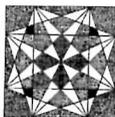


Alberto De Luca

ENERGIE DIVINE

Note sulla ricezione in ambito cristiano delle *Enérgeiai* ed in
ambito musulmano degli *asmâ' Allâh al-husna*

2007



Σύγχρονη
Εσπέρη

collana di studi e ricerche
sulle tradizioni spirituali

5. Gli *asmâ' Allâh* nell'Islam

La “Scienza dei Nomi”, sapientemente raccolta nella *Summa* akbariana e trova spazio nella traduzione di Pablo Beneito del capitolo 558 delle *Futûhât al-Makkiyya* di Ibn ‘Arabî.

La complessità e la vastità della tematica richiederebbe probabilmente due volumi interi, che forse non esaurirebbero nemmeno tutto l’argomento. Con questa consapevolezza, si è scelto quindi di usare al meglio uno dei maggiori commentatori dell’opera akbariana nonché prosecutore della sua stessa scuola: Busnawî (m. 1643-44), noto anche come ‘Abdi Efendi.

Doverosamente bisogna ricordare che la “Scienza dei Nomi” fu trattata anche da altri autori, quali al-Ghazâlî,¹³¹ che interpretarono ed esposero in maniera diversa, ma non per questo entrando in contrasto con l’opera di Ibn ‘Arabî. L’analisi di al-Ghazâlî che privilegia maggiormente un approccio semantico dell’oggetto indagato, ribadisce però che la conoscenza di Dio per il tramite dei Suoi nomi – ma ciò vale anche per le “energie divine increate”, come si è già visto – è resa sì possibile dal seme dell’ardente desiderio, ma nell’ampiezza è rinvenibile solo in un cuore liberato dalle spine delle passioni, giacché un cuore non vuoto da spine non porterà frutto.

Purtroppo come accade per molti autori, ancora colpevolmente non noti ai più, non è possibile citare dei testi di Busnawî disponibili al pubblico a riprova delle riflessioni che seguiranno: ecco perché è un’autentica fortuna quella di poter disporre di traduzioni private direttamente dall’arabo, che sono inerenti all’argomento in esame.¹³²

Per fugare ogni dubbio sull’autenticità e sensatezza di quanto si andrà

a sostenere, si è ritenuto opportuno riportare il testo arabo originale laddove vengano inserite delle citazioni nel testo. Quest’ultimo potrà, pertanto, risultare più appesantito, ma certamente ne guadagnerà in trasparenza, ovviando così a numerose traduzioni “fantasiose” che riempiono gli “*instant book*” presenti sugli scaffali di innumerevoli librerie.

Prima di affrontare il pensiero di Busnawî, vi sono ancora due considerazioni da fare, tendenti a ricapitolare quanto sinora emerso e a rimarcare l’importanza di un intero filone di studi abbastanza recente.

Innanzitutto, i “Nomi divini”¹³³ sono dei concetti conoscitivi dell’Essenza, che linguisticamente denotano un certo oggetto. La denominazione è *strictu sensu* il Nome e si riferisce da una parte all’Essenza, poiché di Questa si parla intenzionalmente, e dall’altra parte rinvia a quei concetti conoscitivi, che proprio perché forme mentali – perciò espressi dal o dai “Nomi divini” – hanno un contenuto.

Infine, l’analisi che questo lavoro si è proposto, invade quell’ambito delle ricerche islamiche che attengono all’intrecciarsi della speculazione filosofica con la sfera della riflessione sviluppata dal sufismo. In via generale si tende a separare i testi di matrice peripatetica da quelli di stampo sufico ed in questo si ravvede tuttavia una certa sensatezza, che va però interpretata come funzionale ad un *discorso sulla cosa* e non già quale fondamento ontico – si potrebbe dire – di un *discorso della cosa*. Una lettura attenta dei testi, infatti, genera più di un imbarazzo per quella tronca separazione, che può arrivare ad essere perfino fuorviante.

