

**Sufismo e confraternite
nell'islam contemporaneo.**
Il difficile equilibrio tra mistica e politica

a cura di Marietta Stepanyants

Copyright © 2003 by Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: edizioni@fga.it Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

Traduzioni di Marco Cena

La traduzione dell'opera è stata realizzata grazie al contributo del SEPS
SECRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE



Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna
tel 051 271992 - fax 051 265983
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

ISBN 88-7860-186-1

Le opinioni espresse dagli autori non riflettono necessariamente il punto di vista dell'Editore

Indice

Introduzione	IX
<i>Marietta Stepanyants</i>	
I. Caratteri fondamentali del sufismo	
La nascita e lo sviluppo del sufismo nell'islam	3
<i>Alberto Ventura</i>	
L'amore come Via alla Verità nella tradizione sufi	13
<i>William C. Chittick</i>	
Il concetto di "essere" nel sufismo: quale spazio per una tolleranza universale? Il problema della diversità religiosa	27
<i>Andrey Smirnov</i>	
II. Sufismo e confraternite musulmane nelle società islamiche contemporanee	
Il sufismo e le confraternite in Senegal	49
<i>Adriana Piga</i>	
Il ruolo del sufismo e delle confraternite musulmane nell'India contemporanea	71
<i>Marc Gaborieau</i>	
Sufismo e confraternite nell'area siriana: strategie religiose e implicazioni politiche	103
<i>Itzchak Weismann</i>	

VIII Indice

Sufismo e confraternite in Turchia nel XX secolo	123
<i>Thierry Zarcone</i>	
Vitalità e influenza delle confraternite e del sufismo nella regione del Caucaso	161
<i>Alikber K. Alikberov</i>	
Le confraternite sufi nella regione balcanica	181
<i>Alexandre Popovic</i>	
III. Sufismo e dialogo interculturale e interreligioso	
Spazi di dialogo tra sufismo e cristianesimo: una prospettiva cristiana	209
<i>Giuseppe Scattolin</i>	
Il contributo del sufismo al dialogo interreligioso: una prospettiva musulmana	253
<i>Kenan Gürsoy</i>	
Sufismo e induismo: reciproche influenze nella storia e prospettive di convergenza culturale	265
<i>Mohammad Rafique</i>	
Sufismo e neoconfucianesimo	285
<i>Sachiko Murata</i>	
IV. Prospettive per il futuro dell'islam	
Il sufismo nel mondo musulmano contemporaneo: la "divulgazione del segreto"	301
<i>Carl W. Ernst</i>	
Il sufismo nel contesto delle dinamiche politiche contemporanee	325
<i>Marietta Stepanyants</i>	
Bibliografia generale	343
Nota sugli autori	379

Il concetto di “essere” nel sufismo: quale spazio per una tolleranza universale? Il problema della diversità religiosa

Andrey Smirnov

Introduzione

Il celebre filosofo sufi Muḥyī ad-Dīn ibn ‘Arabī (1165-1240) giunse a proporre una visione della tolleranza religiosa la cui estrema apertura trova a stento rivali sia nel pensiero musulmano sia in quello occidentale. La sua concezione riposa su un terreno ontologico e trova fondamento nella dottrina filosofica nota come “unità dell’essere” (*wahdat al-wujūd*). Nel presente saggio si cercherà di dimostrare che una profonda comprensione della logica con cui procede Ibn ‘Arabī sia quando elabora la sua teologia sia quando sviluppa la sua teoria della tolleranza è non meno importante in un caso che nell’altro. È questa logica che fornisce la cornice all’interno della quale si sviluppa il pensiero di Ibn ‘Arabī, poiché essa determina il significato delle tesi esposte dall’autore e definisce le condizioni necessarie affinché siano valide.

Per dimostrare tale assunto si procederà nel modo seguente: prima di tutto, verrà presentato un profilo del concetto di tolleranza nel pensiero occidentale contemporaneo dal punto di vista della logica, poi sarà analizzata brevemente la connessione di tale concetto con le categorie di “altro”, “unità” e “molteplicità” e specialmente la relazione esistente fra generale e particolare, soffermandosi sull’importanza dell’aspetto logico di tale relazione al fine di delineare il concetto di tolleranza. In secondo luogo, sarà presentata l’interpretazione degli stessi concetti (sul piano nominale) elaborata da Ibn ‘Arabī: si tratta di “altro” (*ḡayr*), “partecipazione” (*mušāraka*), “somiglianza” (*mušābaha*), “uno” (*wāḥid*), “singolarità” (*aḥadiyya*), “molteplicità” (*katra*) e altri ancora. Infine, si tratterà del nesso logico che collega tali nozioni fra di loro nel pensiero di Ibn ‘Arabī, per farne una comparazione con l’inquadramento generale da esse offerto al discorso sulla tolleranza nel pensiero occidentale. La base logica comune per tale comparazione sarà costituita dal rapporto di negazione. Il presupposto è che l’“altro”

stia in un rapporto di negazione con il mio “io”, ovvero, in altri termini, che i due “altri” stiano in un rapporto di reciproca negazione; di conseguenza, la tolleranza consiste nel superamento di tale negazione. Se gli “altri” sono visti come particolari, allora superare la loro mutua negazione equivale a raggiungere una sorta di universalità che faccia da ponte al di sopra della reciproca ostilità delle due parti. La tesi qui proposta è che Ibn ‘Arabī segua lo stesso schema logico, intendendo però in modo differente il procedimento di negazione e, di conseguenza, quello di generalizzazione. La specificità della logica seguita da Ibn ‘Arabī nel suo ragionamento si riassume nella specificità relativa a tali procedimenti, ed è in ciò che consiste l’eccezionalità del suo pensiero.

1. *Il concetto di tolleranza nel pensiero moderno*

Il concetto di tolleranza in Occidente iniziò a delinearsi in epoca romana, fu poi sviluppato lungo il corso della storia e ancora oggi la sua elaborazione è ben lontana dal dirsi conclusa, tanto che equivarrebbe a follia tentare in questa sede di riepilgarne in qualsiasi modo la storia. E’ più efficace piuttosto mettere in evidenza alcune nozioni alle quali il concetto di tolleranza è strettamente correlato; perciò si cercherà di delineare lo schema logico su cui si basa il concetto di tolleranza, senza pretendere che tale schema sia riprodotto in ogni saggio dedicato al tema della tolleranza, ma nella convinzione che esso sia significativo per comprendere la logica su cui si basano tali saggi, implicitamente o esplicitamente. Come ultima osservazione preliminare, vorrei aggiungere che procedendo in questo modo non intendo aspirare ad alcuna scoperta straordinaria o inaspettata, ma penso piuttosto di riferirmi a nozioni che credo siano comunemente accettate.

