettivo specifico. Tale molteplicità richiede inoltre un principio di preponderanza che ordini le possibilità rispetto alle condizioni domandate dal loro stesso apparire, funzione che la metafisica ibnarabiana attribuisce al Nome divino *al-Murajji* (“Colui che prepondera”, in merito cfr. *Fut.* II, cap. 190).

<sup>278</sup> Il termine è anche qui di origine coranica – «quand'egli vuole una cosa gli basta dire «Sii !» ed essa è» (*kun fa-yakūn*), *Cor.* 2:117 (vedi anche 16:40; 19:35; 36:81; etc.).

<sup>279</sup> Il simbolismo del Cosmo come ombra non è che una derivazione della contrapposizione tra la luce dell'Essere (*nūr al-wujūd*) e l'instinguibile oscurità della non-esistenza da cui emergono le possibilità delle cose. Su questo punto cfr. T. Iztusu, *Sufism and Taoism*, cap. VI della prima parte.

<sup>280</sup> Sul processo cosmogonico come risultante dell'atto ierogamico consumato dalla prima dualità universale (Perfezione attiva/Perfezione passiva, Essere/Non-Essere, *Purusha/Prakriti*, etc.) cfr. *GT*, cap. VIII, S. Murata, *The Tao of Islam*,

ziatrice ed essenze immutabili, assegnandole nomi quali “il Soffio del Misericordioso”, “la Realtà delle realtà” o “il Vero per mezzo del quale è attuata la creazione”.<sup>281</sup> Tra questi suoi epiteti, l’appellativo “il Soffio del Misericordioso” (*nafas al-Rahmān*) risulta qui essere particolarmente adatto a far luce sulla questione, dal momento che – evocando non solo una vivida rappresentazione dell’atto con cui il Principio effonde qualcosa di Se stesso su ciò che è altro da Lui (la Misericordia o *rahma* divina richiedendo necessariamente un oggetto “altro” da sé su cui riversare la propria influenza),<sup>282</sup> ma anche (grazie al paragone obbligato con la consueta respirazione umana)<sup>283</sup> l’immagine di un illusorio “fuoriuscire” delle possibilità dalla tenebra della non-esistenza alla luce dell’esistenza – ci fornisce un terreno comune assai felice su cui confrontare la prospettiva guénoniana con quella ibnarabiana. Considerato in tale grado,<sup>284</sup> il Soffio del Misericordioso non è altro che la stessa Esistenza del Principio colta nell’identità con la sua Possibilità condizionata (relativa cioè alle sole possibilità di manifestazione in

---

New York 1992, pp. 151-153, Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-Alif*, cit. e *Il nodo del sagace*, pp. 177-183.

<sup>281</sup> Non tiriamo nuovamente in ballo l’identità tra la Nube oscura e l’Immaginazione assoluta perché riteniamo di aver già fornito tutti gli elementi utili alla sua contestualizzazione secondo la dottrina akbariana.

<sup>282</sup> Bisogna ricordare che per Ibn ‘Arabī l’apparire della Misericordia divina coincide con la stessa esistenza dei Mondi (“la Misericordia, che è l’Esistenza”), cfr. in merito *Le livre des chatons de sagesse*, vol. II, pp. 440-457 (*fass Sulaymān*).

<sup>283</sup> “la Nube è chiamata la realtà con cui e in cui è il creato perché è identica al soffio o respiro, ed il respiro è nascosto *internamente* a chi respira” (‘Abd Allāh al-Busnewī, *Commento all’inizio della Khutba...* cit., p. 23).

<sup>284</sup> Solitamente, sia Ibn ‘Arabī sia gli altri esponenti della sua scuola considerano il Soffio del Misericordioso come il luogo del manifestarsi dell’Unicità al contempo interiormente ed esteriormente alla realtà divina, identificandolo così sia alla seconda che alla terza determinazione (in una visuale sicuramente più rispettosa della simultaneità dell’atto conoscitivo principale che tuttavia abbiamo preferito non adottare per ottemperare ad una migliore sintesi con la prospettiva guénoniana).

quanto si manifestano).<sup>285</sup> Secondo Giurini, curatore dell'edizione italiana della già citata *Muqaddima* del commento di Qaysarī alla *Tā'iyyat al-Kubrā* di Ibn al-Farīd: «dal lato manifestativo condizionato, in uno spazio virtuale indefinito e vuoto (potenza del *summum genus*), la stessa esistenza che è attualità *in divinis* diviene Soffio del Misericordioso»,<sup>286</sup> a patto ovviamente di considerare “spazio” come sinonimo di puro *locus* ontologico, “indefinito” in ragione del suo ospitare l'indefinità propria del molteplice, e “vuoto” in quanto espressione della pura passività e virtualità caratteristiche della Sostanza universale (la *hayūlā al-kulliyya* dei filosofi ellenizzati, ridefinita solitamente da Ibn 'Arabī come *al-habā*, “la Polvere”),<sup>287</sup> vale a dire “la prima cosa che il Reale ha rivelato per Sé e ha fatto apparire nella Sua esistenza”.<sup>288</sup> Allo stesso modo, per Guénon (sulla scorta come sempre della dottrina indù) è dall'azione non-agente di *Purusha* su *Prakriti*<sup>289</sup> che in quest'ultima e

---

<sup>285</sup> Quando invece esso è colto a livello del secondo *ta'ayyun*, comprende sia queste ultime che la loro istanza non-manifestata; se poi è colto nella propria identità con la Nube (identità ovviamente essenziale e inespressa) a livello dell'Unità “inclusiva” dei Nomi, allora comprende non solo le possibilità passibili di manifestazione, ma anche quelle di non-manifestazione, vale a dire l'intera Possibilità incondizionata. In quest'ultimo caso però si tratta ovviamente della sola possibilità che vi sia il Soffio, e non della sua effettiva attuazione.

<sup>286</sup> Al-Qaysarī, *La scienza iniziatica*, p. 75 nota 74.

<sup>287</sup> Nel cap. 198 delle *Fut.* (sez. XIV), trattando del Nome divino *al-Ākhir* (“l'Ultimo”) e delle tracce con cui questo appare nel Cosmo, Ibn 'Arabī attribuisce a tale Nome una particolare relazione con la creazione di questa “Polvere” (o “Sostanza pulverale”, *al-jawhar al-habā'ī*), che pur non possedendo una propria entità all'interno dell'Esistenza si manifesta tuttavia intrinsecamente a tutte le realtà che proprio in essa e a partire da essa vengono esistenziale (cfr. W.C. Chittick, «Divine Names and Theophanies», in Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelation*, p. 236, nota 2.).

<sup>288</sup> O in un ottica creazionale: la prima cosa creata o “l'origine della creazione” (*Fut.*, I, p. 118), realtà da cui sono create tutte le altre. Cfr. *ibidem*.

<sup>289</sup> Talvolta lo scrittore francese si avvale invece della coppia *Tien-Ti* (Cielo e Terra) del simbolismo estremo-orientale (soprattutto nel suo *SC* e in *GT*), ma

a partire da quest'ultima viene originata la Manifestazione universale; tuttavia, non essendo tali principi che funzioni più particolareggiate dell'Essere unico (*Ishwara*, "che è *Brahma*"), per Ibn 'Arabī l'Esistenza di cui le cose godono nel loro stato di manifestazione non sarà giocoforza altro che la stessa Realtà attuale che caratterizza l'Essere nella Sua Unicità senza fine, a prescindere dall'incomparabilità che intercorre tra i loro reciproci statuti ontologici.<sup>290</sup> Quando tali principi sono considerati come il polo essenziale e quello sostanziale dell'Esistenza<sup>291</sup> (espressioni supreme di essenza e sostanza al rango degli universali),<sup>292</sup> *Prakriti* è allora la Sostanza universale o Materia prima, principio e *medium* di ogni

---

l'applicazione che ne deriva resta invariata sia sul piano ontologico che su quello cosmologico.

<sup>290</sup> Prospettiva che però, com'è ovvio, non può coincidere pienamente con quella di Guénon a causa del *gap* che per lui intercorre sempre tra l'Essere e l'esistenza. Esprimendo alcune considerazioni sulla teoria della sostanza universale in Spinoza egli dice infatti: "aggiungiamo, per evitare ogni possibile errore di interpretazione, che il senso da noi attribuito alla parola «sostanza» non è affatto quello in cui questo termine è stato usato da Spinoza, in quanto per un effetto della confusione «panteista» egli se ne serve per designare l'Essere Universale stesso, almeno nella misura in cui è capace di concepirlo; in realtà, l'Essere Universale è di là dalla distinzione di *Purusha* e *Prakriti*, che si unificano in esso come loro principio comune" (*UDV*, p. 46 nota 1).

<sup>291</sup> Cfr., ad esempio, *SC*, cap. VI.

<sup>292</sup> In arabo *al-umūr al-kullīyya* (lett. le realtà universali), cioè le possibilità colte nel loro grado di pure intelligibilità (es. la Vita, la Conoscenza, la Sostanza etc. fino all'Essenza, quando questa è intesa in rapporto alle cose o alla manifestazione e non al Principio), e che secondo Qāshānī pur essendo non-materiali (*mutlaqa*) e godendo perciò di un'esistenza concreta solo nell'intelletto, nel cosmo si manifestano invisibilmente esercitando un potere effettivo sulle cose (che invece esistono in maniera concreta e manifesta), di modo che l'esistenza di queste ultime in realtà è quella degli universali (*Sharh Fusūs al-hikam*, Cairo 1321, p. 16, cit. in T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, cap. XII, pt. II). La già vista *haqīqat al-haqā'iq* (altro aspetto della Nube oscura) può essere considerata in un certo senso come l'espressione sintetica e totalizzante dell'insieme di questi universali (cfr. Ibn 'Arabī, *La production des cercles*, pp. 18-21)

differenziazione.<sup>293</sup> Essa è indistinta rispetto alla Manifestazione (un'indistinzione principale che però, come ricorda Guénon, non va confusa con l'indistinzione potenziale che caratterizza tale Materia a livello di un singolo Mondo, vale a dire in quanto principio immediato della materia cosmica o *materia secunda*),<sup>294</sup> ma in qualche modo già distinta rispetto al Principio (che in essa pregusta l'universale apparire della propria Unicità). Questa totale indistinzione (già evocata dall'oscurità della Nube) non è altro che l'espressione principale di quel *caos* primordiale che precede la distinzione del *kosmos* sia a livello dell'intera Manifestazione che di un singolo Mondo, distinzione operata ovviamente dal *fiat lux* primigenio (il *kun* coranico) che attua la separazione dell'oceano della Possibilità nei mari delle Acque superiori (possibilità informali) e inferiori (possibilità formali).<sup>295</sup> Ma il Soffio del Misericordioso è anche, e soprattutto, la differenziazione stessa del Verbo *ab extra* (Verbo che nella sua silenziosa istanza non-manifestata non è altro che il "Luogo dei possibili" della teologia alessandrina) attra-

---

<sup>293</sup> «È da questa sostanza, la quale contiene in potenza tutte le possibilità di manifestazione, che le modificazioni sono prodotte nell'ordine manifestato, con lo sviluppo stesso di queste possibilità, o, per usare un linguaggio aristotelico, con il loro passaggio dalla potenza all'atto. «Ogni modificazione (*parināma*),» dice Vijnāna-Bhikshu «a partire dalla produzione originale del mondo (vale a dire di ogni ciclo di esistenza) fino alla sua dissoluzione finale, proviene esclusivamente da *Prakriti* e dai suoi derivati», vale a dire dai ventiquattro primi *tattwa* del *Sāṅkhya*» (UDV, p. 50).

<sup>294</sup> Cfr. *GT*, p. 26 nota 4, dove l'autore considera tali aspetti principali nelle forme omologhe ad essi assegnate dalla tradizione estremo-orientale: *Tai-ki* (Essere o Unità trascendente), *Tien* (Cielo, principio attivo) e *Ti* (Terra, principio passivo). Per quello che riguarda invece l'espressione di *Purusha* e *Prakriti* a livello della complessione microcosmica e individuale, cfr. in particolare *SI*, cap. IX.

