

CONSIDERAZIONI SULLA *WAḤDAT AL-WUḠŪD*
NELLA DOTTRINA DI IBN 'ARABĪ E DELLA SUA SCUOLA

Nota di ALBERTO VENTURA, presentata (*) dal Corresp. A. BAUSANI

Nel suo libro *Essai sur les origines du Lexique Technique de la Mystique musulmane* (1), Louis Massignon ha sostenuto, e con ragione, il carattere prevalentemente islamico del Sufismo, ma ha voluto vedere nella scuola di Ibn 'Arabī un « punto critico », una sorta di « limite di caduta » verso il quale i *ṣūfī* sarebbero stati progressivamente trascinati in modo inarrestabile, nonostante la ferma opposizione di alcuni di essi. « Dopo tre secoli di lotta – scrive infatti l'orientalista francese – sostenuta da Kharrâz, Ḥallâj, Tawḥîdî, Ghazâlî e Sohrawardî d'Aleppo, nel momento stesso in cui crolla la potenza politica dei Fatimidi e degli Ismailiti, Ibn 'Arabî, con concessioni decisive ed irrimediabili, abbandona la teologia mistica musulmana in mano al monismo sincretista dei Qarmati... Grazie ad Ibn 'Arabî, domina oramai il vocabolario sincretista ellenistico, e la preoccupazione teorica di restare in accordo con esso prende il sopravvento sull'analisi sperimentale e l'introspezione della pratica cultuale... È alla scuola di Ibn 'Arabî che si deve il divorzio tra la disciplina ascetica (rituale e morale) e la teologia mistica, l'elaborazione di un vocabolario teorico sottile, che ha in vista gerarchie gnostiche incontrollabili, cosmogonie e « ideogenie » inverificabili. È essa, ugualmente, che ha consumato lo scisma tra le vocazioni mistiche musulmane ed il loro irradiazione sociale, sostituendo al dovere della correzione fraterna la disciplina qarmata dell'arcano, riservando la mistica, scienza esoterica che non deve essere divulgata, all'appannaggio di circoli iniziatici chiusi, corporazioni intellettuali fossili, « Gobineau-Verein » o « Stendhal-Club » dell'estasi, fumerie d'oppio sovranaturale » (2).

Se abbiamo riportato questo lungo passo nella sua interezza, è stato soprattutto per mostrare con quanta « animosità » Massignon si scagliasse contro la scuola di Ibn 'Arabī, alla quale attribuiva tutte le peggiori intenzioni di questo mondo. Non ci sarebbe neppure bisogno di dimostrare l'infondatezza di un tal punto di vista, dettato da un partito preso e da pregiudizi irresistibili, se queste idee non si fossero diffuse fin troppo nell'ambiente orientalistico, nel quale oramai quasi tutti coloro che non hanno una conoscenza diretta e seria del-

(*) Nella seduta del 14 maggio 1977.

(1) 2^a ed., Paris, rist. 1968.

(2) *Essai*, cit., pp. 79-81.

l'argomento, si sono accontentati di riprodurre i giudizi di Massignon e, pur non giungendo all'estremo di qualificarlo « fumatore d'oppio sovranaturale », reputano tuttavia Ibn 'Arabī il teorizzatore di un astruso « monismo » o « panteismo », la cui difficoltà d'interpretazione dispensa da ogni ulteriore indagine.

A prescindere dal lato propriamente dottrinale - che avremo modo di esaminare meglio in seguito - anche dal solo punto di vista storico, la tesi di Massignon sembra essere alquanto debole: le differenze insormontabili che egli ha infatti voluto vedere tra i vari *ṣūfī*, le pretese « lotte » da essi sostenute gli uni contro gli altri, ci paiono più dovute a sottigliezze di interpretazione che non ad un esame basato su dati di fatto concreti; il voler vedere dappertutto opposizioni e contrasti, non è certo il modo migliore per affrontare un argomento così complesso quale è la dottrina sufica. Questi ingegnosi metodi possono indurre in errori anche abbastanza gravi, perché, basandosi il più delle volte su inezie e sfumature filologiche, mostrano irriducibili differenze laddove non vi sono che semplici distinzioni di punti di vista, che non alterano assolutamente l'unità di fondo delle dottrine sufiche. Lo stesso Massignon deve talvolta riconoscere l'avventatezza di certi suoi giudizi, come quando, ad esempio, rettifica profondamente le sue vedute su Ğunayd, ammettendo che « bisogna piazzarlo molto più vicino alla dottrina di Ḥallāj di quanto non avessi fatto » (3).

Da parte nostra, siamo poi sorpresi di vedere che al-Ġazālī, pur « hanté déjà, lui, par quelque ésotérisme » (sic), viene tuttavia classificato da Massignon tra gli oppositori *ante-litteram* di Ibn 'Arabī (4). Ora, è proprio al-Ġazālī che può essere considerato, tra i *ṣūfī* precedenti Ibn 'Arabī, quello che si è maggiormente avvicinato ad una esposizione della *waḥdat al-wuġūd* nei termini che saranno poi ripresi dal grande Maestro andaluso e da tutta la sua scuola. Il passo più importante da questo punto di vista che possiamo incontrare negli scritti di al-Ġazālī, si trova nel *Miškāt al-Anwār* (5), ed è a proposito di questo brano che M. Molé ha potuto affermare che al-Ġazālī « sviluppa una metafisica della luce ed espone in termini chiari una dottrina della *waḥdat al-wuġūd*, paragonabile a quella che, più tardi, si affermerà negli scritti di Ibn 'Arabī e della sua scuola » (6). Se poi volessimo tenere conto dei dubbi sollevati sull'autenticità di questo o di quel passo del *Miškāt al-Anwār*, possiamo allora riferirci ad un'opera indiscutibilmente ġazālīana come l'*Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, dove talvolta ci imbattiamo in quelle « gerarchie gno-

(3) *Essai*, cit., p. 304.