Il concetto di tolleranza può difficilmente essere compreso senza fare riferimento alla nozione di “altro”. I concetti di “altro” e “alterità” sono stati elaborati in numerosi studi negli ultimi decenni, dopo essere divenuti oggetto di speciale attenzione da parte di filosofi e antropologi. Tuttavia, già da lungo tempo l’“altro” aveva fatto la sua apparizione fra i filosofi, perlomeno fra quelli che erano interessati alla questione della tolleranza. Infatti, fin dal principio, la tolleranza fu concepita come uno dei possibili atteggiamenti da assumere verso l’altro. Inizialmente, si trattò di una tolleranza intesa anzitutto come tolleranza religiosa, ma in seguito il concetto fu esteso fino a includere anche le sfere non religiose. Oggi, quando discutiamo di relazioni all’interno della società o fra culture differenti, è difficile fare a meno del concetto di “tol-

leranza verso l’altro”, che si tratti di altri esseri umani, di altre culture o di altre religioni. Non basta dire che la nozione di “altro” è indispensabile per comprendere che cos’è la tolleranza; dovremmo piuttosto riconoscere che il concetto di tolleranza risulta inconcepibile senza la nozione di “altro”, cosicché riflettere sulla tolleranza equivale a riflettere sulla “mia” relazione con l’“altro” (o sulla relazione esistente fra i due “altri”).

Perché l’“altro” è così indispensabile alla riflessione sulla tolleranza? Credo che la risposta consista nel fatto che l’“altro” si trova in una relazione di negazione con il mio “ego” e che la tolleranza rappresenta un tentativo di ridurre al minimo le disastrose conseguenze di tale negazione. È abbastanza ovvio, ma allo stesso tempo importante, ricordare che la relazione di negazione non può essere completamente superata, cioè eliminata (almeno non fino a quando «il lupo dimorerà insieme con l’agnello»: Is 11,6). La tolleranza non è in grado di cancellare la negazione, ma piuttosto di incanalarla in modo che non rappresenti più una minaccia per la sopravvivenza e/o per il benessere generale.

Dunque possiamo definire la tolleranza come un mezzo che ci consente di attraversare la negazione, di effettuare una transizione dalla negazione, quale modalità di relazione fra due opposti, all’unione, dimensione nella quale la reciproca negazione dei due opposti viene relativizzata. Tale transizione ci apre due prospettive: quella al cui interno i due “altri” mantengono un rapporto di incompatibilità e contrapposizione, e quella in cui i due individui trovano un’unione nonostante la loro contrapposizione e reciproca negazione.

La negazione che caratterizza il rapporto esistente fra i due opposti, per ciò che concerne la sua origine, ha un carattere fondamentalmente duplice. Da un lato, i due “altri” arrivano a una contrapposizione solo se realmente hanno qualcosa in comune; dal punto di vista puramente biologico, infatti, due individui appartenenti alla medesima specie dispongono di risorse alimentari comuni, e ciò li spinge a porsi in competizione fra loro. Nella società, gli esseri umani devono condividere risorse comuni e, dal momento che sono dotati di capacità differenti, entrano anch’essi in competizione fra loro. All’interno del consorzio umano, a differenza di quanto avviene nel mondo della natura, questo rapporto di reciproca negazione fra due individui può essere superato attraverso qualche forma di economia e di coesistenza. Tale transizione dall’individuale all’universale esige l’esercizio di qualche forma di tolleranza, finché quest’ultima non riesca a sospingere la reciproca negazione dei due dal centro della loro relazione ai suoi margini, per poi prenderne il posto di comune accordo. Dall’altro lato, i due individui

tendono a negarsi reciprocamente anche se non presentano tratti in comune, ma pensano che dovrebbero inevitabilmente averne. È questo il caso specifico del rapporto che si ha con le verità di tipo religioso o scientifico: la verità è presumibilmente una, e se i due individui manifestano opinioni differenti, solo una di esse (o nessuna delle due) può dirsi veritiera, mai entrambe. Dunque, le due controparti si negano reciprocamente in base al rapporto che esse hanno con la verità e, qualora prendessero la situazione molto seriamente, tale reciproca negazione potrebbe trasformarsi in un confronto violento, com'è già successo nella storia molte volte, e come tuttora succede. L'unico modo per affrontare una simile situazione consiste nel convincere le due controparti del fatto che il loro contrasto non è di così vitale importanza e perciò può essere incanalato verso forme non distruttive, quali ad esempio discussioni pacifiche e così via. Questa tranquilla coesistenza di due concezioni della verità fra loro incompatibili sarà sempre basata su qualche forma di accordo comune o di consenso che si sostituisca alla contrapposizione in cui si trovano i due individui, relegandola ai margini della loro relazione. Quest'ultimo passo ci riporta alla prima modalità di superamento del rapporto di negazione in cui si trovano i due "altri".

Riassumendo, possiamo dire che, ridotta al minimo, la struttura logica della tolleranza si configura come una transizione dalla negazione alla neutralizzazione di tale negazione. Questo risultato può essere raggiunto assumendo il particolare nel generale e arrivando così all'unità della molteplicità (prima causa di negazione). Qualora tale strategia risultasse inapplicabile per ragioni logiche (seconda causa di negazione: posti A e non-A, solo uno dei due è vero, non entrambi), la negazione con il suo carattere distruttivo viene spinta ai margini della relazione, laddove può continuare a sussistere mentre il centro è occupato dal reciproco consenso a coesistere.

Credo che la struttura logica qui descritta molto schematicamente e in linee generali stia alla base di molte (se non tutte) teorie moderne relative alla tolleranza in un modo o nell'altro. Quando parliamo di multiculturalismo, è per noi implicito che, al di là di ogni possibile diversità culturale, vi siano alcuni principi comuni sui quali le varie culture devono trovarsi d'accordo finché desiderano continuare a convivere. Tali principi comuni sono prioritari rispetto alle possibili deviazioni consentite dalle diverse culture, e possono anche non essere particolarmente numerosi; tuttavia, in caso di conflitto, essi trascendono ogni specificità culturale e, dunque, non possono ammettere alcuna violazione, altrimenti la tolleranza diverrebbe permissività e ne risulterebbe

rebbe la dissoluzione della società. Questa tesi piuttosto nota rappresenta solo una delle implicazioni derivanti dalla struttura logica su cui si basa la relazione del singolo con i molti, i quali, assunti in una dimensione più generale, perdono una parte della propria diversità e i tratti specifici ai quali si deve la reciproca negazione. Le teorie moderne, benché lascino molto più spazio alla diversità culturale e alle caratteristiche particolari, facendoci credere che il conflitto per la verità religiosa o scientifica non conduce necessariamente alla soppressione dell'avversario, mantengono tuttavia intatta la struttura logica basata sulla negazione dell'"altro" e sulla sua neutralizzazione attraverso la tolleranza.

2. La struttura logica della tolleranza in Ibn 'Arabī

Passiamo ora a considerare la teoria della tolleranza proposta da Ibn 'Arabī. Le citazioni si riferiscono alla sua opera intitolata *Fuṣūṣ al-ḥikam* [Gemme di saggezza], testo relativamente breve che contiene la sinossi delle idee filosofiche del "Sommo Maestro" (*aṣ-Ṣayḥ al-Akbar*), di cui saranno riportati i passaggi più significativi tentando di interpretarli attraverso la struttura logica della tolleranza qui proposta. Dal momento che tale struttura, in base alla descrizione che ne abbiamo dato, risulta estremamente astratta, ci si aspetta che si riveli adeguata alla trattazione di ogni aspetto della tolleranza, a condizione che essa sia considerata fondamentalmente un atteggiamento da assumere nei confronti dell'altro.