<sup>295</sup> Cfr. *SME*, p. 99. A livello cosmico questo *caos* coincide invece con la potenzialità indistinta di *Prakriti* in quanto Terra e "Madre delle forme", espressione diretta di quella *materia secunda* di cui sono costituiti (effettivamente) i Mondi.

verso le Sue indefinite modalità di articolazione,<sup>296</sup> vale a dire le lettere divine (*hurūf al-ilāhiyya*) che manifestando le proprie peculiarità essenziali<sup>297</sup> rendono possibile l'atto conoscitivo universale secondo quanto è eternamente compreso nella Sua Scienza.<sup>298</sup>

«Dal Respiro del Misericordioso vengono a manifestarsi le lettere dell'esistenza contingente e le parole del cosmo in accordo con i diversi livelli dei luoghi d'articolazione interiori al soffio del respiro umano, dal momento che l'essere umano è la più perfetta delle configurazioni (*nash'a*) del cosmo. Questi luoghi d'articolazione consistono in ventotto lettere, ognuna delle quali possiede un nome determina-

---

<sup>296</sup> Il termine *ifāda*, che come abbiamo visto può indicare genericamente la teofania esistenziatrice, in arabo significa anche “pronunciare distintamente”. Le modalità sono invece qui dette indefinite poiché prendiamo in considerazione solamente il loro apparire *ab extra* nella Creazione.

<sup>297</sup> Si tratta delle “influenze” e gli “effetti” dei Nomi allo stato nucleare. Al pari dell'enunciazione umana, per l'esoterismo islamico la lettera (*harf*) divina si esprime infatti in un primo tempo come entità unica ed “autonoma” (lettera radicale), e quindi in un secondo tempo come espressione fonetica di tale entità (che nella lingua araba corrisponde alla “vocalizzazione” secondo le diverse *harakāt*, le “tendenze in direzione” che concretizzandosi nei suoni “a”, “i” e “u” permettono il differenziarsi dell'espressione radicale). Tali tempi corrispondono ai due diversi gradi (il primo metafisico, il secondo cosmologico) nei quali si attua la manifestazione distinta del Verbo (cfr. *Fut.*, I, pp. 55-101, trad. in D. Gril, «The Science of Letters», in *The Meccan Revelation*, pp. 105-219, e l'introduzione di C. Casseler a *Il libro del Sé divino*, cit.).

<sup>298</sup> Trattando del Verbo come Parola divina, Guénon asserisce infatti che: “esso, dapprima è Pensiero nell'interiorità (cioè in Se stesso), poi è Parola verso l'esterno (cioè in rapporto all'esistenza universale), in quanto Parola è la manifestazione del pensiero; e la prima parola proferita è lo *Iehi Aor* (*Fiat lux*) del *Genesi*” (SC, p. 49, nota 33). Il rapporto qui delineato tra Parola e Pensiero non è altro che il Soffio del Misericordioso considerato come rango dell'Immaginazione assoluta (*khayyāl al-mutlaq*), cfr. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 112-134.

to in base al proprio stato di vocalizzazione (*maqta'*). La prima delle lettere è la *hā'*, mentre l'ultima è la *waw*». <sup>299</sup>

Quando il Soffio del Misericordioso viene considerato come origine e causa immediata di ogni differenziazione nel rango degli universali – le lettere divine possono essere identificate a pieno titolo con questi universali, dal momento che il Verbo (ar. *kalām*) è in Sé identico a quella “Realtà delle realtà” (*haqīqat al-haqā'iq*) che nella dottrina akbariana rappresenta l'Elemento supremo che sintetizza in sé tutti gli universali –, esso coincide con quella che i Maestri del *tasawwuf* e i filosofi ellenizzati chiamano la Natura universale (*al-tabī'a al-kulliyā*), l'ultimo aspetto *barzakhī* che l'economia akbariana attribuisce alla Nube. Caratterizzata unicamente da una pura e inesauribile ricettività (*qābiliyyā*), tale Natura può essere assimilata alla radice oscura di ogni esistenza, “Madre suprema e grandissima” (*al-umm al-'āliyat al-kubrā*)<sup>300</sup> di ogni forma intelligibile e concreta che, al pari della Polvere (che è la stessa Natura colta in una prospettiva ontologica diversa e al contempo complementare), pur non possedendo una propria entità all'interno dell'esistenza si manifesta intrinsecamente alle caratteristiche delle cose che il rilucere della teofania esistenziatrice porta alla luce (il radicale *tā'* enfatica, *bā'*, *'ayn* da cui deriva il nome *tabī'a* significa infatti “imprimere”, “caratterizzare”, “marchiare”,

---

<sup>299</sup> *Fut.*, II, p. 394, cit. in W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 128-129. Per l'esoterismo islamico la lettera *hā'* (la cui pronuncia corrisponde all'articolazione di base e neutra di ogni emissione sonora, identica alla configurazione naturale dell'apparato fonetico durante la respirazione) è una designazione pneumatica e simbolica del Nome dell'Essenza *Huwa* (“Egli”, la già vista “persona assente”, inconoscibile poiché non-oggettivabile, ma soggetto e parte in causa di ogni Conoscenza essenziale), mentre la *wāw*, in ragione del suo carattere riassuntivo (la sua articolazione ricapitola infatti tutte le configurazioni orali che le altre lettere arabe richiedono nel loro essere pronunciate) è considerata un simbolo dell'Uomo Universale (*al-insān al-kāmil*), il “Compendio” (*mukhtasar*) per eccellenza che, come vedremo tra poco, riassume in sé ogni realtà dettagliata che lo precede nell'atto creatore.

<sup>300</sup> *Fut.*, IV, p.150.

etc.). Eternamente oscura poiché totalmente indifferenziata, nell'istante in cui riceve la teofania esistenziatrice la Natura (in questo analoga alla *hylè* primordiale di Aristotele, ar. *hayūla al-kulliyā*) è tuttavia capace di evidenziare al suo interno un' indefinita serie di "tendenze in direzione" (secondo la terminologia che Guénon derivava dalla dottrina dei *gūna* indù) che sono alla base della stessa differenziazione delle modalità d'Essere. Cogliendo la perfetta identità che intercorre tra tale Natura e *Prakriti*, lo scrittore francese asserisce infatti che:

«*Mūla-Prakriti* è la «Natura primordiale» (chiamata in arabo *El-Fitrah*), radice di tutte le manifestazioni (*mūla* significa infatti «radice»); essa è chiamata anche *Pradhāna*, vale a dire «ciò che è posto prima d'ogni cosa», contenendo in potenza tutte le determinazioni; secondo i *Purāna* è identica a *Māyā*, concepita come «madre delle forme». È indifferenziata (*avyakta*) e «indistinguibile», non essendo né composta di parti né dotata di qualità, può essere soltanto inferita dai suoi effetti, poiché non la si può percepire in se stessa, ed è produttiva senza essere essa stessa produzione. [...] *Prakriti*, pur essendo necessariamente una sola nella sua «indistinzione», contiene in sé una triplicità che, attualizzandosi sotto l'influsso «ordinatore» di *Purusha*, produce le sue molteplici determinazioni. Infatti possiede tre *guna* o qualità costitutive, che sono in perfetto equilibrio nella sua indifferenziazione primordiale; ogni manifestazione o modificazione della sostanza rappresenta una rottura di questo equilibrio, e gli esseri, nei loro differenti stati di manifestazione, partecipano dei tre *guna* in gradi diversi e, per così dire, secondo proporzioni indefinitamente varie. Questi *guna* non sono dunque degli stati, ma condizioni dell'Esistenza universale, alle quali sono sottomessi tutti gli esseri manifestati, e che occorre aver cura di distinguere dalle condizioni particolari che determinano e definiscono questo o quello stato o modo della manifestazione. I tre *guna* sono: *sattwa*, la conformità all'essenza pura dell'Essere (*Sat*), che è identificata con la Luce intelligibile o con la Conoscenza, ed è rappresentata come una tendenza ascendente; *rajas*,

l'impulso espansivo, in base al quale l'essere si sviluppa in un certo stato e, in qualche modo, a un livello determinato dell'esistenza; infine *tamas*, l'oscurità, assimilata all'ignoranza, e rappresentata come una tendenza discendente».<sup>301</sup>

La conformità di un essere (forma “figlia” di *Prakriti*) alla luce dell'*wujūd* è quindi ciò che determina non solo la sua collocazione all'interno della gerarchia delle possibilità manifestate, ma anche il suo orientamento verso un solo, specifico e unico atto conoscitivo tra tutti i modi possibili della Conoscenza universale (atto che per questo essere coinciderà allora con l'integralità delle modalità ontologiche da lui abbracciate – simultaneamente e/o successivamente – nel corso della sua esistenza esteriore).<sup>302</sup> La Natura primordiale è perciò sì oscura e destinata a restare tale in perpetuo, ma al contempo essa non può che configurarsi interiormente ed esteriormente come un puro ricettacolo (*qābil*, *mazhar*) di luce. Essa è oscura a causa del suo risiedere per sempre tra le realtà non-manifestate, ma per Ibn 'Arabī tale oscurità deriva *in primis* dal fatto che: “la presenza del *barzakh* è un'ombra dell'Esistenza assoluta in rapporto al Nome “La Luce” (*al-Nūr*), che qualifica Allāh, ed è per questa ragione che noi la chiamiamo un'ombra. L'esistenza delle essenze nel cosmo non è [quindi] che un'ombra

---

<sup>301</sup> *UDV*, pp. 46-47. Nella dottrina ibnarabiana del Soffio, tale triplice differenziazione delle possibilità secondo la loro tendenza ascendente, espansiva e discendente è rappresentata dalle diverse configurazioni (*harakāt*) che il *nafas al-Rahmān* assume nella sua discesa attraverso i ranghi cosmologici (*darajāt al-kawn*). Su questo punto cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-mīm wa'l-wāw wa'l-nūn*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, pp. 106-116, trad. da C.-A. Gilis in *Le livre du Mīm, du Wāw et du Nūn*, Beirut, 2002. Per la triplicità (*thathlīt*) come rango ontologico e fondamento dell'esistenziazione cfr. invece Ibn 'Arabī, *Le livre des chatons de sagesse*, vol. I, pp. 295 e ss., e 'Abd Allāh al-Busnewī, «Commento all'inizio della *Khutba*...» cit., pp. 19-31.

<sup>302</sup> Intesa al contempo come esistenza *in* un mondo (ciclo vitale microcosmico) e *nel* Mondo (vale a dire nell'intera Manifestazione universale, ciclo “esistenziale” macrocosmico).

in un'ombra".<sup>303</sup> Per la metafisica akbariana il Cosmo è un'ombra (ar. *zill/zulma*) in ragione del suo esprimere complessivamente possibilità che, sia nella loro realtà intima (vale a dire in quanto *a'yān al-thābita*), sia nella loro istanza esistenziale (*a'yān al-mawjūdat*), non sono che pure ombre a metà strada tra la luce imperitura dell'*wujūd* e la tenebra della non-esistenza. Ma come viene a generarsi quest'ombra (che come tutte le ombre esiste solo in maniera relativa, *idāfi*) che chiamiamo Mondo? Nel suo commentario (*sharh*) ai *Fusūs ibnarabiani*, Qashānī fornisce la risposta a tale quesito assimilando il concetto ontologico di "ombra" all'omonimo fenomeno fisico, rilevando infine che così come all'attuazione dell'ombra sono necessari: 1) un corpo che la proietti, 2) una luce che irraggi su questo corpo e 3) un supporto sul quale l'ombra si possa posare, allo stesso modo l'attuazione del possibile in quanto ombra del Principio è posta in essere dall'irraggiare del Nome divino "la Luce" (*al-Nūr*) – o, secondo una variante, "l'Esteriore" (*al-Zhāhir*) – sul corpo stesso della Realtà attuale del Principio (*wujūd al-mutlaq*), mentre al contempo la superficie intelligibile delle *a'yān* assume il ruolo di luogo teofanico preposto alla ricezione dell'ombra di quest'ultimo.<sup>304</sup> Così, se l'essenza immutabile è già di per sé un'ombra a causa del suo trovarsi in un eterno crepuscolo tra pura esistenza e pura non-esistenza,<sup>305</sup> il Possibile appare allora come "un'ombra in un'ombra", sia che lo si consideri come una singola entità, sia come totalità degli esseri esistenziali.<sup>306</sup>

<sup>303</sup> *Fut.* III, p. 47, cit. in G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 77.

<sup>304</sup> Qāshānī, *Sharh Fusūs al-hikam*, pp. 113-114, cit. in T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 90.

<sup>305</sup> Il paragone con le ombre fisiche testé citato potrebbe essere forse applicato anche al grado dell'Effusione più santa (*ḥayd al-aqdas*), con la sola differenza che il luogo del proiettarsi dell'ombra sarebbe allora la non-esistenza assoluta inferita quale limite estremo del riflettersi dell'Unità "inclusiva", *wahda*, nel rango dell'*ahadiyya*.