(4) *Essai*, cit., p. 80.

(5) Il passo in questione è stato tradotto, secondo l'edizione del Cairo, 1322 h., pp. 17 e segg., da M. Molé nel suo eccellente *Les Mystiques Musulmans*, Paris, 1965, pp. 93-96. Una difetto maggiore dei traduttori italiani è però quello di scambiare « esistenza » e « esistente » come si trattasse di esatti equivalenti e rendendo perciò alquanto difficile la comprensione del testo.

(6) *Les Mystiques Musulmans*, cit., p. 93.

stiche incontrollabili, cosmogonie e 'ideogenie' inverificabili», che sono, secondo Massignon, caratteristiche della scuola di Ibn'Arabī (7).

Se si va al fondo delle cose, si potrà notare che le differenze tanto sottolineate tra i vari *ṣūfī* non sono poi così marcate; molto giudiziosamente M. Molé, riferendosi ad un libro di Gardet e Anawati (8), afferma che « l'opposizione tra Bisṭāmī, Ḥallāğ, Ğunayd e Ibn 'Arabī è lungi dall'esser così netta » (9). Soprattutto, ci sembra inopportuno far intervenire nella questione della differenza tra i *ṣūfī* un « giudizio di valore » che assume l'aspetto di un vero e proprio punto di discriminazione: non ci si può, a nostro avviso esimere dal riconoscere l'importanza capitale di Ibn 'Arabī nel campo del Sufismo solo perché si ritiene che « preso dalla logica formale, elimina, di fatto, ogni intervento trascendente della divinità dal dominio della mistica », oppure perché concede la preminenza « ad una cultura teorica sottile, perseguita da un'anima puramente speculativa, senza controllo morale di sé, sulle sfumature dell'estasi intellettuale » (10). Molte delle persone che pure hanno stimato e seguito Massignon, sono nondimeno rimaste imbarazzate da questi suoi giudizi, che s'addicono più ad un propagandista accorto che non ad uno studioso; H. Corbin, ad esempio, ha affermato senza facili ironie: « Crediamo di poter dire che gli allievi ed amici del rimpianto maestro Louis Massignon non abbiano mai potuto capir bene per qual motivo, a seguirlo, un enunciato che in Hallāj è giudicato eccellente e lodevole, divenga criticabile ed esecrabile allorché lo si ritrova in Ibn 'Arabī » (11).

L'equivoco fondamentale a questo riguardo, resta secondo noi quello che deriva da un approccio colle dottrine sufiche troppo spesso errato. La maggior parte degli errori sin qui commessi è infatti dovuta in misura più o meno grande a fraintendimenti di terminologia; perché ci si ostina ad identificare puramente e semplicemente Sufismo e mistica? È ovvio che se si definisce il *taṣawwuf* come « misticismo musulmano », ogni cosa che si allontani dal senso « affettivo », « sentimentale » e di « slancio amoroso », che per un europeo sono i caratteri fondamentali del misticismo, dovrà forzatamente essere considerata alla stregua di un misticismo « deviato », « contaminato » da elementi tecnici e dottrinali che contrastano con la natura della mistica. Di qui, la logica conseguenza del « giudizio di valore » che considera la scuola di Ibn 'Arabī come una vera e propria degenerazione, come una « corporazione

(7) Cfr. *Scritti Scelti di al-Ğhazālī*, cit., pp. 502-512; forse Massignon si spiegherebbe questi passi con la parziale « hantise » esoterica di al-Ğazālī!

(8) *La Mystique Musulmane*, Paris, 1961.

(9) *Les Mystiques Musulmans*, cit., p. 84.

(10) L. MASSIGNON, *Essai*, cit., pp. 315-316. Questi « giudizi di valore » di Massignon sono simili a quelli di C. A. Nallino (« stravaganze di Giamblico e Proclo », « bizzarrie prese da opere varie di Ibn 'Arabī », ecc...) giustamente stigmatizzati da A. BAUSANI (*Cinquanta anni di Islamistica*, in *Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma, 1971 II, pp. 6, 7 e 14).

(11) *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī*, 2ª ed., Paris, 1977, p. 8.