Benché Ibn 'Arabī non usi il termine "tolleranza" (normalmente tradotto in arabo con *samāḥa*) e i vocaboli da esso derivati, eccetto che in rarissime occasioni¹, la sua lunga e dettagliata riflessione sulle altre religioni e sulle altre credenze (compresi i pagani e i non credenti) può difficilmente essere considerata in termini diversi dalla tolleranza. Inoltre, la nozione di "altro" (*ḡayr*) svolge un ruolo centrale nella sua trattazione dell'argomento, e i testi citati nelle righe seguenti ce ne offrono ampia testimonianza. Per ciò che concerne la negazione, il suo significato è molto più evidente nel termine arabo *ḡayr*, piuttosto che nell'italiano "altro", cosicché in arabo dire che «A è ḡayr-B» equivale a dire che «A è non-B» oppure che «A è altro da B»: "alterità" (*ḡayriyya*) e negazione sono dunque due concetti molto vicini.

¹ Per un esempio di tale uso si veda Muḥyī ad-Dīn ibn 'Arabī, *Al-futūḥāt al-makkiyya* [Rivelazioni della Mecca], vol. 4, Dār ṣādir, Bayrūt [Beirut], s. d., pag. 491.

Ogni cosa nel mondo rappresenta l'“altro” (*ğayr*) rispetto a qualunque altra cosa, e il mondo intero è costituito dalla “moltitudine” (*katra*) di tali “altri”, ognuno dei quali si trova in una relazione di qualche sorta con l'“Uno”. L'“alterità”, che rappresenta la caratteristica del mondo, viene superata in virtù di quella relazione, dal momento che non vi è alterità nell'Uno: questa transizione dai molti all'Uno neutralizza la reciproca negazione degli “altri”.

Questa brevissima e molto semplificata, benché non scorretta, esposizione del pensiero di Ibn 'Arabī ci spinge a credere che la struttura logica dell'alterità e del suo superamento tramite una sorta di generalizzazione sia fondamentalmente la stessa che abbiamo precedentemente discusso. Anche spostando la nostra attenzione sul tema più specifico della tolleranza religiosa, tale conclusione sembra trovare conferma. Ibn 'Arabī sostiene che le differenze riscontrabili fra le varie credenze (e, di fatto, anche fra fede e miscredenza) dovrebbero essere messe da parte a vantaggio di una comunione motivata dal fatto che tutti gli esseri umani sono immagine di Dio. Tale strategia sembra, dal punto di vista logico, la stessa sopra descritta, consistente nel dichiarare irrilevanti le differenze riscontrabili fra le varie interpretazioni della verità e nel superare il disaccordo attraverso la capacità, comune a tutti gli esseri umani, di impersonare la Divinità.

Nel leggere ora i passaggi del testo di Ibn 'Arabī direttamente collegati al tema qui discusso terremo presente quanto appena detto, a partire dalla sua ontologia e procedendo in seguito attraverso le sue riflessioni sulla tolleranza religiosa. L'intenzione è quella di saggiare la possibilità di applicare la struttura logica generale della nozione di tolleranza ai fini della comprensione della posizione adottata da Ibn 'Arabī al riguardo. Quanto si è preliminarmente abbozzato circa le sue vedute sembra confermare tale applicabilità. È giunto adesso il momento di dare uno sguardo più approfondito ai testi del “Sommo Maestro”, del quale ci si limiterà a citare solo alcuni passaggi per ragioni di spazio. I brani scelti sono tuttavia quelli che segnano le tappe più importanti della riflessione sviluppata da Ibn 'Arabī e sono nello stesso tempo rappresentativi di tutta la sua opera.

Iniziamo con una citazione che ci porterà direttamente al cuore della concezione di Ibn 'Arabī. Nel parlare di come possa essere considerata la relazione esistente fra il mondo e Dio, il “Sommo *Šayḥ*” dice:

Definisci l'universo (*kawn*) come meglio credi. Se vuoi, di' che è la Creazione (*ḥalq*); se preferisci, di' che è la Verità (*al-ḥaqq*); oppure, di' che è la-Verità-Creazione (*al-ḥaqq-al-ḥalq*), se così desideri; ovvero, di' che non

è né la Verità da alcun punto di vista né la Creazione da alcun punto di vista; o meglio ancora, parla dello smarrirsi (*ḥayra*) in esso, poiché ciò che ti sforzi [di comprendere] è diventato chiaro (*bānat al-maṭālib*) definendone i gradi (*marātib*).²

La tesi qui enunciata è ben lontana dal rappresentare un'ammissione di relativismo, scetticismo o agnosticismo. Non è per caso che Ibn 'Arabī afferma che ciò per cui ci sforziamo (*maṭālib*) è diventato chiaro, il che non lascia spazio alcuno al dubbio o all'incertezza nella loro comune accezione. Tuttavia, tale chiarezza (che equivale alla certezza, dal punto di vista epistemologico) viene equiparata da Ibn 'Arabī allo smarrimento. Per capirne la ragione, abbiamo bisogno di introdurre altri due termini, vale a dire *zāhir* [esteriore] e *bāṭin* [interiore].

I concetti di *zāhir* [esteriore] e *bāṭin* [interiore] non rappresentano in alcun modo un'invenzione di Ibn 'Arabī: essi erano infatti già in uso nel linguaggio teoretico della cultura islamica fin dalle più antiche fasi del suo progressivo articolarsi nelle varie branche del sapere, ivi comprese la filologia, la giurisprudenza (*fiqh*) e la filosofia. I due termini assunsero quasi la funzione di metacategorie, utilizzate per organizzare il ragionamento nei più disparati campi del sapere. Nel sufismo, le due categorie di *zāhir* e *bāṭin* trovarono applicazione nel tentativo di esprimere in termini razionali la relazione esistente fra Dio e il mondo, fra l'Uno e i molti. Si trattò di una novità piuttosto significativa, proposta dai pensatori sufi (fra i cui predecessori si dovrebbe includere l'autore del *Kitāb al-fuṣūṣ* [Il libro delle gemme], attribuito ad al-Fārābī) e naturalmente ripresa, nella sua sostanza, anche da Ibn 'Arabī.