<sup>306</sup> Merita riportare per intero un lungo passo ibnarabiano che sintetizza magistralmente la piena identità tra la produzione di tale "ombra" e l'atto

Per mezzo di tale cosmogonia puramente teofanica, i possibili (cioè i supporti dei Nomi) che l'Uno deriva per indefinita sotto-moltiplicazione della propria Unità (si badi, è un'espressione puramente simbolica) erompono nell'esistenza attenuando quello che la metafisica islamica definisce come un "sovraccarico" (ar. *karb*) dello stato di Possibilità, condizione che Izutsu, probabilmente seguendo Qashānī, paragona all'eccesso di uno stomaco eccessivamente sazio,<sup>307</sup> e che Bālī Efendi (altro importantissimo commentatore dei *Fusūs ibnarabiani*),<sup>308</sup> descrive nel seguente modo:

---

conoscitivo universale. Dice il Maestro andaluso: «Quando il possibile venne all'esistenza, fu colorato dalla luce, e la non-esistenza scomparve. Aprì gli occhi e vide che l'Essere era Bene puro, ma non sapeva cosa Esso fosse, né si rendeva conto che era Questi che gli aveva ordinato di venire all'esistenza. La teofania [perenne] gli fece allora conoscere quello che vide, ma non il fatto che l'Essere gli aveva dato la sua esistenza. Quando fu colorato di luce, il possibile rivolse la sua attenzione a sinistra. Vide la non-esistenza. L'investigò e vide che egli emergeva da essa come un'ombra (*zill*) che emerge da una persona che si mette di fronte alla luce. Si chiese: "Cos'è questo?" La Luce gli disse dal lato destro: "Questo sei tu, se tu fossi luce, l'ombra non avrebbe consistenza. Io sono la Luce ed Io allontano l'ombra. La luce che tu possiedi deriva da ciò che nella tua essenza è rivolto verso di Me. Da ciò tu vieni a sapere che tu non sei Me. Poiché Io sono Luce senz'ombra, mentre tu sei una luce mista a causa del tuo essere una possibilità. Se tu ti rivolgi a Me, Io t'accolgo; e se invece ti rivolgi alla non-esistenza, allora essa ti accoglierà, poiché tu ti trovi tra l'esistenza e la non-esistenza, tra il Bene ed il male [...] Non rivolgerti a Me con uno sguardo che ti annienti (*yafnī-ka*) alla tua ombra, altrimenti pretenderesti essere Me e cadresti nell'ignoranza. Ma nemmeno rivolgiti alla tua ombra con uno sguardo che ti annienti a Me. Ciò ti renderebbe sordo, e rimarresti ignorante del motivo per cui ti ho creato. Sii dunque talvolta questo e talvolta quest'altro. Iddio ha creato per te due occhi solo perché tu veda Me con un occhio e con l'altro la tua ombra», *Fut.*, II, p. 303-304 (cit. in De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 95, nota 139).

<sup>307</sup> Il simbolismo della Conoscenza come nutrimento universale (il Sé per gli esseri, gli esseri per il Sé) di matrice soprattutto (ma non esclusivamente) indobuddista, è troppo famoso per doverlo chiosare in questa sede. Per un inquadramento akbariano di tale dottrina cfr. Ibn 'Arabī, *Le livre des chatons de sagesse*, vol. I, pp. 273-275.

<sup>308</sup> Cfr. Bālī Efendi, *Sharh Fusūs al-hikam*, [s.l.], 1309 h.

«I Nomi, prima della loro esistenza nel mondo esteriore, sono celati nell'Essenza dell'Assoluto, ognuno di essi alla ricerca di un varco verso il mondo dell'esistenza esteriore. Lo stato descritto è paragonabile al caso di un uomo che trattenga il respiro. Il respiro, così trattenuto, cerca un varco verso l'esterno e questo causa all'uomo una spiacevole sensazione di estrema compressione. Solo quando questi espira cesserà questa tensione [...] Così come l'uomo sente il peso di tale compressione causata dalla mancata espirazione, l'Assoluto deve sopportare lo stesso sforzo se non porta all'esistenza il mondo come risposta alla richiesta dei Nomi». <sup>309</sup>

La tensione (o compressione) qui citata non è ovviamente che un'immagine simbolica dell'estremo desiderio che il Tesoro nascosto ha di conoscere Se stesso attraverso il venire alla luce degli Attributi della Sua Signoria (che Egli non può contemplare se non nel supporto servitoriale fornitogli dalle creature). Difatti, sebbene l'essenza degli esseri non esca in realtà dal suo stato di eterna non-manifestazione, «la relazione (*nisba*) con il Nome divino al quale questa funge da supporto teofanico fa emergere la Signoria divina (*rubūbiyya*), Signoria già implicita nella succitata Funzione divina (*ulūhiyya*) dal momento che essa necessita obbligatoriamente di un oggetto al quale impartire l'atto di adorazione. Se dalla relazione dell'Essenza con le *a'yān* origina dunque il pleroma dei Nomi divini, dalla Sua relazione con l'ordine cosmico avranno origine tutti i Nomi della Signoria divina». <sup>310</sup> Affacciandosi sul creato mediante la luce stessa dell'*wujūd*, la Signoria divina si manifesta perciò intrinsecamente ad ogni relazione che lega gli esseri al Vero (*al-Haqq*) in quanto Principio e Signore dell'Esistenza. In termini indù

---

<sup>309</sup> Abū'l-Alā 'Afīfī, *Sharh Fusūs al-hikam*, Cairo 1946, p. 245 del commentario a margine dell'edizione critica del testo ibnarabiano (cit. in T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 132).

<sup>310</sup> Cfr. G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 65; per un approfondimento sul tema della *rubūbiyya* cfr. *Fut.*, III, p. 371.

(e per derivazione guénoniani), se *Ishwara* (in quanto Essere divino) rappresenta “la più alta delle relatività, la prima di tutte le determinazioni”, ciò nondimeno (in quanto Signore) «è “qualificato” (*saguna*) e “concepito distintivamente” (*savishēsha*)». <sup>311</sup> Egli è *Brahma*, Principio dell'intera Manifestazione universale, e tuttavia il manifestarsi di tale principalità (in se stessa eternamente non-manifestata) come Signoria divina attraverso i Mondi non si determina che con l'apparire di *Prajāpati* (“il Signore degli esseri prodotti”), vale a dire *Brahma* concepito come pura Volontà determinata e supremo Ordinatore dell'universo <sup>312</sup> (un universo che dal punto di vista essenziale non è realmente distinto da Lui, mentre Egli è assolutamente distinto da tutto ciò che penetra). <sup>313</sup> Nella discesa ipostatica della Sua Volontà (manifestantesi attraverso l'apparire di ogni Nome in ogni grado, e quindi in un certo senso coincidente in ultima istanza con lo schiudersi e il consumarsi di ogni realtà fenomenica), non potendo agire direttamente a causa della Sua ineludibile principalità, l'Essere opera perciò solamente per mezzo dei Suoi Nomi <sup>314</sup> (contenuti allo stato nucleare nelle *a'yān*). Quando tale Volontà è considerata (come in questo caso)

---

<sup>311</sup> *UDV*, p. 25.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 43. Quando tale funzione è espressa a livello di un unico Mondo o di un singolo ciclo cosmico, allora l'ordinatore è *Manu* (“l'Intelligenza cosmica”), aspetto più contingente del Legiferatore divino che in quanto riflesso terrestre dello stesso *Brahma* (e in realtà una sola cosa con Lui) «si esprime come Legislatore primordiale e universale», *ibid.*, pp. 44.

<sup>313</sup> Dal momento che «non Gli si possono attribuire le qualifiche determinative che a questo convengono [cioè al Mondo, N.D.R.], ed anche perché l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla di fronte alla Sua infinità», *ibid.*, p. 73.

<sup>314</sup> La dottrina islamica classifica tali Nomi in Nomi dell'Essenza – *Asmā' al-dhāt*, es. “Allāh”, “La Luce” (*al-Nūr*), “il Santo” (*al-Quddūs*), il Fedele (*al-Mu'min*), etc. –, Nomi delle Qualità – *Asmā' al-sifāt*, es. “il Vivente” (*al-Hayy*), il “Potente” (*al-Qādir*), il “Testimone” (*al-Shāhid*), etc. – e Nomi degli Atti – *Asmā' al-a'f'āl*, es. “Colui che guida” (*al-Hādī*), “Colui che sostiene” (*al-Razzāq*), “Colui che dona” (*al-Wahhāb*), etc.

espressione diretta della Personalità divina attraverso i Mondi, la metafisica tradizionale vede in tale espressione la determinazione particolarizzata e onnipervasiva di quello Spirito universale (in sanscrito *Ātmā* o *Paramātmā*, ar. *rūh al-a'zham*) del quale lo stesso *Ishwara* è, proprio in quanto Personalità divina, un'affermazione primordiale e non particolarizzata. Se per Guénon il Sé supremo è infatti “il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato, l'essere umano per esempio, non è che una modificazione transitoria e contingente, modificazione che non può d'altronde alterare in alcun modo il principio”),<sup>315</sup> nel rango dell'Unicità e dell'Esistenza esteriore esso diviene giocoforza sia la “Persona divina” (ar. *huwiyya* → *māhiyya*) che, per trasposizione, la personalità dell'essere manifestato (dal momento che questo Sé non è che l'Essenza dell'esistenza di quest'ultimo, sia che Lo si consideri come Luce dell'*wujūd* rifrangente sulla superficie intelligibile della sua essenza immutabile, sia come Presenza divina – o Pensiero dominicale – al centro della complessione individuale).<sup>316</sup> Non deve quindi apparire strano se Guénon, al pari di Ibn 'Arabī, sostiene che per quanto le cose nel loro stato di esistenza siano accidentali e contingenti, restano comunque espressioni di alcune delle possibilità “contenute” essenzialmente nel Sé divino (alcune e non tutte perché qui consideriamo le sole possibilità di manifestazione in quanto si manifestano), e per questo, in linea di principio e nella loro realtà profonda, esse non devono essere concepite come distinte non solo da *Ishwara* (in quanto espressione della Personalità divina), ma anche dallo stesso *Brahma* colto nella Sua impenetrabile non-dualità.<sup>317</sup> La Manifestazione stessa, dopotutto, dal punto di vista metafisico «non può essere considerata che nella sua di-

---

<sup>315</sup> *UDV*, p.28.

<sup>316</sup> In arabo tale realtà è detta *fu'ād*, “foro interiore”, per molti coincidente con la realtà segreta del cuore (*qalb*), centro sottile dell'individualità e organo della conoscenza per eccellenza.

<sup>317</sup> *UDV*, p. 73.

pendenza rispetto al Principio Supremo, e a titolo di semplice “supporto” per elevarsi alla Conoscenza trascendente, o anche, vedendo le cose da una prospettiva opposta, come applicazione della Verità principale; in ogni caso, in ciò che vi si riferisce non bisogna scorgerci niente di più che una sorta di «illustrazione», destinata a rendere più facile la comprensione del «non-manifestato», oggetto essenziale della metafisica». <sup>318</sup>

**5) La forma della creazione (sūrat al-khalq) e (è) la Forma dell'Assoluto (Sūrat al-Haqq) – il Vortice sferico e l'Uomo perfetto (insān al-kāmil) come atto conoscitivo universale**

Abbiamo cercato di seguire l'invito coranico a considerare tutto quel che si trova tra Cielo e Terra come un segno (*ayāt*) della Volontà e dell'Onnipotenza divina, e abbiamo scoperto che tale segno coincide con l'inferenza stessa dell'atto conoscitivo per mezzo del quale il Sé divino conosce eternamente Se stesso per mezzo di ciò che non ha esistenza all'infuori di Lui. Il cerchio quindi si chiude... o quasi. Dal momento che una volta attuata la produzione dei Mondi l'ontologia guénoniana non diverge molto da quella ibnarabiana, non ci addentreremo in ulteriori esposizioni sulle modalità che caratterizzano tali Mondi (siano esse informali o formali, sottili o grossolane) o sulle categorie degli esseri che li abitano, dati che a

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 25. Similmente, nei *Fusus* Ibn 'Arabī conclude la sua esposizione sul potere dell'Immaginazione assoluta con le seguenti parole: «Se la verità è quella che ti ho appena esposto, il mondo è un'illusione che non ha in sé reale esistenza. È questo il significato dell'immaginazione. Il mondo, in altre parole, appare come se fosse qualcosa di indipendente e sussistente per se stesso al di fuori dell'Assoluto. Ciò, tuttavia, non è vero. Non vedi che anche nell'ordinaria esperienza l'ombra è così strettamente legata all'oggetto che la proietta da risultare impossibile per quella liberarsi da un tale legame? Questo avviene perché non vi è possibilità che qualsivoglia cosa si separi da se stessa» (*Fus.*, p. 117, cit. in T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp. 93-94).

questo punto il lettore non dovrebbe avere problemi a giustapporre facendo riferimento alle dirette fonti ibnarabiane<sup>319</sup> e guénoniane.<sup>320</sup> In *incipit* di sezione abbiamo però accennato al “ritorno” di ogni modalità d’essere all’Essenza imperitura, identificandolo successivamente con il ritorno dello Sguardo divino dallo Specchio supremo alla stessa Essenza, *aboutissement* ultimo e definitivo dell’atto conoscitivo (o, se vogliamo, della Testimonianza, ar. *shahāda*) universale. A questo proposito, abbiamo già visto che secondo il simbolismo catottrico ibnarabiano «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”»,<sup>321</sup> tuttavia il maestro andaluso aggiunge a tale affermazione un’ulteriore postilla:

«È per questo che il possibile possiede un’essenza immutabile (*‘ayn thābita*) e la qualifica d’essere «qualcosa» (*shay’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».<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> Per un’ampia esposizione della cosmologia ibnarabiana, oltre al già più volte citati W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* e *The Self-Disclosures of God*, cfr. Ibn ‘Arabī, *Il nodo del sagace*, pp. 117-190 e *Mawāqī’ al-nujūm*, Beirut 2007; cfr. anche la traduzione integrale di Abdel Qādir al-Jazā’iri, *Kitābul-Mawāqif* in *Le livre des haltes*, a cura di M. Lagarde, Brill 2001, Vol. II, pp.167-297.