intellettuale fossile». M. Molé, pur mantenendo il termine « mistica », ha tuttavia centrato in modo essenziale la situazione quando afferma: « D'altra parte - e ciò vale in particolare per la loro attitudine nei confronti della *wahdat al-wuğūd* - essi (gli orientalisti) obbediscono ad un riflesso più o meno inconscio che fa loro considerare come decadenza tutto ciò che si allontana dalle norme e dagli schemi cui ci ha abituati l'ortodossia cristiana. È ugualmente possibile rovesciare la questione domandandosi se la mistica della scuola di Ibn 'Arabī non rappresenti un progresso su quella degli asceti di Bagdad, nel senso che essa acquista coscienza delle virtualità proprie all'Islam e le sviluppa »⁽¹²⁾. Da parte nostra, aggiungeremo che non è tanto dagli « schemi dell'ortodossia cristiana » che bisogna liberarsi, ma piuttosto da quegli « schemi » cari agli studiosi che per primi si sono occupati a fondo del Sufismo e che ne hanno, per così dire, « introdotto » lo studio nel campo orientalistico. Le tendenze « mistiche » di R. A. Nicholson e di L. Massignon sono note a tutti, e c'è chi, pur non condividendo i loro « schemi », ha ritenuto che questa loro predisposizione fosse in un certo senso l'atteggiamento ideale per poter comprendere in profondità le dottrine sufiche, accontentandosi, in questo modo, di riprodurre fedelmente i loro giudizi. È sintomatico che, da allora, quei pochi che hanno avuto modo di studiare direttamente sui testi l'opera di Ibn 'Arabī e della sua scuola, abbiano reagito a questo stato di cose, rendendosi perfettamente conto che gli « schemi » degli studiosi d'inizio secolo erano influenzati in modo notevole dall'epoca e dalle convinzioni speciali degli individui, e non sempre corrispondevano a dati di fatto reali. Così, sono diventati sempre meno quelli disposti a vedere nella *wahdat al-wuğūd* un « panteismo » (Nicholson) o un « monismo esistenziale » (Massignon), ma purtroppo nessuno ha finora dimostrato in modo convincente l'inadeguatezza di queste tesi. M. M. Moreno, ad esempio, si è opposto in modo inequivocabile al preteso « panteismo » della *wahdat al-wuğūd*, ma lo ha fatto in una maniera, per così dire, « negativa », in analogia con la dottrina cristiana, senza produrre dei testi - e ce ne sono tanti - che avrebbero dato alla sua argomentazione un carattere definitivo. Ciò nonostante, crediamo utile riprodurre qui le sue affermazioni, tanto più che si tratta di un'opera inedita e quindi assai difficilmente reperibile⁽¹³⁾: « I manuali cattolici di patristica e di storia della filosofia, con quella sincerità che caratterizza gli istituti per la formazione del clero cattolico, non si peritano di dichiarare tondamente che questo o quel brano d'un Santo Padre « sa di panteismo » senza che panteista ne sia l'autore, perché bisogna guardare non al frammento, ma all'insieme. Chi, ad esempio, più ortodosso di S. Agostino? Eppure: « Tamquam si mare esset ubique, et undique per immensum infinitum solum mare: et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen: plena esset undique spongia illa, ex omni sua parte, ex immenso mari: sic creaturam Tuam finitam Te, infinito,

(12) *Les Mystiques Musulmans*, cit., p. 51.

(13) Il manoscritto in questione è un'introduzione alla traduzione annotata del trattato arabo di Ġāmī intitolato *Ad-Durrat al-Fāhīrah*.

putabam » (*Conf.*, VII, 5, 2). Ecco un motivo panenteistico, che fa il paio con questo passaggio dell'*Octavius* (Cap. 32) di Minucio Felice: « Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. In sole adeo rursus intende: coelo adfixus, sed terris omnibus sparsus est: pariter praesens, ubique interest et miscetur omnibus: nusquam eius claritudo violatur. Quanto magis Deus, auctor omnium et speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! Non tanto sub illo agimus, sed et cum illo, ut propre dixerim, vivimus ». Più esplicitamente ancora S. Gregorio dice: « Deus communi modo est in omnibus rebus: praesentia, potentia et substantia » (*Cant. d. Cant.*, V, 17), ripreso dal Dottore Angelico con questa spiegazione: « Dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam... quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi » (*Summa Th.*, I, *quaestio* VIII, *art.* 3)... Che meraviglia, quindi, se il processo mu'tazilita di unificazione assoluta di Dio e l'indirizzo dogmatico che ne fa la fonte continua e diretta di quanto si produce in natura, inclusa in questa l'anima umana, assumono nella mistica musulmana una maggiore intensità, senza però mai ch'essa approdi al panteismo integrale, perché permane sino all'ultima fase – non lo sottolineeremo mai abbastanza – lo sforzo di salvare la trascendenza, necessario a tenerla inserita nella religione?».

Questa argomentazione di M. M. Moreno, pur così chiara e precisa, non è tuttavia tale da fugare ogni dubbio sul carattere panteistico della *waḥdat al-wuḡūd*: infatti, se tutti sono disposti a riconoscere che una frase isolata di S. Agostino non dimostra nulla, in quanto tutto il resto del suo pensiero protesta altamente contro ogni panteismo, si potrà dire lo stesso per Ibn 'Arabī e per la sua scuola?

Le stesse considerazioni valgono per M. Molé, il quale non accettava la classificazione « panteistica » della *waḥdat al-wuḡūd*⁽¹⁴⁾, ma non ebbe purtroppo modo di sviluppare questa sua tesi.

Da parte sua, H. Corbin è forse colui che ha maggiormente reagito contro i pretesi « monismo » e « panteismo » nella dottrina di Ibn 'Arabī, ed è anche l'unico, a nostra conoscenza, che abbia appoggiato questa sua critica con delle prove. Sfortunatamente, non ci sentiamo tuttavia di sottoscrivere appieno la tesi dell'orientalista francese, che ha talvolta complicato la questione piuttosto che risolverla; ad esempio, quando propone di sostituire al termine « monismo » quello di « teo-monismo » o di « teo-monadismo »⁽¹⁵⁾, temiamo che questa nuova terminologia possa creare più equivoci di quanti non ne dissipi. Ugualmente, in uno studio dedicato ad Ibn 'Arabī, H. Corbin propone l'espressione « kathenoteismo » ed in seguito accetta parzialmente la definizione di « monismo », stabilendo tuttavia una distinzione molto sottile tra un « monismo filosofico » ed un « monismo mistico » o « esistenziale »: « Se è permesso qui parlare di monismo, è nel senso di un *monismo filosofico* che enuncia la condizione

(14) Vedi *Les Mystiques Musulmans*, cit., p. 125.