Il rapporto in cui si trovano *zāhir* (esteriore) e *bāṭin* (interiore) non corrisponde alla relazione esistente tra fenomenico ed essenziale, come potrebbe far pensare la somiglianza di tali parole sul piano nominale. Un simile parallelo, infatti, sarebbe altamente fuorviante, dal momento che *zāhir* e *bāṭin* non si trovano subordinati l'uno all'altro secondo una specie di gerarchia, come fenomeno ed essenza. Piuttosto, si può dire che essi siano posti, per così dire, sullo stesso piano, e normalmente ci si attende che queste due dimensioni si trovino in una specie di relazione armoniosa fra di esse; ciò vuol dire che lo *zāhir* deve convertirsi nel *bāṭin* e viceversa. Almeno tre fra gli importanti corollari che ne derivano devono essere qui enunciati: in primo luogo, ne consegue che, ai fini della comprensione di ciò che la cosa è, il suo *bāṭin* non è più importan-

² Id., *Fuṣūṣ al-ḥikam* [Gemme di saggezza], Dār al-kitāb, Bayrūt [Beirut], 1980², pag. 112.

te del suo *zāhir* (come ci aspettiamo nel caso dell'essenza della cosa, più importante delle sue molteplici manifestazioni fenomeniche). Ciò che conta è la relazione esistente fra *zāhir* e *bātin*: noi comprendiamo ciò che la cosa è quando comprendiamo come il suo *zāhir* ci conduca al suo *bātin* e viceversa. In secondo luogo, il *bātin* non è più inalterabile dello *zāhir* (laddove invece ci aspettiamo che l'essenza persista nonostante gli infiniti mutamenti subiti dalle sue manifestazioni fenomeniche). Dal momento che ognuna delle due dimensioni rappresenta la "traduzione" dell'altra, ogni mutamento a livello di *zāhir* modifica anche il *bātin* e viceversa. In terzo luogo, la cosa persiste solo finché fra *zāhir* e *bātin* perdura la relazione di "reciproca traducibilità", e non fintantoché il suo *bātin* permane immutato (laddove ci aspettiamo che la cosa non muti, a meno che non muti la sua essenza).

Nello schema logico qui proposto l'ultimo, ma non meno importante, concetto da prendere in considerazione è quello di "cosa", del quale stiamo trattando i due aspetti corrispondenti a *zāhir* e *bātin*. La "cosa" non è costituita solo da questi due aspetti, ma piuttosto dalla relazione di "reciproca traducibilità" che sussiste fra di essi. In altri termini, la "cosa" consiste nella possibilità che il suo *zāhir* si traduca nel suo *bātin* ovvero il suo *bātin* nel suo *zāhir*. Naturalmente, questa "conversione" dell'uno nell'altro non rappresenta una sorta di operazione alchemica, ma piuttosto un procedimento epistemologico al quale corrispondono determinate realtà ontologiche.

Ibn 'Arabī applica questo schema generale per risolvere la seguente questione, d'impostazione filosofica: com'è costituito l'Universo, composto da unità e molteplicità? Per definire il Tutto Universale, Ibn 'Arabī usa il termine *al-ka'awn* (come nella citazione sopra riportata), oppure, in alternativa, *al-amr* e *aš-šā'n* (entrambe queste parole, nel linguaggio comune, sono traducibili con "l'affare" o "la cosa"). L'"esteriore" (*zāhir*) di questo Tutto corrisponde al mondo, spesso definito "la Creazione" (*al-ḥalq*), mentre l'"interiore" (*al-bātin*) corrisponde a Dio, al quale generalmente Ibn 'Arabī si riferisce definendolo "la Verità" (*al-ḥaqq*). La diretta corrispondenza fra *zāhir* e *bātin*, ovvero fra il mondo e Dio, che abbiamo descritto si articola su due livelli: primo, il mondo, in quanto "tutto", corrisponde a Dio; secondo, ogni cosa presente nel mondo corrisponde all'"in-sé-di-Dio".

Dunque, in che cosa consiste la "corrispondenza" che lega *zāhir* e *bātin* e che propongo di chiamare "corrispondenza grazie alla traducibilità"? In senso figurato, Ibn 'Arabī la descrive come un incessante processo dovuto al respiro divino: mentre l'ispirazione "trascina" il mondo all'interno di Dio, l'espiazione "espelle" il mondo al Suo

esterno. Questi due momenti, ispirazione ed espiazione, rappresentano uno dei modi attraverso cui è possibile contemplare la traduzione di *zāhir* in *bātin* e viceversa. Tali immagini vengono razionalizzate nella teoria della "nuova creazione" (*ḥalq jadīd*), secondo la quale ogni atomo di tempo (*zamān fard*) è costituito dall'annientamento del mondo in Dio e dalla sua creazione *ex novo*. Mi è quasi impossibile soffermarmi su questa teoria, sebbene sia estremamente interessante. Preferisco invece citare un altro brano di Ibn 'Arabī allo scopo di fare più chiarezza intorno alla relazione esistente fra *zāhir* [il mondo] e *bātin* [Dio]:

Non c'è alcun dubbio sul fatto che l'[essere] che ha un'origine (*muḥdat*) è stato originato e ha bisogno di un originatore che gli ha dato origine, perché aveva tale possibilità in se stesso (*li-imbkāni-bi li-nafsi-hi*)³.

Qui Ibn 'Arabī usa il concetto di "possibile" (*mumkin*), che fu introdotto dalla scuola teologica della *mu'tazala* e sviluppato nell'ontologia di Ibn Sīnā. Con "possibile", generalmente s'intende la cosa per la quale l'esistenza e la non esistenza sono ugualmente probabili, e che perciò ha bisogno dell'intervento di un fattore esterno (chiamato *murajjih*, ovvero "colui che dà preponderanza") affinché la bilancia penda da una parte piuttosto che dall'altra, rendendo quindi la cosa esistente o non-esistente: in tal caso essa diviene o "necessaria-attraverso-l'altro" (*wājib bi-ḡayri-hi*) o "impossibile-attraverso-l'altro" (*mumtani' bi-ḡayri-hi*). Questa teoria è direttamente collegata alla nostra riflessione sull'altro e sull'alterità. Non è difficile notare che esistenza e non esistenza, da un lato, e alterità, dall'altro, procedono sempre insieme, sicché la presenza di uno dei termini comporta l'inevitabile presenza anche dell'altro; viceversa, in caso di assenza di ogni alterità, possiamo solo parlare di "possibile-in-quanto-tale" (come fa Ibn 'Arabī nella citazione sopra riportata), ma non di "esistente-attraverso-l'altro" o di "non-esistente-attraverso-l'altro".

Esistono dottrine filosofiche secondo le quali il mondo è costituito da cose esistenti e noi possiamo parlare di alcune cose definendole non-esistenti in un certo senso. Tale divisione dell'universo in due sfere, quella dell'esistenza e quella della non-esistenza, non lascia spazio alcuno per il "possibile-in-quanto-tale". È a proposito dei seguaci di simili teorie che Ibn 'Arabī dice:

³ *Ibidem*, pag. 53.

Alcuni teorici dalle menti deboli... sono propensi a negare la possibilità (*imkān*) e sostengono [solo] la necessità attraverso il sé e attraverso l'altro. Quanto a colui che ha afferrato la verità (*mubāqqiq*), egli afferma la possibilità e ne riconosce il regno della presenza (*ḥadra*), [afferma] il possibile (*mumkin*), [sa] che cos'è quel possibile e perché è possibile, se quello stesso [possibile] (*huwa bi-'ayni-hi*) è necessario-attraverso-l'altro, e perché l'"altro", attraverso il quale lo statuto di necessità viene acquisito, è definito tale a buon diritto⁴.