<sup>320</sup> Per una sintesi di tale suddivisione delle modalità della Manifestazione universale cfr. *UDV*, cap. II.

<sup>321</sup> Cfr. *supra*, p. 189 nota 186.

<sup>322</sup> *Fut.*, III, p. 47, cit. in P. Urizzi, «La visione teofanica secondo ibn ‘Arabī», parte I, p. 61.

Per derivazione, in quanto “particolarizzazioni” del Possibile nel rango della non-esistenza relativa (*'adam al-idāfi*), le essenze immutabili a loro volta non sono altro che inesauribili specchi nei quali il Principio si riflette contemplando i Suoi Nomi (il cui apparire coincide con la stessa esistenza del Cosmo, e dall'espressione integrale dei quali Egli arguisce la propria Forma, ar. *sūra*) mentre esse al contempo, prendendo come specchio la superficie dell'Unità pura<sup>323</sup> (*ahadiyya mutlaqa*), si conoscono grazie all'apparire in questa delle loro predisposizioni essenziali (a mo' di riflesso dello stesso atto cosmogonico che il Principio contempla in loro nello stesso istante), tutto questo eternamente.<sup>324</sup> La forma della creazione (*sūrat al-khalq*) è perciò il riflesso della stessa Forma dell'Assoluto (*Sūrat al-Haqq*), e quindi è questa Forma nel suo immaginale apparire allo Sguardo dello stesso Principio. Ne consegue che la Manifestazione universale, nonostante appaia molteplice in virtù delle indefinite possibilità che contiene, è comunque un luogo capace di sintesi, ma unicamente in quanto totalità, «mentre nel particolare essa non fa che esprimere la diversificazione inerente la sua natura frammentaria. Infatti, benché ogni cosa nell'Universo partecipi in qualche misura alla Forma divina, è solo in quanto insieme che si può dire che esso è creato “secondo la Forma divina”». <sup>325</sup> Perché la sintesi (unica modalità di conoscenza che realmente si addica al Principio) sia completa in modo assoluto e con-

---

<sup>323</sup> Dice Guénon, «Anche per l'esoterismo islamico, l'Unità, considerata in quanto contiene tutti gli aspetti della Divinità (*Asrār rabbāniyya*, o «i misteri dominicali») “è dell'Assoluto la superficie riverberante ad innumerevoli facce che magnifica ogni creatura che vi si specchi direttamente”», *UDV*, p. 76, nota 1.

<sup>324</sup> Per un approfondimento sulle varie prospettive di tale duplice contemplazione vedere P. Urizzi, «La visione teofanica secondo ibn 'Arabī», parte II, pp. 60-67.

<sup>325</sup> P. Urizzi, *L'uomo teomorfico secondo Ibn 'Arabī*, p. 4 del *pre-print*. L'espressione “secondo la Forma divina” si riferisce ovviamente al *hadīth*: «in verità, Allāh ha creato Adamo secondo la Sua forma (o immagine, *'alā sūratihī*)» (Bukhārī, *isti'dhān*, 1, Muslim, *birr*, 115, *janna* 28, etc.).

templi quindi non solo alcune bensì tutte le possibilità del Reale, occorre che qualcosa all'interno del pleroma delle possibilità universali possieda una *'ayn* che sia in se stessa espressione di tale sintesi perfetta, e che fungendo da supporto teofanico d'elezione per lo Sguardo del Conoscitore universale permetta a quest'ultimo di cogliervi una sintesi di quella Conoscenza integrale che Egli ha già inferito dal Mondo come "somma di più parti".<sup>326</sup> Nel Corano (fonte d'eccellenza di ogni dato dottrinale islamico e in particolar modo per Ibn 'Arabī, la cui esposizione dottrinale può essere considerata a tutti gli effetti un gigantesco commentario esoterico del testo sacro dell'Islām) tale conoscenza sintetica è attribuita in maniera particolare al Profeta Adamo (*sayyidnā Ādam*), al quale Allāh «insegnò tutti i Nomi» (*'allama Ādama al-asmā' kullahā*),<sup>327</sup> affermazione che in un'ottica esoterica può essere letta come «che rese sinteticamente comprensivo di tutte le Sue Qualità (*sifāt*)», vale a dire i Nomi propri della conoscenza divina che anche gli angeli (espressione integrale degli stati superiori dell'essere) ignorano.<sup>328</sup> Ora, nonostante siano già state ampiamente citate in quasi tutti gli studi di settore, a nostro avviso merita ugualmente riportare ancora una volta per intero le parole con cui inizia il *fass* (castone) che nei

---

<sup>326</sup> Tale sintesi per integrazione infatti, in maniera analoga (ma si badi, non identica) all'omonima operazione matematica: "avviluppa simultaneamente tutti gli elementi della somma da calcolare, conservando tra essi l'«indistinzione» che conviene alle parti del continuo, giacché queste ultime, a causa della natura stessa del continuo, non possono costituire qualcosa di fisso e determinato" (PCI, p. 175). Sulla differenza tra conoscenza analitica e conoscenza sintetica applicata alla certificazione del reale cfr. E. d'Intra, «Analogie tra l'integrazione matematica e quella metafisica», in *RST*, n. 35 (1971).

<sup>327</sup> *Cor.* 2:31 [o "i Nomi delle cose", vale a dire delle possibilità preposte alla manifestazione degli Attributi divini].

<sup>328</sup> Dal momento che per quanto spiritualmente elevati essi sono solamente una "parte" del Tutto, e in quanto tali non conoscono che quanto è insito nelle loro singole predisposizioni essenziali (quali servi di "un" Nome e non di tutti i Nomi), cfr. *ibid.*, II, 31-32

*Fusūs* Ibn 'Arabī dedica al Profeta Adamo in quanto *mazhar* primordiale del Verbo divino:

«Quando il Principio divino (*al-Haqq*) in virtù dei Suoi Nomi bellissimi, che non si possono contare, volle vedere le loro essenze (*a'yān*) – ma se vuoi, puoi dire la Sua stessa Essenza (*'ayn*) – in un 'essere totalizzante' (*kawn jām'*) che, per il fatto d'essere caratterizzato dall'esistenza (*wujūd*), riunisse in sé l'intero Ordine (cosmico, *al-amr*) e (volle), grazie ad esso, manifestare a Se stesso il Suo segreto (*sirr*), dal momento che la visione che un essere ha di sé in se stesso non è come quella che gli procura un altro oggetto che gli serve da specchio, allora Egli Si manifestò a Se stesso in una forma conferitaGli dal luogo (*ma-hall*) in cui si effettua la visione, forma che non Gli si potrebbe manifestare senza l'esistenza di questo 'luogo' e senza la Sua Auto-manifestazione (*tajallī*) in esso. Il Principio divino aveva (dapprima) esistenziato l'intero universo come un corpo amorfo privo di spirito (*rūh*), paragonabile ad uno specchio non ancora lucidato. È comunque nella natura del Decreto divino di non preordinare alcun luogo che in vista di fargli ricevere uno Spirito divino, cosa a cui fa allusione (il Corano) con l'espressione dell' 'insufflazione in lui', e questo non è altro che l'effettuazione della predisposizione (*isti'dād*) da parte di quella forma amorfa a ricevere l'effusione (*fayd*) della continua teofania (*al-tajallī al-dā'im*), che mai cessa né mai cesserà. Non vi è dunque, (al di fuori del Principio divino), che un (puro) ricettacolo, ricettacolo che procede esso stesso dalla Sua Effusione santissima (*faydihi al-aqdas*). Tutto l'Ordine (cosmico), dall'inizio alla fine, procede da Lui e come da Lui ha avuto inizio, così verso Lui fa ritorno».<sup>329</sup>

---

<sup>329</sup> *Fus.*, pp. 48-49, cit. in P. Urizzi, *L'uomo teomorfico secondo di Ibn 'Arabī*, p. 8 del *pre-print*. Segnaliamo incidentalmente che a nostra conoscenza questa è l'unica traduzione in una lingua occidentale nella quale il periodo principale è correttamente giustapposto entro la difficile proposizione circostanziale con la quale Ibn 'Arabī apre il capitolo (di interpretazione assai ardua anche per gli stessi esegeti akbariani arabofoni).

Adamo, prototipo dell'Uomo perfetto (o Universale, *al-Insān al-kāmil*) nonché colui che il Principio ha creato a Sua immagine ('*al-lā sūratiHi*), manifesta quindi per primo in questo mondo<sup>330</sup> quello che Ibn 'Arabī chiama il "Compendio totale" (*mukhtasar majmū'*), anima unica<sup>331</sup> la cui realtà intima (cioè la sua essenza immutabile) «comprende in sé tutti i Suoi significati nel modo più perfetto».<sup>332</sup> In quanto "Copia perfetta totalizzante" (*al-nuskha al-kāmila al-jāmi'a*) è a lui che il Principio ha affidato il Deposito di fiducia co-  
ranico (*amāna*),<sup>333</sup> quello stesso Deposito che diversi commentatori

---

<sup>330</sup> Ma simbolicamente parlando, e in una visuale più conforme all'ottica akbariana, potremmo anche dire nel "Mondo", cioè nell'intera Manifestazione universale. Preferiamo tuttavia considerare tale *mukhtasar* adamico nella sua sola espressione a livello di questo stato d'esistenza per non complicare troppo il paragone con il punto di vista guénoniano sulla dottrina islamica dell'Uomo universale.

<sup>331</sup> Cfr. *Cor.* 4:1 (*yā ayyuhā al-nāsu'ttaqu Rabbakumu alladhī khalaqakum min nafsin wāhidatin wa khalaqa minhā zawjahā wa baththa minhūmā rijlatan kathīran wa nisā'an*; «Oh uomini, temete il vostro Signore, Colui che vi ha creati da un'anima unica e che da essa ha creato la sua sposa, per poi trarre da questi due molti uomini e donne»).

<sup>332</sup> P. Urizzi, *L'uomo teomorfico secondo di Ibn 'Arabī*, p. 4 del *pre-print*. Ci troviamo dinnanzi a quello che la cabala identifica all'*Adam Qadmōn*, sintesi totalizzante di ogni modalità d'esistenza e al contempo principio diretto della determinazione degli esseri, l'espressione differenziata e frammentata dei quali rappresenta invece quel suo riflesso oscuro e invertito che la tradizione ebraica chiama *Adam Protoplast*. Se teologicamente tali aspetti vengono accostati all'Adamo prima e dopo la caduta, dal punto di vista iniziatico il passaggio dall'ultimo (*Protoplast*) al primo (*Qadmōn*) non è che un simbolo della reinstaurazione dell'Uomo universale. Sulla questione cfr. R. Guénon, «Riunire ciò che è sparso», in *SSS*, p. 259 e ss.