6. Al-Busnawî

Consultare e citare al-Busnawî, implica la comprensione di uno dei punti fondamentali della “scuola akbariana”, ovvero quello in base al quale una certa parte della conoscenza è depositata nell’uomo da Dio – ed è la sua facoltà di percezione (*idrâk*) – mentre rimane esclusa la possibilità speculativa e riflessiva dell’uomo di indagare l’essenza del Vero e la realtà dei Nomi a Lui attribuiti; risulta allora più intelligibile l’affermazione dell’autorevole “Bosniaco”, quando scrive

ogni Nome indica l’Essenza solamente in conformità al suo Attributo determinato (sifatihi al-mu‘ayyana) e alla sua realtà (haqîqa) caratteristica (haqîqatihi al-mutamayyiza), giacché ogni Nome possiede due denotazioni (dalâlatayn): una che indica l’Essenza con l’aspetto del suo Attributo (dalâla ‘ala-dh-dhât bi-‘tibâr sifatihi), e una che indica il significato cui si riferisce (alladhî sîqa lahu) e che richiama (yatlubuhu). Considerando quest’ultimo punto di vista, ogni Nome non sarà identico all’altro, né identico al Nominato, né identico all’Essenza; se lo consideriamo invece sotto il punto di vista della denotazione indicante l’Essenza, allora gli appartengono tutti i Nomi per l’Unità (indivisa e sintetica) (ahadiyya) del Nominato, ed è qualificato dunque con tutti, e viene ad essere proprio lui il Nome supremo (al-ism al-a‘zam); ed in questo senso il Nome viene ad essere identico al Nominato, ed

esso è così come lo considera la dottrina di Abul-Qâsim b. Qusî (sic),¹³⁴ uno dei più grandi tra i Maestri magrebini, che riporta nella sua opera Svestire i sandali (kitâb hal‘ an-na‘layn) quanto segue: Ogni Nome divino può essere denominato con tutti i Nomi divini e qualificato con tutti, perché denota l’Essenza.¹³⁵

فكل اسم لا يدل على
الذات إلا معتمداً على المعينة وخصت المتين لان
لكل اسم ولا ينز
ولا ينز ولا له على الذات باعتبار صفت
وذلك لانه على المعين الذي سبق له ويطلبه
فمنها
الا عنبار لا يكون كل اسم غير الاسم الاخر ولا يكون عين
المستفي ولا عين الذات

واما باعتبار دلالة عمل الذات
 فله جميع الامتلاحية المستوي فنقت بجميعها ويكون هو
 الاسر الاعظم

وهذا الاعتبار يكون الاسر من المستوي

هو

كما هو مذهب ابي الفسح من قضي وتؤمن اذكار شيوخ
 العرب ذكر في كتابه المشتمل على الغلب ان كل اسم
 المحي يستما بجميع الاسماء الالهية وينعت بها لانه يدل على
 الذات

La citazione è talmente importante ed insieme fondamentale, da richiedere una sua dissezione al fine di permetterne una migliore ponderazione.

Quando Busnawî dice, infatti, che

ogni Nome indica l'Essenza solamente in conformità al suo Attributo determinato (sifatihî al-mu'ayyana) e alla sua realtà (haqîqa) caratteristica (haqîqatihî al-mutamayyiza), giacché ogni Nome possiede due denotazioni (dalâlatayn): una che indica l'Essenza con l'aspetto del suo Attributo (dalâla 'ala-dh-dhât bi-'tibâr sifatihî), e una che indica il significato cui si riferisce (alladhî sîqa lahu) e che richiama (yatlubuhu) ¹³⁶

فكل اسر لا يدل على
 الذات الا بتفئة المعينة وخصت المتين لان
 لكل اسر دلالتين

دلالة التبر ولا دلالة على الذات باعتبار صفات
 ودلالة على المعنى الذي سبق له وتطلبه

ebbene egli sta impostando il problema, ma al contempo anche risolvendolo: ogni Nome indica l'Essenza, perché è *in primis* il Suo atto di rivelarsi alla creatura e perché il Suo rivelarsi assume una determinata caratteristica distintiva che la rende accezione linguistica a differenza di altre possibili. Il Nome è caratterizzato dall'azione nominativa, che sceglie quel luogo quale teofania in cui manifestarsi, e dal senso nominale, ossia dalla sua coloritura particolare che gli appartiene in maniera esclusiva.