(15) Vedi *En Islam Iranien*, Paris, 1973, vol. III, p. 184.

trascendentale dell'essere, e unicamente perché questo monismo filosofico è precisamente lo schema necessario per pensare l'*unio mystica* come *unio sympathetica*, vale a dire la situazione fondamentalmente *dialogica*, perché l'unità è ogni volta unità di questi *due*, e non una terza fase che riassorba la *dualità*, questa essendo la condizione stessa del dialogo che realizza l'augurio del « Tesoro nascosto che aspirò ad essere conosciuto ». Il monismo filosofico è qui lo strumento concettuale necessario per descrivere questa irremissibile co-dipendenza di *Haqq* e *Khalq*, l'unità dei *due* essendo gustata in una esperienza mistica che propriamente non è e non può essere l'esperienza di un *monismo mistico*, né un monismo « esistenziale » (16).

A noi sembra che questo discorso sostituisca a certe categorie della filosofia occidentale, contro le quali lo stesso Corbin reagisce del resto molto giustamente, altre categorie non meno occidentali (« condizione trascendentale dell'essere », « situazione dialogica », ecc...) e quindi estranee al pensiero di Ibn 'Arabī. Non crediamo che questo sia il modo migliore per la nostra dimostrazione: pensiamo al contrario che bisogna innanzitutto restituire il loro valore proprio a certe espressioni (che si tratti di « panteismo », di « monismo » o d'altro) e di vedere in seguito se esse siano veramente applicabili alla dottrina di Ibn 'Arabī, o se invece non sia stato spesso commesso un abuso di termini, racchiudendo in determinate categorie ciò che da queste categorie esula profondamente (17).

* * *

In un articolo dedicato a Ġalāl ad-Dīn Rūmī, A. Bausani ha osservato che « facilissimo è per un traduttore troppo abile, o troppo poco sensibile al valore essenzialmente religioso di Rūmī, fargli dire cose che non si è mai sognato di dire » (18), e pensiamo che questa osservazione si adatti in modo perfetto anche ad Ibn 'Arabī. Nell'articolo in questione, del resto, viene trattato anche il problema del presunto panteismo di Rūmī, e sarà dunque molto profittevole riprodurre qui l'essenziale dell'argomentazione: « S'è voluto far

(16) *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī*, cit., pp. 244-245; i corsivi sono dell'Autore.

(17) Anche se la cosa è, almeno apparentemente, estranea alla materia che stiamo trattando, crediamo utile segnalare il profitto che si può trarre dalla lettura della dotta dissertazione di P. Vulliaud, mirante a dimostrare l'infondatezza dell'accusa di panteismo formulata nei riguardi della *Qabbalah* ebraica (*La Kabbale Juive*, Paris, 1923, vol. I, pp. 425-486). Le argomentazioni di Vulliaud sono in gran parte applicabili alla dottrina di Ibn 'Arabī, le cui analogie con la *Qabbalah* non sono del resto prive d'interesse. Dispiace soltanto che un autore tanto erudito come il Vulliaud, che si mostra così perspicace riguardo all'ebraismo, abbia liquidato in poche parole le dottrine sufiche, sostenendo che « on se trouve en face d'un Panthéisme évident » (*ibid.*, p. 435).

(18) *Il Pensiero Religioso di Maulānā Ġalāl ad-Dīn Rūmī*, in « Oriente Moderno », 33 (4) (1953), p. 185.

passare Rūmī per un panteista, e varie sono le frasi che, staccate dal contesto, possono far pensare a questo, cioè a un indifferenziato monismo:

Semplici fummo e una sostanza sola, senza testa e senza piedi nel regno eterno laggiù. Una sostanza sola eravamo, come il sole, senza nodi eravamo e limpidi com'acqua. Quando quella luce purissima assunse le forme, si moltiplicò come l'ombra merlate d'un torrione. Distruggete dunque il torrione con gli arieti di guerra (*man-ḡānīq*) che ogni differenza scompaia da questa compagnia d'ombre!

Ma non si può attribuire a Rūmī un « panteismo » inteso come indifferenziata unità Dio-mondo o anche, di conseguenza, possibilità indifferenziata per tutti gli spiriti di indinarsi, senza alcun bisogno di intermediari, simboli della peronalità di Dio... Vedemmo già del resto come nel *Masnavī* Rūmī sembri accettare l'idea estremamente antipanteistica delle creazioni e distruzioni successive del cosmo da parte di un potere attivistico ed arbitrario »⁽¹⁹⁾.

Ora, un « panteismo inteso come indifferenziata unità Dio-mondo » (che è poi il vero panteismo) non può essere attribuito ad Ibn 'Arabī più di quanto possa esserlo a Rūmī, tanto più che l'idea del « rinnovamento della creazione ad ogni 'soffio' » (*taḡdīd al-ḥalq ma'a al-anfās*), giustamente definita come « estremamente antipanteistica », è uno degli elementi più caratteristici nella dottrina del Maestro andaluso e della sua scuola⁽²⁰⁾.