La nozione di "possibile" elaborata da Ibn Sīnā presuppone che si possa parlare del possibile come di una "cosa", o come di un "in-sé", anteriormente alla sua esistenza (o non-esistenza). Ciò significa che la cosa possiede il proprio "sé" (*dāt*) indipendentemente dalla sua esistenza. È decisivo per la linea di pensiero che qui sto cercando di ripercorrere il fatto che tale "sé" si trovi nello stesso tempo all'esterno e all'interno del regno dell'esistenza e della non-esistenza. In altri termini, aggiungere o sottrarre esistenza alla cosa equivale a non modificarla in nulla se non in ciò che concerne l'attributo (*ṣifa*) di esistenza.

È per tale ragione che il "possibile" (*mumkin*) non può essere equiparato né alla "potenza" o alla "forma" di Aristotele né all'"idea" di Platone, e ciò è ancora più evidente quando parliamo del "possibile" secondo Ibn Sīnā. Tuttavia, la questione diventa in qualche modo meno ovvia se ci fermiamo a considerare la concezione filosofica di Ibn 'Arabī. Soltanto qualcuno dei suoi studiosi si è trattenuto dal definirla neoplatonica (si tratta ormai quasi di un luogo comune) o dall'affermare che, secondo Ibn 'Arabī, Dio contempla in Se Stesso le "idee" di tutte le cose esistenti. È vero che tutti i "possibili" (*mumkināt*) costituiscono il Sé divino (*dāt*), ma ognuno di essi, sostiene Ibn 'Arabī, coincide esattamente con la cosa esistente che gli corrisponde, tranne che per quanto concerne l'attributo di esistenza – tale affermazione sarebbe stata impossibile nel caso dell'idea e delle sue copie materiali.

Il "regno della presenza" (*ḥadra*) dei possibili a cui si riferisce Ibn 'Arabī nel passaggio sopraccitato corrisponde al Sé divino, che, ovviamente, esiste, e la cui esistenza è "necessaria-attraverso-il-sé". Tuttavia, i possibili che costituiscono tale Sé divino non esistono, e Ibn 'Arabī si riferisce a essi definendoli "fissi" (*tābit*). Il concetto ontologico di "fissità" (*tubūt*) fu introdotto nel pensiero islamico all'epoca della *mu'tazala* e fu interpretato da diversi filosofi sia come distinto da esistenza e non-esistenza sia come equivalente all'esistenza. Quanto a Ibn 'Arabī,

⁴ *Ibidem*, pag. 67.

egli lo tratta come un concetto indipendente (accostandosi quindi alla prima delle due posizioni), benché in alcuni passaggi sembri equiparare "fisso" e "non-esistente" (proponendo così una propria interpretazione del "possibile" e della relazione che esso ha con fissità, esistenza e non-esistenza). Ad esempio, egli afferma che «i possibili sono radicati nella non-esistenza»⁵, oppure sostiene che «le individualità incarnate (*a'yān*) che sono [caratterizzate dalla] non-esistenza risiedono fisse in Lui»⁶.

Qualunque sia l'innovazione introdotta da Ibn 'Arabī nell'interpretazione del possibile in rapporto alla non-esistenza, essa non modifica la natura della relazione che sussiste tra la cosa possibile e la cosa esistente, di cui ci stiamo occupando. Nell'ultimo passaggio citato Ibn 'Arabī parla di *a'yān*, plurale del termine arabo *ayn*, che significa "la cosa in quanto tale", in carne e ossa, e che perciò ho reso nella mia traduzione con "individualità incarnata". Le cose possibili che sono "fisse" in Dio e, allo stesso tempo, non-esistenti (giacché non possiedono l'attributo di esistenza, attraverso il quale esse sarebbero diventate "necessarie" e avrebbero cessato di essere "possibili") sono chiamate da Ibn 'Arabī "individualità incarnate", cose in quanto tali, poiché sono esattamente le cose che "appaiono" nel regno dell'esistenza, nella dimensione spazio-temporale, ovvero in questo mondo. Tale "apparizione" (*zuhūr*) corrisponde, dal punto di vista ontologico, al processo durante il quale ognuna delle possibili incarnazioni permanenti nel Sé divino acquisisce l'attributo di esistenza e perciò fa il suo ingresso nel regno dell'"alterità", dove consegue una rigorosa differenziazione rispetto a tutti gli altri esseri presenti nel mondo.

Riassumendo, possiamo affermare quanto segue: nessuna cosa, quando è un "possibile" privo di esistenza, si differenzia da un'altra, e nemmeno da Dio stesso (se non per l'attributo di «necessità-di-esistenza-attraverso-Se-stesso», come sottolinea Ibn 'Arabī⁷). La stessa cosa risulta invece differenziata rispetto a ogni altra cosa presente nel mondo e, naturalmente, rispetto a Dio, quando essa giunge a possedere l'attributo di esistenza e a essere perciò denominata «necessariamente-esistente-attraverso-l'altro». La relazione esistente tra i due "stati" (*ḥāl*) della cosa corrisponde alla relazione che sussiste fra il suo aspetto *bāṭin* e il suo aspetto *zāhir*. Da questo punto di vista, diciamo che la transizione da *zāhir* a *bāṭin* si compie con una sottrazione di esistenza, mentre il movimento contrario, da *bāṭin* a *zāhir*, avviene mediante un'attribuzio-

⁵ *Ibidem*, pag. 96.

⁶ *Ibidem*, pag. 76.

⁷ *Ibidem*, pag. 53.

ne di esistenza. I due movimenti di transizione (da *zāhir* a *bāṭin* e da *bāṭin* a *zāhir*) avvengono in ogni atomo di tempo, e così *zāhir* e *bāṭin* si traducono l'uno nell'altro pur mantenendosi distinti (*tamayyuz*) l'uno dall'altro.

Coloro «che conoscono la verità», sostiene Ibn 'Arabī, sanno che i possibili stessi sono definiti «necessari-attraverso-l'altro» e sanno perché a tale «altro» venga attribuita la denominazione di «alterità». Se ci chiediamo che cosa si intenda con l'«altro», credo che sia possibile offrire due risposte, differenti benché non in contraddizione fra loro. Da un lato, s'intende il «Necessario-attraverso-Se-stesso», giacché conferisce a ogni *mumkin* [possibile] la sua esistenza, trasformandolo in un *wājib* [necessario]; così, tutte le cose esistenti nel mondo sono tali attraverso il Sé divino. Dall'altro lato, se consideriamo che il mondo in quanto tale non presta alcuna attenzione alla propria relazione con il Sé divino, possiamo dire che «l'altro», mediante il quale la cosa in questione esiste, è qualcos'altro, e corrisponde a ciò che nel linguaggio filosofico viene solitamente chiamato «la causa della cosa» (*illa* oppure *sabab*). Questa seconda risposta è la risposta di coloro che, afferma Ibn 'Arabī, non riescono a vedere la realtà dell'Universo, cioè il suo essere costituito dalla relazione *zāhir-bāṭin* che unisce il Sé divino e il mondo, mentre la prima risposta è quella di coloro che sono in grado di testimoniare la verità.