فمنها
 الاعتبار لا يكون كل اسر غير الاسر الاخر ولا يكون عين
 المستوي ولا عين الذات

Questa conclusione, «ogni Nome non sarà identico al Nominato», discende direttamente dall'aver sostenuto sopra, che una delle denotazioni del Nome è il «significato cui si riferisce» (*alladhî sîqa lahu*);

in questo modo l'Autore stava già intendendo che questo «significato» è un aspetto dell'Essenza, un *modus essendi* che non è unico bensì molteplice. L'equivalenza non va cercata, pertanto, nell'elemento distintivo della parte: questo infatti non farebbe che acuire vieppiù la differenza.

Con questi presupposti si arriva ad una conclusione, si direbbe, quasi sillogistica, per cui il Nome effettivamente non può essere il Nominato, ma piuttosto la sua concrezione linguistica.

Però,

se lo consideriamo invece sotto il punto di vista della denotazione indicante l'Essenza, allora gli appartengono tutti i Nomi per l'Unità (indivisa e sintetica) (ahadiyya) del Nominato, ed è qualificato dunque con tutti, e viene ad essere proprio lui il Nome supremo (ali-sm al-a'zam); ed in questo senso il Nome viene ad essere identico al Nominato

واما باعتبار دلالة عمل الذات
فله جميع الاسماء الحديثة المستغنى
بجميعها وتكون هو
الاسم الاعظم

وبهذا الاعتبار يكون الاسم عين المسمى

Viceversa, se si guarda al fatto-di-essere-una-pars-del-tutto o meglio uno dei luoghi scelti dall'Essenza per manifestarsi, si sottolinea la comune origine e la comune denominazione, nel senso intenzionale della parola espressa, e allora inevitabilmente il Nome coincide con

il Nominato, giacché il fine linguistico è quello massimo ossia il riferimento apicale all'elemento fondativo dell'espressione nominale.

La congiunzione, dunque, di queste due asserzioni antinomiche costituisce il concetto di "Nomi divini" al pari di quello delle "energie divine increate", poiché questi sono nel medesimo tempo significanti, che rimandano all'Essenza, e significati, che manifestano l'Essenza. È interessante notare come le due antinomie fondano rispettivamente il loro opposto: la disuguaglianza tra Nome e Nominato, infatti, costituisce e convalida l'esistenza di una moltitudine di luoghi teofanici, così come l'equivalenza Nome/Nominato fonda il senso nominale.

Per ognuno dei Nomi vi è una "porzione" determinata [assegnata] (hissa mu'ayyana)¹³⁷ della essenziale qualificazione come luogo epifanico (min al-mazhariyya adh-dhâtiyya), che è sua propria ed alla quale non partecipa un altro

All'interno della teologia cristiana, a questo proposito si parla dell'Essenza – impartecipabile, incomunicabile e totalmente trascendente – e delle Sue *Enérgeiai*, costitutive della Sua Sapienza (*Sophia*), le quali La manifestano e sono Essa stessa, nel senso che La comunicano pienamente, manifestandoLa e manifestando la creazione, ma non esaurendoLa in nessun modo.

Così come le parole sopra di 'Abdi Efendi anche quanto richiamato dalla teologia cristiana, induce a disapprovare l'affermazione di una unione essenziale o dell'esistenza, come neppure di unione contemplativa, mentre sostiene l'idea di unione energetica, che informa la divinizzazione dell'uomo (*theosis*), dato che quest'ultimo diviene ricettacolo delle "energie divine increate".

L'anello di congiunzione tra il mondo cristiano e quello musulmano risiede nell'utilizzo del termine denotante l'attività inesauribile di Dio, come recita lo stesso Corano: *Ogni giorno Egli è in un'attività*

(Cor. LV:29).

Se dunque il mondo cristiano impiega la locuzione “energie divine increate”, quello musulmano usa il termine *sha‘n* (pl. *shu‘ûn, shu‘ûnât*),¹³⁸ nel comune sforzo di rendere l’intenzione e la conseguente attività di Dio, tramite *il* e *la quale* è concesso conoscerLo,

*perché i Nomi divini sono energie [attività] divine
(shu‘ûn ilâhiyya)*

Il discorso, sviluppato anche grazie all’intervento citato di ‘Abdi Efendi, conferma nuovamente l’antinomicità quale filtro della Realtà, che Si rivela attraverso *shu‘ûn ilâhiyya*.