A stretto rigore di termini, dunque, il « panteismo » è una concezione che fa « entrare » il Principio negli esseri manifestati attraverso una reale modificazione. Questa concezione è negata espressamente dalla dottrina di Ibn 'Arabī, la quale sostiene al contrario che la « determinazione » (*ta'ayyun*) non è « subita » da Dio, ma è un qualcosa di assolutamente illusorio ed avventizio che, in sé e per sé, non ha alcuna realtà.

Per rendere più chiaro questo punto, dobbiamo qui riferirci alla dottrina della « rivelazione » (*taḡallī*) e della « manifestazione » (*ẓuhūr*), così come è esposta dalla scuola di Ibn 'Arabī, accontentandoci di riprodurne l'essenziale ed augurandoci che questo riassunto, per forza di cose estremamente succinto, possa almeno far intravedere il nocciolo della questione.

Nell'unità assoluta (*al-aḥadiyah*), tutti gli esseri particolari sono omogeneamente contenuti a livello di possibilità principali, venendo così ad essere « distinti senza differenza » (*mutafāwitūn bilā ḥilāf*)⁽²¹⁾; dice Ibn 'Arabī:

(19) *Ibid.*, p. 192; nella medesima pagina è riportato il giudizio di Nicholson: « So bene che per quanto riguarda Gialāl ad-Dīn questo giudizio (cioè la negazione del suo panteismo) può sembrare discutibile a coloro che hanno letto certi passi del *Dīwān-i Shams-i Tabrīz*, dove egli descrive la sua unione con Dio in termini tali che possono sembrare a prima vista panteistici e che io stesso avevo preso in senso panteistico quando conoscevo la storia del sufismo meno di quanto non la conosca ora ». È davvero un peccato che Nicholson non abbia in seguito applicato queste sue conclusioni giudiziose anche alla dottrina di Ibn 'Arabī.

(20) Vedi *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, cap. XVI, ed. Cairo, 1309 h., p. 300, e gli svariati commenti a questo passo (Qūnawī, Bālī Efendī, Qāšānī, Ġāmī, ecc...).

(21) Quest'espressione si trova in al-Ġīlī, *Al-Insān al-Kāmil*, ed. Cairo, 1316 h., II, p. 26.

« Quanto all'Unità divina (*al-aḥadiyat al-ilāhiyah*), in essa non v'è nulla che abbia un « rango » (*qadam*) particolare, cosicché non si può dire che in essa una cosa sia tale ed un'altra cosa tal'altra. L'Unità infatti non ammette alcuna divisione (*tab'īd*), ma comprende il Tutto come possibilità (*bi'l-quwwa*) »⁽²²⁾. Queste possibilità principali, archetipi immutabili di tutto ciò che esiste, sono denominate le « essenze eterne » (*al-a'yān at-tābitah*): il termine *tābit* significa letteralmente « permanente », « fisso », « immutabile ». Ognuno di questi vocaboli si adatta bene al senso dell'originale arabo, ma abbiamo preferito tradurre con « eterno » perché ci sembra che quest'ultima traduzione renda più completamente di ogni altra tutti i significati inerenti alla parola: le « idee » contenute nel Verbo divino sono infatti eterne come esso, tutto ciò ch'è d'ordine principale essendo assolutamente permanente ed immutabile e non ammettendo alcun tipo di successione. L'eternità di queste essenze non è quindi qualcosa di temporale, ma un « eterno presente » istantaneo (*al-ān ad-dā'im*): « E l'ordine Nostro è unico e solo, come batter di ciglio »⁽²³⁾.

Queste essenze sono contenute nella Scienza di Dio (*'ilm Allāh*) in modo omogeneo ed indifferenziato, ed è tramite adesse che Dio produce l'Universo, in quanto sono queste essenze i principi diretti di ogni essere. Dice al-Qāshānī: « L'essenza eterna è il principio (o la realtà, *ḥaqīqah*) di una cosa, situato al grado della Scienza (divina); essa non è esistente (a livello della manifestazione), ma è un qualcosa di permanentemente non-manifestato, che risiede nella Scienza di Dio »⁽²⁴⁾. Il processo della manifestazione a partire dalle essenze eterne è descritto nel celebre esordio dei *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: « Quando Iddio - che sia glorificato - volle vedere le essenze dei Suoi Nomi bellissimi, che un mero calcolo non arriverebbe a cogliere - o, se preferisci, puoi dire « la Sua Essenza » -, (lo fece) in un Cosmo omnicomprensivo (*kaḥn ḡāmi'*), che, in quanto qualificato dell'esistenza, abbracciasse tutto l'Ordine divino, in modo da manifestare così il Suo segreto (*sirr*) a Sé stesso: ed invero, la visione che una cosa ha di sé stessa per mezzo di sé stessa non è come la visione che si ha per mezzo di un'altra cosa che funga da specchio »⁽²⁵⁾. In questo modo, la molteplicità procede dall'Unità senza minimamente alterarla, perché l'Essere produce l'Universo traendolo interamente da sé stesso, senza che questo processo lo venga in qualche modo a particolarizzare. La particolarizzazione (*taḥṣīṣ*) infatti, è qualcosa di assolutamente illusorio, che solo il punto di vista limitato e contingente dell'essere manifestato può attribuire a Dio. A questo proposito, la scuola di Ibn 'Arabī usa il paragone del riflesso (*'aks*): un'immagine riflessa in uno specchio non ha infatti una realtà propria ed indipendente, e allo stesso tempo non altera minimamente colui che nello

(22) *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, cit., p. 145.