<sup>333</sup> «Abbiamo offerto il Deposito di fiducia ai Cieli, alla Terra e alle Montagne, ma avendone paura lo hanno rifiutato, mentre l'uomo se n'è fatto carico; egli è invero un ingiusto, un ignorante» (*Cor.* 33:72). Qui uomo (*insān*) è colto nella sua doppia accezione di uomo comune (in quanto appartenente alla razza umana) e Uomo universale, e cioè tra un'istanza puramente virtuale ad una integralmente realizzata delle sue possibilità ontologiche e spirituali, mentre i tre elementi

akbariani identificano alla custodia della Presenza divina in questo Mondo (o per meglio dire, al Centro di questo Mondo) e quindi, per derivazione, a quella Luogotenenza (*khilāfat*) di cui Adamo è insignito in maniera particolare in quanto Vicario di Allāh ai primordi della creazione.<sup>334</sup> L'Uomo è perciò caratterizzato dalla sintesi e dalla capacità di "riunire più parti assieme" (*jam'*), e il Principio lo ha posto in questo mondo come «un essere che raccoglie per Lui tutto quello che Egli gli ha destinato»,<sup>335</sup> e riunendo al contempo in lui sia la propria Forma (*sūrat al-Haqq*) sia quella del Mondo (*sūrat al-'ālam*) Egli lo ha reso completo e universale facendone un "istmo" (*barzakh*) tra Se stesso e il creato (difatti per il maestro andaluso il grado ontologico dell'Uomo risiede obbligatoriamente tra il Principio e il macrocosmo).<sup>336</sup> L'essenza di tale Uomo rappresenta perciò lo Specchio perfetto nel quale il Principio conosce Se stesso inferendo nel medesimo istante la conoscenza delle realtà universali e particolari; ma se la particolarità di colui che detiene l'*amāna* è innanzitutto di essere totalizzante (ibn 'Arabī non a caso utilizza l'espressione *al-kawn al-jām'i*, perfettamente equivalente),<sup>337</sup> e se quest'*amāna* si estende ben al di là dei confini di questo stato di manifestazione,<sup>338</sup> quale sarà allora il principio, o per meglio dire l'essenza in grado di accogliere in se stessa

---

naturali devono essere assimilati alla Manifestazione informale (Cielo), quella formale (Terra) e allo stato sottile (Montagne), secondo la ben nota tripartizione del *Tribhuvana* indù, cfr. R. Guénon, *La grande triade*, p. 87 e ss.

<sup>334</sup> Cfr. *Cor.* 2:30.

<sup>335</sup> «Dal momento che in questo mondo egli riunisce, Dio lo ha creato al solo fine di riunire (*fa-mā khalaqahu 'Llāh illā li'l-jam'*)» (cfr. P. Urizzi, *L'uomo teomorfo secondo di Ibn 'Arabī*, p. 4 del *pre-print*).

<sup>336</sup> Sulle implicazioni iniziatiche di tale *barzakhiyya* cfr. in particolare *GT*, pp. 117-124 e *SC*, pp. 27-32.

<sup>337</sup> P. Urizzi, *L'uomo teomorfo secondo di Ibn 'Arabī*, p. 4 del *pre-print*.

<sup>338</sup> Se non fosse così la conoscenza stessa che il Principio inferisce per mezzo del detentore del Deposito di fiducia non sarebbe universale, facendo così venir meno la stessa Onniscienza divina (*wa Huwa bi-kulli sha'in 'Alīm*, *Cor.* 24:35).

l'espressione integrale delle possibilità d'essere che il Principio manifesta ad ogni istante<sup>339</sup> nell'intera Esistenza? Per l'esoterismo islamico la realtà profonda (*haqīqa*) di ogni Profeta o Inviato (*nā-bī/rasūl*) – ivi compreso Adamo, in quanto primo Profeta – è da identificarsi ad un aspetto o espressione particolare della realtà principale (*asliyya*) del Profeta Muhammad (“principio di tutte le manifestazioni profetiche”)<sup>340</sup> in un determinato tempo e in un certo luogo entro il divenire di questo mondo. In un'ottica più universale però (e quindi concernente non solo quello che l'Islām chiama “il ciclo della Profezia”, *da'irat al-nubuwwa*, ma tutti i possibili modi diversificati di tale funzione), questo principio – che abbiamo già trovato sotto i Nomi di *rūh al-muhammadī* (Spirito muhammadiano) e, a partire all'incirca dal XII/XIII secolo, *haqīqa muhammadiyya* (Realtà muhammadiana)<sup>341</sup> – non è altro che quella Luce muhammadiana (*al-nūr al-muhammadiyya*) che nelle stesse parole del Profeta è detta essere la prima cosa che Allāh ha creato “diret-

---

<sup>339</sup> Sulla dottrina ibnarabiana della creazione reiterata ad ogni istante cfr. T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, cap. XIII, pt. 3, per una prospettiva simile in Guénon cfr. invece *GT*, cap. VI.

<sup>340</sup> *CI*, p. 359, nota 2. La precedenza della realtà principale dell'Inviato su quella degli altri Profeti trova il suo fondamento nell'esegesi esoterica di alcuni versetti del *Corano* (in particolare V, 15 e XXXIII, 46) e nella stessa *sunna*, dal momento che è lo stesso Muhammad ad affermare: “sono stato il primo dei Profeti ad essere creato e l'ultimo ad essere inviato” (Abū Nu'aym, *Dalā'il al-nubuwwa*, Beirut 1989, I, p. 6, Suyūṭī, *Durar al-muntathira*, n. 354, etc.). Inoltre, ad una domanda concernente il momento in cui fu insignito della funzione profetica egli rispose: “quando Adamo era ancora tra lo spirito e il corpo” (Tirmidhī, *Manāqib*, I, Ibn Hanbal, *Musnad*, IV, 66, etc), cfr. Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 125, nota 322. Vedere anche G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence*, in *Classical Islam, The Qur'anic hermeneutics of the Sūfī Sahl al-Tustarī*, New York, pp. 147-153.

<sup>341</sup> Sulla fioritura della dottrina iniziatica concernente questa *Haqīqa* e sui rinnovamenti teorici e tecnici che essa ha comportato nello sviluppo delle confraternite islamiche di tipo muhammadiano (*tarīqa muhammadiyya*), cfr. P. Urizzi, «La Via muhammadiana», in AA.VV., *Il sufismo, via mistica dell'islam*, Bologna 2000.

tamente dalla Sua Luce (*min NūriHi*)”<sup>342</sup> Coestensiva al contempo dello Spirito supremo (*rūh al-a'zham*, espressione diretta del Sé divino attraverso i Mondi,<sup>343</sup> e, in quanto *Ātmā*, una sola cosa con Lui)<sup>344</sup> e dell'Intelletto universale (*'aql al-kullī*, o, più spesso, Intelletto primo, *'aql al-awwal*),<sup>345</sup> la Realtà principiale di tale Luce coincide con quella *haqīqat al-haqā'iq* che verso i gradi delle determinazioni universali diviene «il Vero per mezzo del quale è attuata la creazione» (*al-haqq al-makhlūq bihi*), laddove attuare è sinonimo di conoscere.<sup>346</sup> Essa è da considerarsi Nube oscura (*amā'*) – o, secondo un altro termine akbariano, “Sintesi della sintesi” (*jam' al-jam'*) – quando è «presa con la condizione che nessuna cosa sta assieme ad essa» (*bi-shart an lā yakūn ma'ahā shay'*)<sup>347</sup>;

<sup>342</sup> Cfr. Al-Sam'ānī, *al-Musannaf, hadīth Jābir*. Cfr. anche Guénon, *CI*, p. 354 (“*awwalu khalqī'Llāh*”, “il primo della creazione divina”). Per la variante secondo la quale la prima cosa creata è lo Spirito del Profeta cfr. invece 'Ajlūnī, *Kashf al-Khafā'*, Beirut 1351 h., vol. I, p. 266.

<sup>343</sup> «E non ti abbiamo inviato se non come Misericordia per [tutti] i Mondi (*rahmatan li'l-'ālamīn*)» (Cor. 21:107), sui rapporti tra Spirito Universale, Misericordia divina (*rahma*) e *wujūd* cfr. C.-A. Gilis, *L'Esprit universel de l'Islam*, Beirut 1999.

<sup>344</sup> «In effetti, la Luce intelligibile è l'essenza (*dhāt*) dello “Spirito” (*Er-Rūh*), e quest'ultimo, quand'è inteso in senso universale, si identifica con la Luce stessa; è per questa ragione che le espressioni *En-Nūr el-Muhammadī* e *Er-Rūh el-muhammadiyah* sono equivalenti, poiché sia l'una sia l'altra indicano la forma principiale e totale dell'“Uomo Universale”» (R. Guénon, *CI*, p. 354). Per esigenze di spazio in questo finale d'opera sintetizziamo le diverse prospettive tradizionali senza sottolineare ogni volta gli accorgimenti che richiederebbe un punto di vista puramente islamico, sperando che la trattazione che precede abbia fornito al lettore gli elementi necessari a tale giustapposizione.

<sup>345</sup> Nel Sufismo l'Intelletto è accostato al Calamo coranico (*Cor.* 68:1), che per mezzo della propria azione *non-agente* incide sulla Tavola riservata (*al-lawh al-mahfūz*) quanto la Volontà divina gli detta da tutta l'eternità.

<sup>346</sup> In tale ottica infatti la *haqīqat al-haqā'iq* “è un perfetto equivalente del *summum genus*, come è definito appunto l'Intelletto agente d'origine aristotelica”, P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 27.

<sup>347</sup> Al-Qaysarī, *La scienza iniziatica*, pp. 60-61 nota 42. Le citazioni tra virgolette alte sono tutte estratte dal commento di Giurini.

quando invece è posta a principio diretto delle realtà universali (senza limitarsi, secondo la prospettiva ibnarabiana, alle sole possibilità di manifestazione),<sup>348</sup> secondo Giurini è allora accostabile all'«idealità assoluta, l'«idea delle idee»», o se vogliamo: l'«oggetto eterno dell'intellezione divina, da cui è inseparabile in principio». Infine, se considerata non con la condizione di «qualcosa» (*lā bi-shart shay'*, «senza una condizione qualunque» e senza che tale assenza di condizione costituisca una sorta di condizionamento intelligibile, vale a dire il rango dell'Essenza in se stessa), ma neanche con quella di «nessuna cosa» (*lā bi-shart lā shay'*, il nulla o impossibile che dir si voglia), è allora «l'Ipseità immanente (*al-huwiyyat al-sārya*) in tutti gli esseri esistenti»,<sup>349</sup> cioè l'espressione del Sé in quanto Supremo ordinatore al centro di ogni cosa. Ma tra i molteplici aspetti di tale *haqīqa* quello che qui ci interessa maggiormente è senza dubbio la sua funzione più universale di Istmo degli istmi (*barzakh al-barāzikh*, intermediario per eccellenza *et universalis* tra Principio e creazione), che nell'esoterismo è attribuita in maniera particolare al Profeta in quanto Uomo universale

---

<sup>348</sup> Vale a dire considerando l'intera Possibilità Universale (paredro della stessa Essenza).

<sup>349</sup> *Ibid.* Ci troviamo dinnanzi al significato profondo dell'espressione coranica «vi è giunto un Inviato d'intra voi stessi» (*rasūlun min anfusikum*, es. *Cor.* 9:128), con la quale si allude alla Presenza del Sé (o, se vogliamo, dello Spirito universale) nell'intimo di ogni essere. Afferma in merito Guénon: «così, dal punto di vista fisico, ciò che risiede nel centro vitale è l'Etere; dal punto di vista psichico, è l'«anima vivente», e fin qui non oltrepassiamo il dominio delle possibilità individuali; ma ciò che risiede nel centro vitale è anche e soprattutto, dal punto di vista metafisico, il «Sé» principale e incondizionato. È dunque proprio lo «Spirito Universale» (*Ātmā*) a essere, in realtà, lo stesso *Brahma*, il «Supremo Ordinatore»; e così è pienamente giustificata la designazione di questo centro come *Brahma-pura*. Ora *Brahma*, concepito in tale maniera nell'uomo (e lo si potrebbe considerare in modo simile in rapporto a ogni stato dell'essere), è chiamato *Purusha*, perché riposa o risiede nell'individualità (si tratta, ripetiamolo ancora, dell'individualità integrale, non semplicemente dell'individualità limitata alla sua modalità corporea) come in una città (*puri-shaya*), perché *pura*, nel senso proprio e letterale, significa «città» (*UDV*, p. 39).

la cui perfezione risiede proprio nell'essere l'unico supporto totalizzante (*mazhar al-jāmi'*) in grado di riflettere da solo l'integralità dei Nomi divini.<sup>350</sup> Dice infatti Ibn 'Arabī nelle *Futūhāt*:

«Sappi che non v'era nell'eternità senza inizio (*al-azal*) alcuna cosa che potesse reggere quel che v'era nell'eternità senza fine (*al-abad*) se non il Sé divino (*al-huwa*), ed il Sé volle vedere se stesso secondo una visione di perfezione (*ru'ya kamāliyya*) per la quale Egli si trovasse esistenziato (*takawwana lahā*) e venisse meno, riguardo a Se stesso, lo statuto del Sé divino; allora guardò nelle essenze immutabili, ma non trovò null'altro la cui visione gli conferisse questo grado dell'Affermazione soggettiva (*al-anāna*) che l'essenza dell'Uomo Perfetto».<sup>351</sup>

Per Guénon invece – che ponendosi soprattutto dal punto di vista della realizzazione spirituale affronta la questione in un'ottica ascendente anziché discendente – la perfezione (*kamāliyya*) dell'Uomo universale gli deriva *in primis* dal suo rappresentare “la realizzazione effettiva dei molteplici stati dell'essere”,<sup>352</sup> consideran-

---

<sup>350</sup> Quando i Nomi sono considerati come sintetizzati in un'espressione unica, tale sintesi coincide con il Nome *al-Rahmān* (Il Misericordioso) quando essa è rivolta verso la creazione, e con il Nome di Maestà *Allāh* quando invece si volge verso il rango dell'Unità, e il “volgersi” qui è reso possibile proprio dalla *barzakhiyya* della *haqīqat al-haqā'iq* (o *muhammadiyya*), dal momento che, come già detto, nel linguaggio umano l'istmo è qualcosa che separa due realtà e al contempo le unisce grazie al suo partecipare delle prerogative dell'una e dell'altra. Inoltre, se è per mezzo di tale *haqīqa* (*al-haqq al-makhlūq bihi*) che il Profeta è stato inviato «come una Misericordia (*rahma*) per i Mondi» (manifestando così *al-Rahmān* come sintesi di tutti i Nomi necessari alla Manifestazione), è sempre per tramite d'essa che gli esseri manifestati sono in grado di concepire la Divinità (*ulāhiyya*, cioè *Allāh*), altrimenti inaccessibile a motivo dell'eterna ascosità del Principio (*ghaybiyya*).