Paradigmatica è stata del resto l’esperienza e l’insegnamento lasciato da Ibn ‘Arabî sulla Scienza dei Nomi: in lui si trova, infatti, mirabilmente riunito il rispetto rigoroso della lettera del Corano e del modello profetico da una parte e la comprensione immediata della Realtà dall’altra.

L’equilibrio cui giunge, è custodito nel cuore, ricettacolo della Presenza divina.¹³⁹

7. Ibn ‘Arabî e l’antinomia Nome/Nominato

La segretezza ed intimità di questo equilibrio trova risposta anche nell’atteggiamento ostile di certa parte della comunità musulmana: non bisogna, infatti, dimenticare che la Scienza dei Nomi era – ed è – un punto molto discusso nella teologia musulmana, la quale si interroga se un Nome (*ism*) sia o no la stessa cosa dell’oggetto nominato (*musamma*). Stupendo per la distanza dalle due posizioni, la soluzione akbariana è autenticamente conciliatrice quando sostiene che il Nome ed il rispettivo “oggetto nominato” sono la stessa cosa in un senso e sono una cosa diversa in un altro senso, proprio nello stesso modo che ‘Abdi Efendi ha appena esposto.¹⁴⁰

Partendo dalla traduzione proposta in apertura e seguendo con Ibn ‘Arabî, si può affermare che tutti i Suoi nomi sono suscettibili di realizzazione ed adozione, con l’esclusione del nome Allâh, secondo il criterio di chi ritiene che questo nome appartenga alla categoria dei nomi propri privativi (*majrâ ‘alamiyya*), giacché, chi segue tale criterio, afferma che il nome Allâh è suscettibile solo ed esclusivamente di *ta‘alluq* (dipendenza), come a dire, che deve essere considerato unicamente nel suo aspetto di relazione di dipendenza, posto che significa Essenza divina¹⁴¹ includendo la totalità degli stati della divinità.

Nella triplicità racchiusa nei capitoli della stupenda opera akbariana intitolata *Kashf al-ma‘na ‘an sirr asmâ Allâh al-husna* – Lo svelamento del significato del segreto dei Nomi più belli di Allâh –, ossia dipendenza (*ta‘alluq*), realizzazione (*tahaqquq*) ed adozione (*takhal-luq*) – e nella fattispecie nell’aspetto dell’adozione – si nasconde la cifra di ciò che l’Autore chiama spesso “segreto dei nomi”: l’unicità

di queste tre prospettive interdipendenti la cui relazione potrebbe rappresentarsi forse con un triangolo equilatero.

A tal proposito, esiste un interessante precedente letterario che, anche se nessuna testimonianza lo dimostra, servì ad Ibn'Arabî da fonte ispiratrice per concepire la struttura del *Kashf al-ma'nâ*. Si tratta del penultimo degli aforismi – (n. 162) – di uno degli opuscoli di Abû Madyan Shu'yab, intitolato *Uns al-wahîd wa-nuzhat al-murîd*, aforisma in cui questo grande maestro maghrebino di Ibn'Arabî dice:

Nei nomi di Allâh – sia esaltato – ci sono tre aspetti: relazione di dipendenza (ta'alluq) adozione (takhalluq) e realizzazione (tahaqquq). Il ta'alluq è la comprensione (shu'ûr) del significato del nome; il takhalluq consiste nel fatto che sussiste (o si manifesta) in te il significato del nome, e il tahaqquq nel fatto che ti annichilisci nel suo significato.

Dopo aver assimilato il significato e la relazione dei tre termini in questione, Ibn'Arabî – come è comune nei suoi scritti – ha realizzato nella sua ricezione una sostanziale trasformazione terminologica, adattandoli alla sua propria logosofia.

Questa triplice prospettiva è, dal punto di vista strutturale ed epistemologico, l'apporto più originale di questa opera akbariana alla storia del commento sui Nomi divini. Va sottolineato poi che, analizzando i suoi rispettivi commentari ai nomi, è stato possibile comprovare che Ibn'Arabî, dopo aver assimilato le opere di al-Ghazâlî o di Ibn Barrajàn tra gli altri, ha trasceso le formulazioni precedenti e, guidato sempre dalle direttrici della sua personale realizzazione interiore, ha elaborato una terminologia ed una logovisione propria, le quali, anche se fermamente radicate nella tradizione, sono nel suo disegno e nella sua concezione sommamente originali. Come contropartita si può apprezzare il fatto che pensatori posteriori della Scuola akbariana – Qûnawî,

Qâshânî, Jîlî, el Emir 'Abd al-Qâdir o tanti altri grandi autori –, basino generalmente le loro proprie considerazioni – senza che questo implichi assenza di autentica originalità – in quelle di Ibn'Arabî.