(23) Cor., LIV, 50. Le citazioni coraniche di questo studio sono tratte dalla traduzione di A. BAUSANI, *Il Corano*, Firenze, 1955.

(24) *Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyyah*, ed. Sprenger, Calcutta, 1845, p. 127.

(25) *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, cit., pp. 12-13.

specchio si riflette; anche se le riflessioni fossero dunque molteplici ed imperfette, l'essenza del soggetto non sarebbe per nulla modificata da questo suo illusorio moltiplicarsi. Commentando il passo di Ibn 'Arabī poc'anzi citato, al-Qāšānī afferma: « L'esistenza relativa (*al-wuğūd al-idāfi*) è un riflesso ('aks) dell'Esistenza Vera ed Assoluta. Il Vero e l'Assoluto sono quindi il Necessario (*al-wāğib*), elemento fondatore (*muqawwim*) di tutte le cose, che non è altro che *al-Ḥaqq* stesso. Questo, allorché si manifesta nel contingente, viene per così dire a limitarsi e a particolarizzarsi in un luogo; così, può essere considerato contingente solo dal limitato punto di vista della particolarizzazione (*taḥṣīṣ*) e della limitazione (*taqayyud*)... (la Sua manifestazione) è come il riflesso di una forma in uno specchio lucidato, nel quale un osservatore può vedere la propria immagine »⁽²⁶⁾. La distinzione dunque, se nell'ordine individuale s'ottiene per divisione, nell'ordine universale si produce per moltiplicazione, ed è facile vedere come questo simbolismo matematico sia affine a quello delle molteplici riflessioni nello specchio; queste, infatti, non aggiungono né tolgono nulla all'osservatore, ma sono, per così dire, delle indefinite moltiplicazioni di sé stesso: « La Sua Essenza non subisce né aumento (*ziyādah*) né decrescita (*nuqsān*) »⁽²⁷⁾. Questa moltiplicazione avviene per tramite delle essenze eterne, che rimangono tuttavia uguali a sé stesse nella loro inalterabile permanenza (*fī't-tubūt*). Infatti, ciò che si determina e si manifesta non sono le essenze in quanto tali, né tantomeno Dio stesso, ma dei « rapporti » (*i'tibārāt*) o « relazioni » (*nisab*) illusorie, che costituiscono il « luogo » (o « ricettacolo », *maḥall*) della manifestazione. Per usufruire ancora una volta del simbolismo dello specchio, possiamo dire che la figura riflessa non ha altra realtà che quella accidentale dello specchio stesso, che è il « luogo » della riflessione, mentre l'essenza vera, quella cioè del soggetto che si riflette, non è affatto delimitata o determinata dalla conformazione dello specchio. In questo modo, ciò che è originato (*muḥdat*) è solo l'apparenza che l'idea assume nel manifestarsi. Dice Ibn 'Arabī: « Ciò che sei nello stato di possibilità permanente, quello sei nella tua esistenza manifestata »⁽²⁸⁾, e questa affermazione implica ancora una volta che non v'è nessuna reale trasformazione o modificazione di Dio negli esseri manifestati. La totale inalterabilità divina, su cui tanto insiste la *wahdat al-wuğūd*, stabilisce una assoluta irreciprocità di relazione tra *al-Ḥaqq* e *al-Ḥalq*: queste due espressioni, infatti, indicano sì due aspetti di un'unica cosa, ma ciò non deve essere inteso nel senso che l'uno è uguale all'altro; cosicché, mentre possiamo dire che l'Universo è contenuto nel suo Principio, quest'ultimo non è affatto contenuto nell'Universo, e questo

(26) *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, cit., p. 13.

(27) A š - Š a ' r ā n ī, *Al-Yawāqīt wa al-Ġawāhir*, ed. Cairo, 1321 h., I, p. 66. Approfittiamo dell'occasione per segnalare che un intero capitolo (il VI° della prima parte) di quest'opera, che com'è noto è un compendio delle *Futūḥāt Makkiyah* di Ibn 'Arabī, contiene numerose affermazioni di quest'ultimo contro la « localizzazione » (*ḥulūl*) di Dio nel Mondo, vale a dire contro il reale panteismo.

(28) *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, cit., pp. 122-123.

ci sembra essere il punto centrale della questione, quello cioè che smentisce in modo definitivo ogni ipotesi di panteismo nella *waḥdat al-wuḡūd*. Molto giustamente osservava M. M. Moreno ⁽²⁹⁾: « La trascendenza divina è così mantenuta. Il mondo è Dio, ma non in sé stesso, bensì nelle sue idee, conseguenze degli stati o modi divini, attestati dal versetto coranico ' Ogni giorno Egli è in uno stato ' ». Quindi non si può dire che Dio si determini o si manifesti nelle cose, ma soltanto che le cose, viste come separate dal Principio, sono solo delle determinazioni limitative ed accidentali.