Tutto ciò ci introduce a un altro concetto importante ai fini della nostra discussione sull'alterità e la sua natura. Le idee maturate da Ibn 'Arabī intorno a tale argomento non sono molto comuni, se considerate nel contesto delle principali correnti filosofiche arabe sia precedenti sia a lui contemporanee. Dal momento però che tali idee sono la diretta conseguenza della relazione *zāhir-bāṭin* esistente fra Dio e il mondo, di cui abbiamo già parlato, non risulterà troppo difficile afferrarne l'essenza.

La migliore formulazione del concetto di causalità elaborato da Ibn 'Arabī è rappresentata dalla definizione che egli stesso ne dà: «La causa è causata da ciò di cui è causa (*al-'illa ma'lūla li-mā hiya 'illa la-hu*)»⁸, cioè la causa è l'effetto del suo stesso effetto. Ciò sembra un paradosso, di cui Ibn 'Arabī è pienamente consapevole; inoltre, è l'apparente assurdità di questa e di simili conclusioni che conduce allo «smarrimento» (*ḥayra*) con cui si esprime l'autentica conoscenza circa la realtà dell'universo, come sostiene il filosofo nel primo dei passaggi sopraccitati. Ritengo che l'assurdità sia solo apparente, poiché la tesi in questione

⁸ *Ibidem*, pag. 185.

manifesta una piena coerenza, se si considera la natura della relazione *zāhir-bāṭin* quale viene concepita da Ibn 'Arabī. La cosa-*zāhir* non è altro che la cosa-*bāṭin* più l'esistenza, mentre la cosa-*bāṭin* non è altro che la cosa-*zāhir* meno l'esistenza. La cosa, o, come preferisce dire Ibn 'Arabī, il «sé» (*dāt*), ovvero l'«individualità incarnata» (*'ayn*), rimane la stessa in entrambi gli aspetti, sia *zāhir* sia *bāṭin*, indipendentemente dall'aggiunta o dalla sottrazione di esistenza. Ciò significa che nessuno dei due aspetti, esteriore o interiore che sia, gode di alcuna priorità sul piano logico, dal momento che rappresentano l'uno la traduzione dell'altro. È possibile sceglierne uno a caso, tanto per cominciare, ad esempio l'aspetto *bāṭin*, e decidere di denominarlo «causa», per passare poi a considerare l'aspetto *zāhir*, che definiremo «effetto». Se arrivati a questo punto ci chiedessimo: «Perché la causa ha causato esattamente quest'effetto, e non un altro?», la risposta sarebbe la seguente: «Perché l'effetto era questo, e ha fatto sì che la causa lo causasse esattamente così». Con una sorta d'inversione di marcia, ci ritroveremo dunque al punto di partenza, per scoprire che la causa non è altro che un effetto del suo stesso effetto. Questo incessante andirivieni fra *zāhir* e *bāṭin* è la perfetta esemplificazione della *ḥayra*, termine che, oltre a «smarrimento», significa «vortice, mulinello» e perciò rappresenta in modo efficace il costante movimento circolare. Tale movimento, che ci impedisce di sostare in un punto definito e che, non appena abbiamo raggiunto un lato, continuamente ci riporta dall'altra parte, ci costringerà ad ammettere, seguendo Ibn 'Arabī, che l'universo è o Dio o la creazione, oppure Dio-la-creazione, o ancora né-Dio-né-la-creazione; o infine, come egli afferma in un altro passaggio, «*al-amr al-ḥāliq al-mahlūq wa-al-amr al-mahlūq al-ḥāliq*»⁹, cioè «la cosa [l'universo] è il-Creatore-il-creato e la cosa [l'universo] è il-creato-il-Creatore», oppure, secondo una diversa traduzione, «l'universo è il Creatore creato e l'universo è la creatura creante».

Riflettendo sulle conseguenze di tale visione, Ibn 'Arabī giunge ad affermare che:

Nulla ritorna dalla Verità ai possibili, a eccezione di ciò che viene dato da essi stessi secondo i loro stati (*aḥwāl*). Così, la manifestazione (*at-tajallī*) differisce a causa delle diversità di stato (*ḥāl*), e l'effetto (*atar*) si imprime sullo schiavo conformemente a ciò che egli è. Tale è la ragione per cui il bene (*ḥayr*) non gli viene concesso da nessun altro se non da se stesso; e il

⁹ *Ibidem*, pag. 78.

contrario del bene non gli viene dato da nessun altro se non da se stesso. Egli benedice il suo sé e lo tormenta; dunque, che biasimi solo il suo animo ed elogi solo se stesso.¹⁰

Giunti a questo punto, è difficile che qualcosa risulti più pertinente del trarre alcune conclusioni di carattere etico dalla teoria della causalità qui proposta. Il passaggio in questione riporta alla nostra attenzione ancora una volta il concetto di “altro” e ci ricorda il tema principale della nostra riflessione. Tenendo conto della prospettiva in cui ci troviamo, potremmo riformulare la posizione di Ibn ‘Arabī nel modo seguente: il cambiamento che avviene a causa della transizione da *bāṭin* [*al-Haqq*, il Sé divino] a *zāhir* [il mondo] consiste nell’apparizione dell’alterità (*ḡayriyya*). L’alterità è presente nel mondo perché ogni cosa acquista esistenza e risulta quindi realmente differenziata da tutte le altre cose. Nel movimento a ritroso (da *zāhir* a *bāṭin*) l’esistenza viene sottratta da tutte le cose: con essa scompare l’alterità, e le cose, pur conservando i propri sé e rimanendo esattamente le stesse, eccetto che per l’attributo di esistenza, non si presentano più come “altre” nella relazione esistente fra loro.

Ibn ‘Arabī, quando affronta la questione dell’“eccellenza” (*tafāḍul*) e della “superiorità” (*‘uluww*), evidenzia quest’ultimo punto in modo molto chiaro. Da un lato, egli dice, noi vediamo che le cose esistenti eccellono una sull’altra in virtù dei propri attributi, e così alcune di esse risultano superiori ad altre; dall’altro lato, Ibn ‘Arabī sostiene che

Ciò che appare nella Creazione ha le stesse capacità (*abliyya*) di qualunque altra cosa che la superi. Così, qualunque parte del mondo è il mondo intero (*majmū‘*), vale a dire che esso accetta (*qābil*) le realtà delle individualità separate (*mutafarriqāt*) del mondo intero.¹¹

Tale situazione è dovuta al fatto che ogni cosa dimorante nel Sé divino risulta indifferenziata rispetto a ogni altra cosa, e perciò è capace di accettare la sua “realtà” (*ḥaqīqa*), cioè di diventare ciò che è. Da questo punto di vista non è possibile alcuna predominanza (*tafāḍul*). Allo stesso modo, non vi è altezza relativa, o superiorità relativa (*‘uluww idāfa*), nell’Altissimo (*al-‘Alī*), afferma Ibn ‘Arabī, benché le «individualità incarnate in stato di fissità» (*a’yān tābita*) dimorino in Lui¹²; nel mondo

¹⁰ *Ibidem*, pag. 96.