I Nomi primordiali della divina Realtà (*asmâ' al-haqq al-qadîma*) con i quali Si è riferito a Se stesso in tanto che Parlante (*mutakallim*) nella rivelazione, non possono pertanto descriversi per mezzo della derivazione etimologica (*ishtiqaq*), né per l'anteriorità (*taqaddum*) né per la posteriorità (*ta'akhhur*)¹⁴² e non sono né condizionati (*mukayyafa*) né limitati (*mahdûda*).

In quanto ai nomi che ha lasciato all'essere umano e con i quali Lo si invoca, questi sono in realtà i nomi di quei Nomi. Questi nomi sì, che sono suscettibili di derivazione etimologica (*ishtiqaq*). Ciò è possibile, in effetti, a partire dai nomi degli intelligibili (*asmâ' al-ma'ânî*), non a partire dagli intelligibili (*ma'ânî*) in sé. In occasione, è possibile che i nomi dei significati (*ma'ânî*) siano derivati (*mushtaqqâ*) da questi nomi, come a dire, dai nomi dei Nomi. Questi nomi che si hanno a disposizione sono quelli che rimettono ai significati secondo la proprietà del significato (*hukm al-dalâla*), e non i Nomi primordiali (*asmâ' qadîma*).

Quindi, chi sostiene che il Nome (*ism*) non è il Nominato (*musammâ*) si riferisce ai nomi dei Nomi (*asmâ' al-asmâ'*), che sono unicamente vocaboli (*alfâ*) e soprannomi (*alqâb*).

Chi contrariamente sostiene che il Nome è il Nominato si riferisce ai Nomi eterni (*asmâ' qadîma*), poiché dalla prospettiva dell'unicità essenziale (*wahdâniyya*) di tutti i sensi (*wujûh*) non c'è pluralità (*ta'dâd*).¹⁴³

Al-Shaykh al-Akbar risolve così in maniera conciliatrice la tradizionale polemica intorno all'identità del Nome e del Nominato.¹⁴⁴

occidentale e monachesimo orientale: quale scambio di doni?, in «Studia Anselmiana», 2004, n. 124). Interrogarsi e capire i motivi di una religione *placebo*, che assicura appagamento eludendo fatica e sofferenza, non significa volere a tutti i costi riproporre il broccardo *memento mori*, al contrario vuole richiamare l'attenzione sulla perdita di contatto con la realtà oggettiva, sui voli pindarici di una religione *ad personam* che è il prodotto di un *marketing* religioso privo di spessore e fondamento.