Un equivoco che può sorgere riguardo al carattere dei rapporti tra Dio e l'Universo, è quello generato da una falsa interpretazione che consideri la dottrina della « penetrazione dell'esistenza » (*sarayān al-wuḡūd*) come se comportasse una vera e propria « entrata » di Dio nel Mondo. In realtà, le cose stanno alquanto diversamente; dice infatti al-Ġilī: « È a questo Suo apparire (*zuhūr*, e non *ḥulūl*) in ogni particella degli esseri che la scuola (*aṭ-ṭā'ifah*) si riferisce quando parla dell'Essere che penetra (*al-wuḡūd as-sāri*) in ogni esistente; e il segreto di questa penetrazione (*sarayān*) è che Egli ha creato il Mondo da Sé stesso » ⁽³⁰⁾. Si tratta qui dunque di una « penetrazione essenziale » e non « sostanziale », che non altera minimamente colui che la compie. Al contrario la « localizzazione » (*ḥulūl*), vale a dire una vera e propria « entrata » di Dio negli esseri prodotti, è formalmente negata dalla *waḥdat al-wuḡūd*: « Egli non ' entra ' nel dominio della Sua creazione » (*'adam duḥūlihi fī ḥukm ḥalqihī*) ⁽³¹⁾. Del resto, se si vuole vedere del panteismo in queste dottrine, perché allora non formulare la stessa accusa riguardo a testi come « Egli, invero, comprende tutte le cose » (*Innahu bi-kulli šay'in muḥīṭ*, Cor., XLI, 54), oppure « Numquid non coelum, et terram ego impleo? dicit Dominus » (*Ger. XXIII, 24*)?

Ritorniamo qui dunque al punto iniziale del nostro discorso: una frase isolata, in qualunque testo, può far supporre concezioni che quel testo non si è mai sognato di sostenere; e per quanto riguarda la *waḥdat al-wuḡūd*, troppo spesso si è schematizzato oltre i limiti del lecito un determinato concetto, basandosi su di una singola affermazione, e trascurando poi affermazioni parimenti importanti ed apparentemente contrastanti con la prima. Del resto, la ricerca di un continuo equilibrio fra due aspetti complementari di una stessa cosa è uno dei dati più caratteristici della *waḥdat al-wuḡūd* e, senz'altro, una delle difficoltà più consistenti che si frappongono alla comprensione profonda di questa dottrina.

Un esempio dei più tipici a questo riguardo, lo abbiamo nella questione del preteso « monismo ». Quando infatti si parla dell'illusorietà che caratterizza gli esseri manifestati, non bisogna affatto intenderla come un'irrealtà pura e semplice, bensì come una « minore realtà », dovuta al fatto che l'Essenza

(29) Introduzione inedita cit.

(30) *Al-Insān al-Kāmil*, cit., I, p. 28.

(31) Aš-Šā'irānī, *Al-Yawāqīt wa al-Ġawāhir*, cit., I, p. 66.

si riveste di condizioni avventizie ed accidentali. Non bisogna dunque mai dimenticare che anche la cosa apparentemente più insignificante ha tuttavia una sua realtà e ragion d'essere profonde, ché altrimenti sarebbe un puro nulla o un'impossibilità assoluta (*istiḥālah*): questo concetto è del tutto essenziale nella *waḥdat al-wuḡūd*, e lo si deve tenere ben presente per evitare di usare, come alcuni hanno fatto ⁽³²⁾, definizioni sul tipo di «acosmismo» o simili, che sono quanto mai limitative e superficiali. Se, infatti, tutti i gradi dell'esistenza, dai più elevati ai più infimi, sono assolutamente equivalenti e, per così dire, «nulli» di fronte a Dio ⁽³³⁾, tuttavia ognuno di essi rispecchia a modo suo quel Principio che l'ha prodotto, cosicché nessun elemento deve essere assolutamente trascurato ⁽³⁴⁾. L'«unicità dell'esistenza» (*waḥdat al-wuḡūd*) non contraddice affatto la pur reale molteplicità degli esseri che la compongono: se non bisogna infatti insistere troppo sulla dualità, perché questa comporta il pericolo dell'«associazione» (*širk*), d'altro canto non si può neppure parlare di una assoluta ed astratta unità, che implicherebbe la confusione tra due domini differenti:

«Chi asserisce la dualità (*ašfā'*), è un «associatore»

Chi sostiene la singolarità (*afrād*), è un astratto unitario» ⁽³⁵⁾.

Ora, il termine «monismo», almeno se si vuol mantenere alle parole il loro senso proprio, ha un significato ben preciso, al di là del quale è assolutamente arbitrario applicarlo. Nella terminologia filosofica europea, la parola «monismo» indica infatti una concezione che, considerando una dualità, la risolve riducendo puramente e semplicemente uno dei due termini di questa dualità all'altro ⁽³⁶⁾. Al contrario, la *waḥdat al-wuḡūd* non è mai arrivata, come abbiamo visto, ad operare una così schematica riduzione, ma ha sempre insistito invece sulla realtà (di grado differente e gerarchicamente ordinata, ma pur sempre realtà) di tutte le cose, la cui molteplicità non è stata mai risolta eliminando questo o quell'aspetto, ma risolvendo il tutto in una sintesi superiore ad ogni dualità: solo per la presenza di questa «unitarietà» siamo autorizzati a parlare di «monismo»? Se così fosse, dovremmo giungere a denominare in tal modo ogni dottrina che presenti un aspetto «unitario» e dire, come fa M. M. Moreno ⁽³⁷⁾ che «ogni monoteismo è un po' monista, in quanto ogni

(32) A. E. AFFIFI, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Dīn-Ibnul 'Arabī*, Cambridge, 1939 p. 54.

(33) «E a Dio si prostra adorante tutto ciò ch'è nei cieli e tutto ciò che è sulla terra, bestie ed angeli, senza orgoglio alcuno» (Cor., XVI, 49).