<sup>351</sup> Cit. in P. Urizzi, *L'uomo teomorfico secondo Ibn 'Arabī*, p. 9 del *pre-print*.

<sup>352</sup> *SC*, p. 27. Ricordiamo che con questa espressione Guénon intende la proiezione di una determinata possibilità attraverso tutte le modalità dell'Essere (e, per estensione, del Non-Essere, per quanto riguardo a quest'ultimo non si possa parlare realmente di modalità), possibilità che raggiunge l'apice della

do ovviamente in tale espressione sia gli stati manifestati che quelli non-manifestati. Tuttavia, tali punti di vista non solo non sono opposti come sulle prime si potrebbe erroneamente pensare, ma anzi perfettamente complementari,<sup>353</sup> e inoltre è proprio grazie all'accostamento di tali visuali metafisiche che è possibile cogliere in maniera ancor più evidente la stretta identità che intercorre tra l'Esistenza universale (in quanto Realtà attuale del Principio) e l'atto conoscitivo supremo. Sulla scorta della dottrina platonica, Guénon asserisce infatti che quando la perfezione (sintesi completa di ogni complementarietà) è espressa a livello di un singolo essere, l'essere totalizzante che ne deriva è allora identico all'Androgino primordiale, nel quale ogni dualità cosmica (a cominciare dalla prima, vale a dire *Purusha* e *Prakriti* colti a livello della complessione individuale di tale essere, o Adamo ed Eva, se vogliamo avvalerci di un simbolismo analogo colto all'interno della forma aramica) è sintetizzata in una Presenza unica e indivisibile. Per rimarcare la totale pienezza d'essere che risiede in tale Presenza,<sup>354</sup> Platone la descrive come una sfera dai contorni omogenei e privi di imperfezioni, dal momento che secondo i Pitagorici la completa isotropia posseduta da tale figura geometrica costituiva la raffigurazione più perfetta della totalità in questione colta in un'espressione

---

propria espressione ontologica nell'annullamento di ogni illusoria separatività dal Sé supremo.

<sup>353</sup> Proprio in rapporto alla coincidenza tra tali prospettive (discendente/determinativa – ascendente/realizzativa), Ibn 'Arabī afferma infatti che: «sotto il rapporto della sua essenza (immutabile) e della sua ipseità, il servo non ha né salita né discesa. Colui che sale è lo stesso che discende», verità esperita dal Profeta Muhammad durante la sua ascensione celeste (prototipo di ogni viaggio iniziatico in terra d'Islām) ove egli «discendeva nel momento stesso in cui stava ascendendo (*tadallā fī hāl 'urūji-hi*)» (*Fut.* IV, p. 39-40, cit. in G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 79).

<sup>354</sup> Identica in tutto e per tutto all'espressione della Forma divina a livello di un individuo.

unica.<sup>355</sup> Nel tentativo di traslare tale “pienezza” dalla sua espressione relativa ad un unico essere a quella concernente un Mondo, nel suo *Il Simbolismo della Croce* Guénon approfondisce ulteriormente questo simbolismo sferico giustapponendolo rispetto alla visuale macrocosmica che si propone. A differenza del mito platonico egli infatti non parla semplicemente di una sfera, ma di uno sferoide indefinito e di curvatura “non chiusa”,<sup>356</sup> e quindi di una sfera il cui irraggiamento a partire dal suo centro (vale a dire il Centro dello stato d’esistenza in questione, il punto *immaginalis* dove, a livello di tale mondo, si innesta l’azione *non-agente* di *Purusha* su *Prakriti*) «è indefinito [essendo indefinito lo sviluppo delle possibilità lungo tutte le direzioni dello spazio intelligibile] e occupa lo spazio intero con una serie di onde concentriche, ognuna delle quali ripete le due fasi di concentrazione e di espansione della vibrazione iniziale [della quale non sono che specificazioni relative ai possibili che vanno via via determinandosi]». <sup>357</sup> Quando tali fasi sono considerate all’interno della manifestazione, esse non sono che una delle espressioni più primordiali della complementarità di cui sopra (in quanto “effetto-causa-effetto” della succitata azione *non-agente* di *Purusha* su *Prakriti*), mentre se considerate al di là di essa (e quindi al di fuori di ogni possibile modo della successione) si equilibrano l’un l’altra nella perfetta simultaneità dell’istante

---

<sup>355</sup> *SC*, p. 60. Non è certo di poco interesse notare come la somma dei valori numerici delle lettere che compongono la formula “Adamo e Eva” nella lingua araba (*Adam wa Hawā*) dia come risultato il numero 66, che è lo stesso valore del Nome *Allāh*, a sottolineare ancora una volta il carattere al contempo sintetico e totalizzante che l’essere perfetto (sia detto esso Androgino o *Insān al-kabīr*, “il grande Uomo”, traccia terrestre dell’*Insān al-kāmil*) possiede in quanto riflesso diretto dell’Assoluto (su questo punto cfr. *GT*, p. 83, nota 5).

<sup>356</sup> Secondo l’ottica ibnarabiana la ragione della mancata chiusura della sfera è dovuta all’inesauribilità del fluire teofanico sulla superficie delle essenze immutabile, o in altre parole all’incessante e imperituro apparire dei Nomi eternamente contemplati dal Testimone universale.

<sup>357</sup> *SC*, p. 61. I commenti tra parentesi quadre sono nostri.

eterno («così come la somma degli squilibri parziali attraverso cui è realizzata qualsiasi manifestazione costituisce sempre e invariabilmente l'equilibrio totale»<sup>358</sup>. Infine, quando tale perfezione viene intesa come la realizzazione integrale degli stati molteplici dell'essere (manifestati e, per derivazione, non-manifestati) ci troviamo dinnanzi a quello che Guénon chiama il Vortice sferico universale,<sup>359</sup> complesso simbolismo geometrico che (sintetizzando brevemente la lunga digressione guénoniana) anziché considerare i Mondi come gerarchicamente ordinati lungo un *axis mundi*<sup>360</sup> colto nel suo usuale ergersi tra *Zenit* e *Nadir*, rappresenta quest'ultimo come non ancora sviluppato ma contenuto in “potenza” nel Centro del Tutto universale. Lungo un piano di rotazione che abbraccia simultaneamente (e per il momento ancora solo concettualmente) le tre direzioni dello spazio, si dovrà allora considerare l'indefinità dei Mondi possibili come un insieme di piani ciascuno relativo ad una delle indefinite rette che passano per questo Centro, rette la cui direzione di estensione non sarà più differenziata relativamente ad un dato asse di orientamento – come invece avviene quando l'*axis* è considerato perno effettivo di una Manifestazione differenziata<sup>361</sup> – ma perfettamente isotropa e isocrona (nelle parole di Guénon tali rette infatti «ricoprono lo stesso ruolo»). Il volume totale ottenuto<sup>362</sup> sarà allora nuovamente uno sferoide aperto<sup>363</sup> (data

---

<sup>358</sup> *Ibid.*

<sup>359</sup> *Ibid.*, cap. XX.

<sup>360</sup> L'asse celeste (o principale) sul quale i diversi piani d'esistenza appaiono come una successione indefinita di cerchi o sferoidi sovrapposti, ognuno dei quali generato da un moto spiroidale a partire dal suo centro.

<sup>361</sup> In merito cfr. il simbolismo guénoniano del “cilindro di rivoluzione” (*ibid.*, cap. XIX, XXII, XXV).

<sup>362</sup> Mediante una linea di propagazione del suddetto movimento vibratorio che in questo caso non potrà che scaturire dal Centro stesso della Manifestazione universale – cioè l'Essere – e che costituirà anche il perenne impulso primordiale che alimenterà tutte le direttrici relative ad ogni piano di coordinate secondario.

l'inesauribilità della Possibilità totale), ma questa volta esteso indefinitamente lungo ogni possibile direttrice ontologica del Reale. Riferendosi proprio a questo Vortice sferico universale, Guénon afferma indirettamente la piena compatibilità della sua prospettiva con quella ibnarabiana asserendo che:

«Tale forma sferica luminosa, indefinita e non chiusa, con le sue alternanze di concentrazione e di espansione (successive dal punto di vista della manifestazione, ma in realtà simultanee nell'«eterno presente»), è, nell'esoterismo islamico, la forma della *Rūh muhammadiyah*; è tale forma totale dell'«Uomo Universale» che Dio ordinò agli angeli di adorare».<sup>364</sup>

Alla luce di tale mirabile rappresentazione non vi è dunque da stupirsi se in un'altra sua opera (*La grande triade*) lo scrittore francese ci tenga a ricordare come secondo l'esoterismo islamico l'essere totalizzante di cui stiamo parlando «sostiene il mondo [o l'intera Manifestazione, N.d.R.] con il suo solo respiro»,<sup>365</sup> dal momento che come abbiamo appena visto (facendo riferimento alle due fasi alternate del movimento vibratorio che attua la cosmogonia universale) è egli stesso a manifestare il Respiro divino che pone in essere la Costruzione universale, o meglio ancora, è proprio Lui questo stesso Respiro, secondo il suddetto accostamento tra «il Vero per mezzo del quale è attuata la creazione» (*al-haqq al-makhlūq bihi*), la *haqīqa muhammadiyya* e l'Uomo perfetto.<sup>366</sup> Fin

---

<sup>363</sup> La cui sezione effettuata mediante un piano passante per il suo centro non sarà altro che la spirale piana che costituisce la cinta equatoriale di un singolo Mondo (o se vogliamo, di un Androgino, nel pieno rispetto di ogni analogia macro-microcosmica).

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> *GT*, p. 119, nota 6.