- ¹²⁹ La riduzione della religione a mera ideologia è una tipica forma di secolarizzazione, frequente nell'Occidente. Di questo parere è anche Olivier Clement che sostiene come dai casi di ideologizzazione del religioso nasca l'integralismo, il quale stacca lo stesso religioso dal suo centro vitale. Cfr. O. Clement, *La secolarizzazione*, Monastero di Bose, 2001.
- ¹³⁰ Queste riflessioni sono nate in parte dalla lettura di M. Vannini, *Tesi per una riforma religiosa* (Le lettere, 2006) e vorrebbero essere anche un dialogo a distanza con quest'ultimo. Nel suo interessantissimo e profondo lavoro, che certamente farà scalpore, l'assunto in base al quale è solo nella *mystica* e attraverso la *mystica* che la "religione" cristiana può e potrà sopravvivere, convince ma non pienamente. Rimane, infatti, un nervo scoperto: una partecipazione *mystica* non può essere una specie di cristianesimo *autodafè* e lo stesso Autore non lo auspica. Come poter allora eliminare la struttura base, che si fonda doverosamente sull'«alienante Bibbia», la quale costituirebbe alla fine una solida base per i voli, non certamente pindarici, del credente? Non è pensabile, infatti, poter giungere al gheriglio senza prima essere passati attraverso la scorza. Preventivato, però, un difetto interpretativo di questo scrivente, è desiderio comunque di approfondire questo tema, che sostanzialmente si reputa fondato. Forse, l'alternativa compensativa che si propone, sarebbe quella di un ripristino della solennità ritualistica, di un ritiro dalla "missione sociale", di un recupero dialettico della Chiesa attraverso una maggiore preparazione dei "chiamati" e di un'educazione dei credenti allo stupore. La propria appartenenza alla Chiesa non è in funzione di una responsabilità personale per la pace nel mondo, per la situazione dell'America latina o per il progresso. Si appartiene alla Chiesa perché si ha un problema con la morte: si "vuole" trovare insomma una risposta al problema della morte e con questo si può trovare una risposta al problema della vita. Certamente vanno riconosciute le colpe che la Chiesa stessa ha avuto nel suo sforzo di presenza nel mondo, giacché è per questa via che essa è mutata in scuola di morale a detrimento del suo potenziale di trascendenza e risurrezione. La denuncia magari anche disinvolta, ma non per questo puerile ed infondata, di Vannini centra dunque perfettamente il bersaglio: la Chiesa ed il Cristianesimo devono rispondere alle domande che vengono poste oggi e devono rispondervi in maniera convincente, altrimenti la sconfitta è già prefigurata e forse il tomismo non può bastare, poiché lo stesso principio di non-contraddizione non può essere ritenuto l'unità di misura gnoseologica per eccellenza.

¹³¹ Abû Hâmîd Muhammad al-Tûsî al-Ghazâlî, *La meta più elevata: spiegazione dei*

più bei Nomi di Dio, traduzione italiana in itinere.

- ¹³² In questo caso la fortuna è costituita dall'opera di Giorgio Giurini, amico sincero e confidente prezioso con cui si valutano spesso tematiche tradizionali.
- ¹³³ In questo capitolo si userà l'epiteto "Nomi divini", ben ricordando l'assunto di fondo in base al quale esso corrisponderebbe alle "energie divine increate".
- ¹³⁴ Dovrebbe essere al-Qasî; l'edizione turca porta *Qaysî*, salvo vocalizzazione diversa. Maggiori dettagli su questo autore sono rinvenibili in in C. Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Editions Gallimard, Parigi, 1989.
- ¹³⁵ Però nel seguito del testo l'Autore puntualizza che ciò non può essere inteso in tutti i sensi. In breve, la denotazione non è pienamente corrispondente, e per l'economia dei Nomi nella manifestazione è necessaria la loro presenza sintetica nell'entità denominata "Uomo perfetto", che allora può denotare in modo conforme la Divinità.
- ¹³⁶ La traduzione integra l'interpolazione *bi-hasab* (cui consegue la declinazione dei termini retti in caso obliquo). Altrimenti, prendendo il testo principale così come è, in cui i suddetti termini fungono da soggetto del verbo *yadullu*, la resa sarebbe: ... *per ogni Nome, è soltanto il suo Attributo determinato e la sua realtà caratteristica (cioè distintiva, che lo contraddistingue in proprio) a denotare (o indicare) l'Essenza*. In ogni caso la denotazione tramite l'Attributo – in questa rappresentazione – verrebbe a corrispondere alla denotazione essenziale perché si intende essere Attributo dell'Essenza, ossia l'Essenza in quanto immediatamente rappresentata secondo tale Attributo. Mentre la denotazione tramite la realtà rimanda ad un'idea – che di per sé non ha alcuna realtà propria, non sussiste di per sé, pur avendo valore ontologico (ed è per questo che è detta "realtà", o *veritas*, e lo è nella misura in cui si correla all'entità effettiva, nel caso l'Essenza, e il suo luogo ontologico è *in primis* la Scienza divina) – quindi si tratterà di una denotazione indiretta, perché mediata da questa idea. Tuttavia, come l'Autore ricorda in precedenza, l'Attributo è la realtà del Nome. L'Essenza unitaria (*ahadiyya*) si rivela con la più santa effusione (*al-fayd al-aqdas*) conformemente ai Suoi Attributi, e così si manifestano i Nomi, con la forma degli Attributi che ne sono le "realtà" (*haqa'iq*). La distinzione avviene nella Presenza della Scienza ed il loro mutuo distinguersi avviene a tale livello, parallelamente alla cognizione manifestativa – relativa all'Essenza – dei corrispondenti Attributi, da cui sorge l'idea di cui s'è detto.
- ¹³⁷ Il concetto di *hissa*, in breve, è un modo particolare di essere dell'Essenza in rapporto ad un oggetto, che rappresenta una "condizione" estrinseca, ed è analogo all'individuazione, solo che è puramente ideale. In termini logici, è l'universale nel suo porsi in relazione con una qualunque delle sue particolarità. Possiamo intenderlo come la "concepibilità (o comprensibilità) relativa", nel senso del *secundum quid*. Corrisponde a volte alla "partecipabilità". Nel commento ai *Fusûs Jâmî* afferma che essa denota la perfezione (*tamâm*) dell'essenza (*haqîqa*) in quanto circoscritta (*muktanafa*) dagli accidenti che determinano individuazione. Si parla dunque di *hissa* per rimarcare il fatto che l'Essenza divina, quando si manifesta, lo fa nella sua pienezza, non essendo un qualcosa in cui si possa distinguere o separare degli