(34) È per questo che il Sufismo considera ogni elemento del Creato come suscettibile di «riflettere», secondo il suo modo proprio, l'Assoluto increato, «ché certo Iddio non si vergogna di usare similitudini, anche di un moscerino o di qualcosa di ancor più piccolo: quelli che credono sanno che è verità che viene dal loro Signore» (Cor., II, 26).

(35) Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, cit., p. 76.

(36) Nei sistemi filosofici occidentali, si è trattato soprattutto della dualità «spirito-materia», cosicché son sorti un «monismo spiritualista» e un «monismo materialista».

(37) Introduzione inedita cit.

principio ch'esso sia disposto a riconoscere accanto a Dio non può essergli che subordinato»; ma tutto ciò ci sembra assurdo, e riteniamo che, in fin dei conti, meglio sia rispettare il senso tecnico delle parole e non ampliarne abusivamente l'uso.

*
* * *

Da tutto ciò che precede, pur in forma così concisa, ci sembra si possano trarre alcune conclusioni. Innanzitutto, bisognerebbe sfatare una volta per tutte il vecchio pregiudizio che distingue, non si sa bene in base a quale termine di paragone, un « sufismo ortodosso » (di un Qušayrī o di un Ġazālī) e un « sufismo eterodosso » (di un Ibn 'Arabī o di un Ġīlī); sarebbe bene precisare meglio il carattere di questa ortodossia: ortodosso per chi e rispetto a cosa? La storia della sorte toccata alle opere di Ibn 'Arabī nel mondo islamico ci insegna che per molti degli stessi « dotti esteriori » (*'ulamā' az-ẓāhir*) la dottrina della *wahdat al-wuġūd* dovesse essere messa al di sopra d'ogni sospetto; e se anche ci fu antagonismo (del resto quasi sempre unilaterale) fra teologi e *ṣūfī*, possiamo ben dire con M. Molé⁽³⁸⁾ che « questo antagonismo non implica affatto che il sufismo abbia avuto bisogno d'essere riconciliato con l'ortodossia musulmana. Per fare questo, avrebbe dovuto uscirne, avrebbe dovuto svilupparsi al di fuori di questa ortodossia e contro di essa, cosa che non avvenne mai ». Non possiamo che essere perfettamente d'accordo su questo punto, e ci sembra che abbiano fatto il loro tempo le idee di coloro che volevano vedere tra il Sufismo e la religione islamica un aperto ed insanabile contrasto. Che poi nei loro « giudizi di valore » queste persone propendessero ora per l'uno ora per l'altra, ciò ha un'importanza relativa e del tutto secondaria; resta il fatto che affermazioni come « Il misticismo dei Sufi... è una monomania in cui l'uomo tenta blasfemamente di scandagliare le profondità dell'essenza di Dio »⁽³⁹⁾, oppure come « È... nel suo misticismo che l'Islam ha trovato il mezzo di elevarsi ad una altezza da cui mirare più in là del suo orizzonte strettamente limitato »⁽⁴⁰⁾, stanno a dimostrare più che altro le « monomanie » e gli « orizzonti strettamente limitati » di chi le ha scritte.

Come conclusione definitiva, vorremmo soltanto far notare una cosa: la dottrina della *wahdat al-wuġūd* è stata dichiarata contraria all'Islam perché « monista » e « panteista »; ma, come crediamo di aver almeno in parte provato, essa non è né « monista » né « panteista », e dunque il preteso contrasto si riduce a ben poca cosa. Ci si stupisce che uno studioso autore di un'opera su Ibn 'Arabī⁽⁴¹⁾ abbia potuto scrivere con gran sicurezza: « In nessuna delle sue numerose opere si può trovare una filosofia mistica espressa come un tutto,

(38) *Les Mystiques Musulmans*, cit., p. 87.

(39) A. SPRENGER, Prefazione all'edizione delle *Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyyah* di al-Qāṣānī, cit., p. V.

(40) SNOUCK HURGRONJE, cit., in L. MASSIGNON, *Essai*, cit., p. 15.

(41) A. E. AFFIFI, *The Mystical Philosophy...*, cit., p. XI.

o in qualche apprezzabile grado di coerenza e d'ordine. I *Fuṣūṣu'l Hikam* potrebbero forse esser considerati come il riassunto nella forma più matura della sua dottrina panteistica; ma che riassunto inintelligibile e disordinato! Bisogna molto cercare in altri libri di Ibnul 'Arabī oltre ai *Fuṣūṣ*, e molto analizzare, sintetizzare e raccogliere punti rilevanti sparpagliati a caso in mezzo a masse di dettagli triviali e irrilevanti, prima di giungere a qualcosa che assomigli a un sistema. Egli fu certamente conscio di una filosofia panteistica completa, ma, mancandogli un'istruzione filosofica, non seppe come esprimerla... Non c'è alcun modo possibile per riconciliare la sua filosofia con l'Islam. Il vestito ortodosso di cui egli così continuamente ricopre le proprie idee panteistiche è un'ingannevole apparenza, messa lì di proposito ».

Davanti ad affermazioni di questo tipo, una sola considerazione è possibile, e cioè che evidentemente, anche ai giorni nostri, c'è sempre chi, invece di studiare a fondo una cosa, si dispensa da ogni ulteriore indagine con un bel « *asāṭir al-awwalīn*... ».

[Licenziato dall'autore per la stampa il 26 novembre 1977]