<sup>366</sup> «La sfera di pura luce primordiale è il *Rūh mohammediyya*, che è anche il «Cuore del Mondo», e l'intero «cosmo» è vivificato dalle «pulsazioni» di questa sfera, che è propriamente il *barzakh* per eccellenza» (*SSS*, p. 194 nota 4).

qui non abbiamo però considerato la *barzakhiyya* muhammadiana che nel suo solo aspetto principale (e cioè prima dell'atto creatore), e anche quando ci è capitato di coglierla nell'*insān al-kāmil* l'abbiamo sempre considerata come espressione atemporale di una realtà universale non contestualizzata a livello di un singolo mondo o di un dato evento cosmologico, prospettiva corretta ma al contempo solo parziale. La *haqīqa muhammadiyya* è infatti sì un principio universale (ricordiamoci che essa, in quanto Specchio dell'Assoluto, coincide anche con la Possibilità universale), tuttavia tale universalità non si esprime pienamente finché nella Manifestazione non compare l'Uomo universale che, in quanto suo Sigillo (ar. *khatm*), ne rappresenterà allora la modalità ultima e riassuntiva. Il perfezionamento/compimento che questo Sigillo porta alla Casa universale emerge infatti chiaramente in tutte le fonti akbariane che trattano dei gradi dell'Esistenza universale (*marātib al-wujūd al-kullī*), e secondo le quali quest'ultima, oltre ad essere concepita come auto-affermantesi attraverso una serie di auto-determinazioni divine (le già viste *ta'ayyunāt*), deve essere anche colta come provvidenzialmente ordinata in diverse "Presenze" (*hudūr*)<sup>367</sup> solitamente (ma non sempre) concepite in numero di cinque. Tali Presenze sono: 1) la Presenza dell'Unità indifferenziata (*ahadiyya*), identica all'Essenza non-manifestata (*al-ghayb al-mutlaq*); 2) la Presenza dell'Unità differenziata (*wāhidiyya*), che nel quadro delle *ta'ayyunāt* corrisponde ad una sintesi tra la prima e la seconda determinazione (quindi Unità "inclusiva" dei Nomi e Unicità), grado dell'apparire dell'Essere necessario (*wājib al-wujūb*) e delle essenze immutabili; 3) la Presenza dell'Onnipotenza (o del dominio informale, *'ālam al-jabarūt*), patria degli spiriti se-

---

<sup>367</sup> Per Ibn 'Arabī e i membri della sua scuola le Presenze sono poste in atto dall'insediarsi del Vero in ogni grado nel corso della Sua discesa attraverso le determinazioni e i Mondi manifestati; sull'argomento cfr. W. C. Chittick, «The Five Divine Presences: From al-Qonawi to al-Qaysari», in *The Muslim World*, n. 72 (1982).

parati (*arwāh al-mujarrada*); 4) la Presenza del Reame (o del Mondo intermedio, *'ālam al-malakūt*), quello che Guénon identifica allo stato sottile (espresso a livello macro e microcosmico) e Ibn 'Arabī al mondo delle immagini archetipali (*'ālam al-amthāl*); 5) la Presenza del Regno (o della manifestazione grossolana, *'ālam al-mulk*), il mondo dei corpi fisici. A tali cinque Presenze alcuni autori akbariani ne aggiungono infine una sesta, la Presenza dell'Uomo (*hadrat al-insān*), o Presenza totalizzante (*hadrat al-jām'iyya*), che va allora a costituire il cerchio più esterno (*da'irat al-muhīt*) di una serie di cerchi concentrici il cui centro non sarà allora altro che la stessa Presenza dell'Unità (differenziata),<sup>368</sup> patria oscura e non-manifestata della *haqīqa muhammadiyya* in quanto Specchio e Paredro dell'Infinito. La *haqīqa muhammadiyya* e l'*insān al-kāmil* non sono perciò altro che due facce di una medesima realtà, ma mentre la prima è considerata a tutti gli effetti una Presenza ontologica coestensiva del grado dell'Essere unico,<sup>369</sup> il secondo coincide invece con l'ultimo atto creativo per mezzo del quale il Principio sigilla la Costruzione universale (nel pieno ri-

---

<sup>368</sup> Dal momento che secondo il paradigma delle Presenze è tale Unità "differenziata" a costituire il grado di affermazione primordiale del Principio, essendo invece quella "indifferenziata" coestensiva dell'Essenza suprema (e quindi, per trasposizione, dello Zero metafisico).

<sup>369</sup> In quanto Specchio prediletto dell'Assoluto, è grazie ad essa che l'Essere si manifesta come Essenza unica (*'ayn wāhida*) nella Sua presa di coscienza principale. Per le analogie e i rapporti tra il rango dell'Unità, la Funzione divina (*ulūhiyya*) e l'Uomo universale, cfr. M. Ibn Fazlallah, «Epistola sulla manifestazione del Profeta intitolata "Il Dono"», a cura di 'A. H. Agueli, *RST* n. 18 (1966). Quando tale Realtà muhammadiana è invece considerata nel suo aspetto interiore è detta allora *haqīqa ahmadiyya* (la "Realtà ahmadiana", dal nome celeste del Profeta Muhammad), che in quanto aspetto *bātin* dell'Unità non potrà che coincidere con il grado dell'Unità pura. A rimarcare ulteriormente l'identità essenziale tra l'affermazione dell'Unità e la realtà principale del Profeta resta inoltre un celebre detto (*khābar*) apocrifo che esprimendosi a nome di quest'ultimo recita: «Io sono Ahmad senza la *mīm*» (cioè il Nome divino *Ahad*, "l'Uno", coestensivo della Presenza divina qui presa in considerazione).

spetto di quell'analogia inversa tra *wujūb* e *imkān* su cui si erge anche la relazione tra Uomo universale e Identità suprema), atto qui evocato dall'adorazione di Adamo da parte degli angeli chiamata in causa da Guénon. È per questo motivo che la realtà essenziale del Profeta Muhammad è da considerarsi totalizzante sia nel suo stato di non-manifestazione che in quanto possibilità manifestata, ed è proprio a causa di questo suo apparire per "ultimo" nella creazione<sup>370</sup> che egli, in quanto Uomo universale, può essere considerato un "Compendio totale" (*mukhtasar majmū'*) del Cosmo, dal momento che «tutto quel che è stato dettagliato in precedenza nelle diverse forme dell'esistenza, si trova ora sintetizzato in lui che è come un'immagine del tutto». <sup>371</sup> In quanto singola possibilità (benché totalizzante nella sua predisposizione essenziale) egli è un microcosmo (*'ālam al-saghīr*), mentre l'intera Manifestazione universale è un macrocosmo (*'ālam al-kabīr*, ma talvolta per analogia ibn 'Arabī lo definisce *al-insān al-kabīr*, "il grande uomo"). Dal momento però che, come dice il Maestro andaluso, «un "compendio" non sintetizza che quel che è già stato particolareggiato»,<sup>372</sup> manifestandosi per ultimo l'Uomo (che innatamente è già compendio del Principio poiché creato secondo la Sua forma), in quanto unica essenza in grado di riflettere il Nome sintetico *Allāh* diviene anche compendio dell'intera Manifestazione (che ricordiamo essere già totalizzante ma solo per distinzione).<sup>373</sup> Come afferma Paolo Urizzi: «ultimo essere creato, in lui andranno a confluire tutte le

---

<sup>370</sup> A causa della legge di corrispondenza che lega ogni realtà creaturale a quella principale, così come nella sua realtà di Uomo universale il Profeta abbraccia tutti i modi possibili della manifestazione sigillando l'intera Costruzione universale, allo stesso modo nella sua realtà storica egli sigilla il ciclo della Profezia e quello della Missione Legiferante in maniera definitiva (cfr. *IRS*, pp. 252-254).

<sup>371</sup> P. Urizzi, *L'uomo teomorfico secondo Ibn 'Arabī*, p. 2 del pre-print.

<sup>372</sup> *Ibid.*

<sup>373</sup> Ibn 'Arabī lo definisce infatti *Mukhtasar al-'ālam wa'l-Haqq*, «Compendio del Cosmo e del Principio».

realtà del cosmo, in modo tale che tutte le sue potenze si trovano riunite sinteticamente in lui»<sup>374</sup>; ed è proprio in questo senso che va intesa l'espressione ibnarabiana: «Allāh ha fatto dell'Uomo perfetto (*al-insān al-kāmil*) un Vicario (*khalīfa*) al posto del Grande Uomo universale (*al-insān al-kull al-kabīr*), che è la [stessa] ombra del Principio nella Sua creazione da parte della Sua creazione».<sup>375</sup>

Quanto all'ultima discordanza rimasta – e cioè la mancata esplicitazione in seno all'Islām dell'indentità tra il Sé supremo e la Sua espressione a livello delle creature (*Ātmā* e *jivāt mā*, tanto per intenderci)<sup>376</sup> –, in realtà si tratta di nuovo di un semplice problema prospettico dettato dalla necessità di aderire sempre e comunque alla lettera della Rivelazione (che in sé stessa non nega ovviamente tale realtà, semplicemente la nasconde provvidenzialmente sotto il velo dell'espressione exoterica per far sì che solo coloro che sono predisposti a comprenderla possano coglierla). A questo proposito Ibn 'Arabī ricorda infatti che al rango dell'Immaginazione assoluta lo statuto proprio del Sé divino (*hukm al-Huwa*) viene meno non appena il Principio si manifesta a Se stesso (*mashūd li-nafsiHi*), e nell'istante in cui ciò accade l'Ipseità del Principio (*al-huwiyya*) viene conosciuta (*ma'lūma*), sebbene non vista (*ghayr mashūda*,

---

<sup>374</sup> *Ibid.*

<sup>375</sup> *Fut.*, III, p. 297.

<sup>376</sup> Nel *tasawwuf* tale rapporto è a volte simboleggiato dalla presenza dello spirito (*rūh*) al centro del cuore (o dell'anima, secondo la prospettiva fisiologica) in quanto ipostasi dello Spirito universale (*al-rūh al-a'zham*); tuttavia, considerando molto spesso quest'ultimo come coestensivo dell'Intelletto primo (o Calamo supremo) in quanto "prima realtà creata", la dottrina islamica ne fa comunque un qualcosa di *altro* dal Principio (per quanto non informi che di Lui). Il problema invece non si pone se ci si pone dal punto di vista delle essenze immutabili, dal momento che se «la sua Essenza – sia Egli esaltato! – è l'Essere reale, eterno, sussistente da Sé [...] le essenze delle creature sono tutte identiche all'Essere reale, in quanto Egli si manifesta negli stati presupposti dai prototipi, che sono avventizi rispetto alla manifestazione e immutabili rispetto alla Scienza divina» (Abdel Kader, *Il libro delle soste*, p. 104, *Mawqif* 64).

dal momento che il Sé in quanto tale non si manifesta mai).<sup>377</sup> In tale atto di riflessione suprema (atto che ovviamente si consuma macrocosmicamente nello Specchio muhammadiano e microcosmicamente in quello di ogni singola essenza immutabile) “il Sé, pur rimanendo in Se stesso trascendente (*munazzah*), prende allora il posto di colui che vede (*al-shāhid*), e ciò avviene sempre in una forma appartenente all’ambito sensibile o a quello dell’immaginazione. Nel momento in cui si manifesta tale forma, l’Essenza che continua a sussistere non-manifestata prende il nome di Sé (*huwa*), affinché si sappia che il Sé è lo Spirito (*rūh*) di tale forma e ciò che essa significa e indica (*madlūlah*)”.<sup>378</sup> Quale che sia il punto di vista adottato:

«Il Principio resta dunque incluso nel servitore allo stesso modo in cui il servitore è incluso nel Principio, perché la parte non è separata dal tutto. Manifestandosi, Dio s’è celato agli sguardi con la Sua stessa manifestazione, sicché la Sua Luce – che è Lui stesso – è rimasta inclusa nell’esistenza e la Sua manifestazione s’è occultata. Egli, infatti «è Luce e la luce non è percepita che dalla luce, quindi non è percepita che da Lui». La creatura, invece, quando percepisce lo fa mediante la luce della percezione che si trova inclusa in lei e questa, non essendo affatto qualcosa di altro da lei, le impedisce di vedere il Principio che, resosi immanente, dimora in lei come suo Sé. In ultima analisi, «Colui che vede» (*al-rā’y*) non è altri che il Principio, diventato, per così dire, il Sé della creatura».<sup>379</sup>

Quando questa “inclusione” (ontologicamente identica alla riflessione di cui sopra) è considerata a livello dell’Essere unico, il servitore non è allora altri che la stessa *haqīqa muhammadiyah* (espressione principale del *Servus Dei* per antonomasia, vale a dire

<sup>377</sup> Cfr. P. Urizzi, *L’uomo teomorfo secondo Ibn ‘Arabī*, p. 12 del pre-print.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> *Ibid.* Le citazioni tra virgolette basse sono tutte di Ibn ‘Arabī.

l'Uomo universale), ma quando la si considera a livello dell'Unità pura (vale a dire del primo *ta'ayyun*) allora è la *haqīqa ahmadiyya*<sup>380</sup> (la già vista Realtà ahmadiana, dal nome "celeste" dell'Inviato) ad assumersi l'onere di tale servitù ('*ubūdiyya*).<sup>381</sup> In quanto aspetto interiore (*bātin*) della Realtà muhammadiana (e identica perciò a quello che la tradizione islamica denomina il "foro interiore" dell'Uomo universale), quest'ultima rappresenta infatti il *locus* teofanico della stessa Verità principale nel seno dell'Essenza non-manifestata. Tuttavia, siccome l'Unità pura non si distingue da quest'ultima che per l'apparire del Grado principale, e constatato ormai che quell'alterità (*ghayriyya*) che la visuale exoterica islamica considera come eternamente inalienabile non coincide che con lo stesso atto di Contemplazione essenziale (atto in cui Colui che vede è anche Ciò che Egli vede, mentre lo Specchio nel quale Egli scorge Se stesso, essendo da Lui attinto dalla pura non-esistenza, semplicemente *non è*), questa *haqīqa* in realtà non solo è la stessa Verità principale, ma anche la stessa Essenza (di cui tale Verità è del resto l'espressione diretta nel rango della Divinità). In merito alla prima identità, un'invocazione della *tarīqa tijāniyya* (confraternita nella quale, in virtù del particolare statuto spirituale<sup>382</sup> dello *Shaykh* da cui essa prende il nome, la *haqīqa ahmadiyya* riveste un ruolo particolarmente rilevante) recita assai chiaramente:

---

<sup>380</sup> Sulla *haqīqa ahmadiyya* cfr. S. Muhammad al-Hāfīz, *Al-haqq fi'l-Haqq wa'l-khalq*, Cairo [s.d.], p. 388 e ss., e G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 64.