¹¹ *Ibidem*, pag. 153.

¹² *Ibidem*, pag. 76.

delle cose esistenti, invece, si dà la superiorità di una cosa sull’altra. Questa superiorità è conseguenza dell’alterità, la quale, secondo Ibn ‘Arabī, è a sua volta espressione della gelosia di Dio, poiché Egli:

ostacolò la conoscenza della verità di cui abbiamo parlato, cioè del fatto che Egli è l’incarnazione delle cose, e la occultò con la gelosia (*ḡayra*), cioè con il “tu” distinto dall’“altro” (*ḡayr*).¹³

In arabo i termini “gelosia” e “altro” derivano dalla stessa radice [*ḡ-y-r*] e si scrivono e si pronunciano in modo identico, tranne che per una lettera. Ibn ‘Arabī usa questo gioco di parole per sostenere l’idea che l’alterità delle cose visibili nel mondo nasconda l’unità del loro dimorare in Dio. Da qui muove Ibn ‘Arabī per proporre una tesi di grande importanza e interesse: se sei giunto alla piena comprensione di come è costituito l’universo, non vi è cosa o persona che tu possa considerare un avversario al quale contrapporre con forza il tuo agire. Non si tratta di una norma morale; piuttosto, le implicazioni contenute nella concezione di Ibn ‘Arabī rappresentano forse la forma più accentuata di ciò che chiamerei “incapacità di ostilità”, poiché, secondo il maestro sufi, tu “non sei capace” di guardare il tuo avversario come se fosse qualcosa su cui indirizzare di proposito l’influsso proveniente dal tuo lato. Ciò dipende dal fatto che non può esserci solo il “tuo” lato, se comprendi che cos’è l’ordine universale: il “tuo” lato non si differenzia dal “suo” (quello del tuo avversario) fino a che vi è implicato il *bāṭin* delle cose. Ibn ‘Arabī sviluppa tali riflessioni parlando dell’“energia” (*himma*) che il mistico acquisisce attraverso la scoperta, all’interno di se stesso, della verità circa l’ordine universale: quanto più egli comprende tale ordine, tanto più possiede l’energia che pone il mondo intero a sua “disposizione” (*taṣarruf*) e tanto meno ne fa realmente uso.

Quanto maggiore la sua conoscenza, tanto minore la sua capacità di disporre attraverso l’energia. Vi sono due ragioni che stanno alla base di ciò. La prima consiste nella sua autentica comprensione (*taḥaqquq*) della condizione (*maqām*) di schiavitù, laddove egli scorge la radice della sua creazione naturale. La seconda consiste nell’unità (*aḥadiyya*) di colui che dispone e di colui che è a [sua] disposizione: egli non riesce a vedere contro chi potrebbe dirigere la propria energia, e ciò lo trattiene [dal farlo].¹⁴

¹³ *Ibidem*, pag. 110.

¹⁴ *Ibidem*, pag. 128.

Le due ragioni sopraccitate tengono conto delle due diverse prospettive, *zāhir* e *bāṭin* [mondana e divina], relative all'ordine universale. Essere un "vero schiavo", secondo quanto afferma Ibn 'Arabī, significa essere soltanto nel mondo, quindi scoprire in se stessi esclusivamente il lato *zāhir* e, dunque, essere solo oggetto a disposizione e non soggetto che dispone. Dall'altro lato, se afferriamo il lato *bāṭin*, ci rendiamo conto del fatto che in esso non esiste alcuna alterità e quindi nemmeno alcuna differenziazione, giacché esse sono assorbite in una rigorosa unità (*aḥadiyya*).

A questo punto (*mašhad*) egli si accorge del fatto che il suo avversario (*munāzi'*) non si discostava dalla sua verità (*ḥaqīqa*), secondo la quale egli [si trovava] nello stato di fissità della propria incarnazione e nello stato del suo non-essere. Così, nulla era giunto all'esistenza, a eccezione di ciò che egli manteneva inesistente nella condizione di fissità. Dunque, egli non si discostò dalla propria verità né danneggiò il sentiero. Questa è la ragione per cui il termine "conflitto" (*nizā'*) non rappresenta altro che un accidente, sostenuto dal velo che offusca gli occhi della gente.¹⁵

C'è ancora un'importante considerazione da farsi, riguardo alla nozione di "altro". L'alterità che differenzia ogni cosa esistente da tutte le altre è, secondo Ibn 'Arabī – che su questo punto si manifesta estremamente risoluto – assoluta. Chiamando le cose del mondo "veli" (*ḥijāb*) di Dio, Ibn 'Arabī sottolinea che «una di esse non è l'incarnazione dell'altra, perché due [cose] simili (*ṣabīḥān*) sono diverse (*ḡayrān*) per colui che sa che esse sono simili»¹⁶.

Nel parlare della *mušāraka* ("partecipazione", "associazione", "condivisione"), il maestro conclude che «in realtà non esistono associati (*ṣarīk*), poiché ognuno ha la propria parte (*ḥaqq*) di ciò di cui si disse che essi vi stanno prendendo parte (*mušāraka*)»¹⁷.

Si noti quali sono le implicazioni di tale posizione circa il processo di generalizzazione. Le cose del mondo non condividono alcunché, secondo Ibn 'Arabī, ma ciò non impedisce loro di costituire un'unità perfetta. Tale unità non è costituita dai tratti comuni che esse possiedono, e per compiere una transizione dallo stato di differenziazione, molteplicità e assoluta alterità in cui si trovano alla condizione di unità, esse non hanno bisogno di perdere alcuna delle caratteristiche che segnano la lo-

¹⁵ *Ibidem*, pag. 128.

¹⁶ *Ibidem*, pag. 124.

¹⁷ *Ibidem*, pag. 191.

ro differenza, ma, al contrario, le conservano tutte quante. Si tratta di un processo di unificazione estremamente sobrio, dal momento che ogni elemento di diversità viene rispettato e nessuno di essi deve essere sacrificato per il fine dell'unità.

A partire dalla base ontologica sopra descritta, Ibn 'Arabī sviluppa il tema della tolleranza religiosa. Sia il legame ontologico con la teorizzazione che egli ne fa sia il terreno su cui essa si fonda vengono forniti dalla seguente osservazione del "Sommo Maestro": «Niente di ciò che è esistente ed esiste nell'universo è altro (*ḡayr*) in rapporto all'identità (*ḥuwiyya*) della Verità; piuttosto, rappresenta l'incarnazione di tale identità»¹⁸.