- aspetti o particolari reali, benché questa pienezza per lo stesso motivo sia incommunicabile e inconcepibile. Può esserlo solo secondo le relazioni che assume, e la proporzione (analogia) per la quale *appare* (non è) manifesta.
- ¹³⁸ *Sha'n* riposa il suo senso lessicale nella conoscenza, nell'idea in rapporto ad un atto, che va curata affinché essa si realizzi perfettamente. Per certi versi, il termine è correlabile con la *mashî'a*, la Volontà assoluta che si applica all'essere e al non-essere. Come faceva notare Giorgio Giurini, *sha'n* viene definito così da Busnawî nel suo commento ai *Fusûs*: *Lo sha'n rappresenta la situazione o la faccenda (amr) [relative e oggettivizzate]; sha'ana shâ'nahu significa: ha seguito lo scopo che aveva in mente (qasada qasdahu) e lo ha portato a compimento nella maniera migliore (amala bi-l-hasana).*
- ¹³⁹ Per quanto riguarda la natura del nome e la potenza dei nomi divini, si rimanda a L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmò*, Il Leone Verde, Torino, 2000, pp.278 e ss; Platone, *Cratilo*, 389 c,d, 390 a, 393 b; N. D'Anna, *La sapienza nascosta*, I Libri del Graal, Palestrina, 2001, «il Nome di Dio», pp. 87-95.
- ¹⁴⁰ Cfr. T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, Tokyo, 1981, cap. VII, «I Nomi divini».
- ¹⁴¹ Se il nome Allâh si considera solo in tanto che significativo dell'Essenza, allora non è suscettibile di *tahaqquq* (realizzazione) dato che il Suo significato è inconoscibile, né di *takhalluq* (adozione), dato che non ha qualità definite i cui abbellimenti possano adottarsi.
- ¹⁴² Con questo si vuole dire che, da un lato, la Sua Parola eterna e i Suoi Nomi primordiali non dipendono da punti di articolazione anteriori o posteriori e, dall'altro lato, che il Suo discorso trascende la temporalità. Nel parlare di divina parola, Ibn 'Arabî si riferisce alla Parola eterna, non all'articolazione della voce né alla scrittura delle lettere.
- ¹⁴³ «Non c'è enumerazione», vale a dire, non c'è nessuna pluralità (*ta'addud*) o diversità reale di aspetti di un nome che possano enumerarsi come separati in quanto distinte realtà, poiché ogni nome, se considerato nella sua unità essenziale (*wahdâniyya*), è indivisibile. Nonostante tutto, epistemologicamente, lo studio dei nomi può impostarsi da prospettive diverse, poiché la distinzione dei tre aspetti (realizzazione, dipendenza ed adozione) non implica pluralità delle realtà.
- ¹⁴⁴ Per una conoscenza più esauriente sulla «Scienza dei Nomi» si rimanda a W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989; Kalâbâdhî, *Sufismo*, Officine Studi Medievali, Palermo, 2002; Ibn 'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione*, SE, Milano, 1996.