<sup>381</sup> Nel caso della *haqīqa ahmadiyya*, più che di '*ubūdiyya* (o per meglio dire, '*ubūdiyya al-mahda*, "servitù pura", carattere essenziale dell'Uomo universale) dovremmo forse parlare di '*ubūda*, la servitù colta nel suo puro statuto ontologico indipendentemente da qualsivoglia attribuzione (ivi compresa quella che caratterizza lo Specchio supremo come *mazhar* dello stesso Principio), o secondo un'altra lettura ibnarabiana: «l'attribuzione [dell'atto] del servitore ad Allāh e non a lui stesso» (*Fut.* II, p. 128). Su tali concetti in ibn 'Arabī cfr. *Fut.*, II, pp. 214-216 e *The Meccan Revelations*, Vol. I, pp. 127-139.

<sup>382</sup> In merito alla questione cfr. P. Urizzi, «Il segreto del Sigillo dei Santi», cit.

«Allāh, Allāh, Allāh ! Oh mio Dio, Tu sei Allāh [o: la sola Divinità], non vi è Dio se non Te, l'Elevato nell'infinità dell'isolamento della Presenza della Tua Unità (*al-'Āliyyu fī 'aḥḥamati infirādi hadrati aḥḥdiyyatiKa*) nella quale, in virtù della realtà attuale delle Tue Opere (*bi-wujūdi shu'ūniKa*) e a partire dalla Tua Luce perfetta (*nūriKa al-kāmil*), hai desiderato e fatto nascere la Verità (*nash'at al-Haqq*). [Nello stesso tempo] hai subordinato ad essa [tutti i gradi, o le modalità, dell'Esistenza] rendendola una Forma universale e perfetta (*sūratān kāmilatan tammatan*), nella quale ritrovi, in virtù della sua stessa esistenza (*tajidu minhā bi-sababi wujūdihā*), ciò che appartiene all'isolamento della Tua Unità prima della manifestazione delle forme apparenti (*nashri ashbāhihā*)».<sup>383</sup>

Quanto alla seconda identità (quella con l'Essenza), nell'invocare la discesa delle Grazie divine sulla realtà principale di Muhammad – Grazie che nella tradizione islamica coincidono sempre con l'effusione su di lui di quel Saluto divino (*salāh*) e di quella Pace imperitura (*sallam*)<sup>384</sup> che altro non sono se non l'espressione

---

<sup>383</sup> «*Yāqūtāt al-haqā'iq bi-ta'rīf bi-haqīqa sayyid al-khalā'iq*» («La pietra preziosa delle Realtà nella conoscenza del Signore delle creature»), in 'Alī Harāzīm, *Jawāhir al-ma'ānī wa bulūgh al-amānī*, cit., p. 401 e ss., cfr. anche *Aḥzāb wa awrād al-qutb al-rabbānī wa'l-'arīf al-samadānī sayyidinā wa mawlānā Shaykh Ahmad al-Tijānī*, ed. a cura di S. Muhammad al-Hāfīz, Cairo 2006, p. 23. Il Signore delle creature è ovviamente uno dei titoli onorifici del Profeta Muhammad.

<sup>384</sup> Secondo la ben nota formula *Sallā'LLāhu 'alayhi wa sallam* («Su di lui il Saluto divino e la Pace») e i suoi derivati, nella quale il primo termine (tradotto usualmente con Saluto o, in un senso altrettanto «assiale», Grazia unificante) rappresenta la *Salāt* che lo stesso Allāh svolge sulla realtà principale dell'Inviato (*Salāt* che ovviamente coincide con il supremo atto di riflessione – o suprema teofania – di cui sopra), mentre il secondo concerne la *Pax* derivante dall'estinzione di ogni opposizione nel seno del Centro supremo.

l'espressione sintetica della sua natura di Uomo universale<sup>385</sup> – una seconda invocazione *tijānī* si esprime altrettanto chiaramente (e anche qui in maniera incontrovertibile) con la formula:

«Oh Allāh, fai scendere il Tuo Saluto e la Tua Pace su [colui che è] la Tua stessa Essenza sublime ('*ayni dhātiKa al-'aliyyati*) per mezzo delle diverse modalità delle Tue splendenti perfezioni (*bi-anwā'i kamālātiKa al-bahiyiyati*) entro la Presenza della Tua Essenza eterna e senza fine (*fī hadrati dhātiKa al-abadiyyati*); sul Tuo servo che sussiste in Te, a partire da Te, per Te e verso di Te ('*alā 'abdiKa al-qā'ami biKa, minKa, laKa, ilayKa*), mediante la più completa delle *Salawāt*; colui che [a sua volta] compie la *salāt* nel *mihṛāb*<sup>386</sup> [costituito] dall'essenza stessa della *hā* dell'Ipseità (*al-musallī fī mihṛābi 'ayni hā'i al-huwiyyati*); colui che recita "i sette che si ripetono"<sup>387</sup> (*sab'a al-mathānī*) per mezzo degli Attributi della Tua Persona<sup>388</sup> (*bi-sifātiKa al-nafsiyyati*), etc».<sup>389</sup>

---

<sup>385</sup> Dove la realizzazione dell'integralità degli stati dell'essere è simboleggiata secondo il duplice senso dell'ampiezza (la Pace) e dell'esaltazione (il Saluto) fino a costituire, attraverso la proiezione di tale simbolismo bidimensionale (relativo alla perfezione di un essere) sul complesso piano di coordinate summenzionato, il Vortice sferico universale di Guénon.

<sup>386</sup> La nicchia che nelle moschee indica la direzione della Mecca e ospita l'*imām* quando questi è intento a dirigere l'orazione comunitaria.

<sup>387</sup> Cfr. *Cor.* 15:87; per la maggior parte dei commentatori coranici si tratta dei sette versetti della *Fātiha* (la prima *sūra* del Corano, "l'Aprente"), *sūra* che secondo la tradizione sintetizza in sé ogni Rivelazione.

<sup>388</sup> Vale a dire i già visti sette Attributi della Persona divina a partire dai quali è posta in atto l'Esistenza, da molti commentatori identificati a loro volta al senso profondo dell'espressione "i sette che si ripetono".

<sup>389</sup> «*Al-salāt al-ghaybiyya fī haqīqat al-ahmadiyya*» («La *salāt* non-manifestata sulla Realtà ahmadiana»), in 'Alī Harāzīm, *Jawāhir al-ma'ānī wa bulūgh al-amānī*, p. 439 e ss., cfr. anche *Ahṣāb wa awrād al-ḡutb al-rabbānī* ... cit., pp. 30-31.

Identificare la *haqīqa ahmadiyya* all'Essenza divina e la *haqīqa muhammadiyya* (nella sua istanza di *al-nūr al-muhammadi*) allo stesso *wujūd* – e quindi a principio dell'unità essenziale tra l'*wujūd al-mutlaq* e l'*wujūd al-idāfi* – non significa però affermare che le cose esistenti (ar. *al-mawjudāt*)<sup>390</sup> siano lo stesso Principio, ma unicamente che l'Esistenza di cui esse godono nel loro stato di esistenza è la stessa Esistenza del Principio, che tale esistenza sia concepita come Presenza divina al centro dei singoli esseri (il Sé interiore), o come effusione teofanica d'Essere sulla superficie delle loro essenze immutabili. In quanto esistenti in maniera relativa, le cose non sono che i limiti inferenziali dell'atto universale con cui il Sé divino conosce Se stesso; esse rappresentano il luogo dell'apparire dei Suoi Nomi e si differenziano in virtù della molteplicità di questi ultimi, ma il Nominato (o il Conosciuto) resta Uno e Unico, esattamente come una e unica è l'Esistenza nella quale tali Nomi si manifestano. Avvalendosi del succitato simbolismo del Vortice sferico universale (che non è altro che la stessa Forma dell'Assoluto riflessa nello Specchio muhammadiano), tale atto si concretizza perciò lungo un sistema di coordinate nel quale il rilucere isotropo dell'Essere a partire dalla propria Unità principale irraggia infinitamente verso un limite privo di realtà attuale, e pertanto immaginalmente (ed eternamente) sottraentesi a tale irraggiamento. Nel suo fluire tale effusione d'Essere non coglie allora che le sole “posizioni” intelligibili degli oggetti di conoscenza (predeterminate entro la Scienza divina nelle essenze immutabili), che seppur non-esistenti in maniera relativa (in quanto essenze), o esistenti in maniera unicamente contingente (in quanto possibilità esistenziarie), informano comunque il Principio di quanto è in Lui da tutta l'eternità.

---

<sup>390</sup> «Indifferentemente che si tratti delle cose sensibili o di quelle intelligibili (*mahsūsiyya aw ma'qūliyya*)» (al-Nābulusī, *Wujūd al-Haqq*, p. 19).

### *Conclusion*

Il fine ultimo dell'Uomo universale coincide perciò non solo con la finalità stessa della creazione così come essa è concepita nell'Intelletto dominicale, ma anche con il fine recondito dello stesso Principio («Ero un Tesoro nascosto...»). E possiamo dire lo stesso anche dal punto di vista iniziatico, dal momento che, come abbiamo visto, la realizzazione spirituale (che non ha in vista se non l'integrazione di tale Uomo universale) non coincide infine che con la stessa realizzazione dell'*wujūd*, vale a dire con la restituzione di ogni vera Esistenza al solo Principio per mezzo del venir meno di ogni prospettiva ontologica (ma potremmo anche dire di ogni presa di coscienza, astruendo tale termine dalla connotazione umana che di solito gli è peculiare) che non sia la Sua.<sup>391</sup> Tuttavia, dal punto di vista degli statuti teofanici, l'uomo che ha realizzato l'Uomo non cessa di essere un uomo (nel delinearsi immaginale della sua realtà servitoriale), né il Principio, conosciutoSi in via sovraessenziale grazie al Suo riflettersi nel supporto di tale Servitore perfetto, cessa di essere Signore; quel che viene a cessare è semplicemente l'illusoria separazione di ogni realtà contingente dalla suprema Realtà attuale del Principio, cessazione a proposito della quale sia Guénon sia Ibn 'Arabī sarebbero perfettamente concordi con Ibn al-'Arīf nell'affermare che «si estingue ciò che non è mai stato e sussiste Ciò che non ha mai cessato di essere».<sup>392</sup> Solo l'*wujūd*, quando Esso è colto non a livello della sola Unità bensì

---

<sup>391</sup> «Poiché l'uomo cerca Dio e Dio l'uomo, e nel momento dell'Incontro cade ogni distanza» (P. Urizzi, *L'uomo teomorfico secondo Ibn 'Arabī*, p. 17 del *pre-print*). Sul problema delle rifrazioni del Soggetto trascendente nella complessione cosmica e in quella individuale si veda la sintesi dello stesso Urizzi in *I fattori della sintesi trascendente*, pp. 22-32.

<sup>392</sup> Sebbene Guénon non citi mai direttamente Ibn al-'Arīf, la piena analogia con l'affermazione di quest'ultimo emerge chiaramente in diverse parti della sua opera, e in particolare in *MO*, Milano 1998, *UDV*, cap. XXII, XXIV, e *SME*, cap. XVIII.

entro la Sua perfetta ed imperitura identità con l'Essenza suprema, sussiste infatti eternamente. Esso è l'origine e il teatro di ogni teofania, il *medium* invariabile e al contempo il Corpo e lo Sguardo del Testimone universale; così come non vi è che Lui nell'Esistenza interiore, allo stesso modo non vi è che lui nell'Esistenza esteriore, Tesoro nascosto per sovrabbondanza di Luce, Realtà attuale suprema ed infinita e Meta ultima di ogni vera ricerca, sebbene tale Meta non la possa conseguire che chi, come ebbe a ricordare oltre trent'anni fa un importante commentatore dell'opera di Guénon, riconosca chiaramente e fin da subito che in un senso più profondo «non c'è nulla che si opponga alla realtà, nulla da realizzare, nulla che non sia già».<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> G. Ponte, «Autolimitazioni», in *RST*, n. 49 (1978), p. 123.