L'alterità, come abbiamo potuto vedere, è presente fra le cose del mondo, dov'è assoluta. Per quanto riguarda invece il rapporto esistente fra le cose e Dio, Ibn 'Arabī sostiene che non c'è separazione dovuta ad alterità. La relazione traduttiva (*zāhir-bāṭin*) – cioè una reciproca e costante transizione dall'uno all'altro – che sussiste fra Dio e il mondo esclude ogni alterità fra di loro. Nello stesso tempo, essi non sono identici, ovviamente, bensì distinti (*tamayyuz*) l'uno dall'altro.

Dal momento che ogni cosa nel mondo rappresenta un'incarnazione dell'identità divina, non vi è nulla che non sia vero, e non vi è credenza in Dio che possa essere definita falsa. L'unico modo per cadere in errore consiste nel misconoscere il carattere autentico di ogni credenza religiosa, rivendicando l'esclusivo possesso della verità e negandolo così a tutte le altre religioni. Un'affermazione così radicale è soltanto la logica conseguenza della concezione ontologica di Ibn 'Arabī, il quale non esita a trarre tutte le conclusioni implicite nella sua visione teorica, senza preoccuparsi di quanto insolite esse possano apparire.

Ecco ad esempio una sua affermazione: «Adesso ti è chiaro che l'Altissimo Iddio è presente in ogni direzione [*fī 'ayniyyat kull wijha*] e che non vi è nient'altro che credenze [*i'tiqādāt*]»¹⁹.

Queste due proposizioni devono essere considerate, sul piano logico, come causa ed effetto: poiché Dio è ovunque, non può esistere "la" credenza, ma solo una pluralità di credenze, nessuna delle quali, in senso stretto, è "migliore" delle altre. Non c'è alcun dubbio sul fatto che Ibn 'Arabī fosse un musulmano di tutto rispetto, nient'affatto propenso all'indifferenza religiosa o al riconoscimento dell'"uguaglianza" di tutte le religioni. Egli ritiene, nondimeno, che nessuna delle credenze religiose esistenti, in contraddizione fra loro o almeno incompatibili, sia l'uni-

¹⁸ *Ibidem*, pag. 122.

¹⁹ *Ibidem*, pag. 114.

ca vera e che, nello stesso tempo, ognuna sia vera, a patto che non affermi di possedere la verità assoluta:

Fa' attenzione a non legarti ad alcuna credenza definita [*'aqd maḥṣūṣ*] e a non misconoscere la verità presente in tutte le altre. In tal caso, ti sfuggirà un beneficio copioso [*ḥayr kaṭīr*]; inoltre, ti sfuggirà la conoscenza dell'ordine [*al-amr*] [universale] qual è. Coltiva dunque nel tuo animo un interesse primario per le varie fedi, nessuna esclusa, poiché l'Altissimo Iddio è troppo grande per essere compreso da una sola fede e non dalle altre.²⁰

3. *Prospettive comparativistiche sulla categoria di tolleranza nel pensiero occidentale e in Ibn 'Arabī*

Avevamo avanzato l'ipotesi che la struttura logica generale del concetto di tolleranza, delineata nella prima parte dell'articolo, ci avrebbe permesso di ricostruire la posizione elaborata da Ibn 'Arabī intorno a tale tema. Nella seconda parte abbiamo esaminato alcuni suoi testi ed esplicitato il filo logico seguito dal "Sommo Maestro", che, secondo lui, giustifica la sua posizione. Credo che l'obiettivo sia stato raggiunto. In forma molto astratta e generalizzata, le idee di Ibn 'Arabī si adattano alla logica della tolleranza quale via per superare la reciproca negazione degli opposti raggiungendo una qualche sorta di unità e di universalità. Tuttavia, ciò di cui tale schema logico generale non rende conto è l'evidente radicalismo delle teorie di Ibn 'Arabī. Inoltre, tale suo radicalismo sembra contraddire il fondamento stesso della nozione di "tolleranza nell'interesse di qualcosa", dal momento che il grande filosofo giustifica la più estrema forma di comportamento attraverso la stessa logica da lui seguita per trovare un fondamento alla diversità delle dottrine religiose²¹. Tale radicalismo non è giustificato dalla struttura logica del concetto di tolleranza religiosa. Da dove nasce, dunque?

Esso non appare frutto di una scelta arbitraria da parte del filosofo, quale conseguenza del suo tentativo di comunicare la propria esperienza personale o le proprie impressioni in una forma che risulti intelligibile agli altri. Ciò che a noi appare come il carattere radicale delle conclusioni a cui giunge Ibn 'Arabī rappresenta in realtà la diretta e inevitabile conseguenza dell'interpretazione da lui elaborata del processo di ge-

neralizzazione, mediante il quale si effettua una transizione dalla molteplicità all'unità superando la reciproca negazione dei numerosi opposti.

Nel pensiero occidentale la tolleranza quale riconoscimento di alterità non è mai stata interpretata in modo assoluto. Dal punto di vista storico, il concetto iniziò a trovare applicazione nell'ambito delle relazioni sociali, poi tale ambito prese a estendersi gradualmente e oggi è ancora lontano dall'aver esaurito le proprie possibilità. Dal punto di vista logico, la tolleranza, se diventa assoluta, permettendo deviazioni di ogni sorta, cessa di essere tale e si trasforma in "permissività" e "indifferenza". Ciò dipende dal fatto che la tolleranza è sempre finalizzata al raggiungimento di qualche scopo, e tale scopo deve corrispondere a qualcosa che sia necessariamente comune a tutti. È questo elemento comune ciò che consente di compiere il processo di generalizzazione, impedendo alla diversità di trasformarsi in contrapposizione distruttiva.

Ibn 'Arabī segue un processo di generalizzazione differente: secondo lui, la reciproca negazione degli opposti viene superata non in virtù dell'esistenza di un elemento comune in essi presente, quasi si trattasse di una proprietà di carattere generale a cui ricorrere per tentare di risolvere le eventuali contraddizioni risultanti dalla negazione l'uno dell'altro; è piuttosto in virtù della "transizione traduttiva" (*zāhir-bāṭin*) che la diversità assoluta, priva di qualsiasi elemento comune, si dimostra possibile senza essere d'ostacolo a un'armoniosa unificazione, per amore della quale non è dunque necessario sacrificare alcuno degli elementi a cui si devono appunto la diversità e la reciproca negazione.

Le osservazioni precedenti ci suggeriscono la seguente risposta alla domanda che ci eravamo posti espressa dal titolo del presente saggio: la tolleranza religiosa può essere assoluta, cioè illimitata, come dimostra la visione di Ibn 'Arabī, senza ridursi a indifferenza o permissività. La condizione essenziale perché ciò si verifichi, tuttavia, è rappresentata dall'adozione di un'interpretazione piuttosto specifica della relazione di negazione e del suo superamento. Tale superamento avviene tramite un processo di generalizzazione tale da produrre un'unificazione perfetta, senza dover sopprimere alcuno dei tratti distintivi ai quali si devono la contrapposizione e la reciproca negazione dei singoli particolari unificati.

È questa la chiave interpretativa dell'ontologia elaborata da Ibn 'Arabī, che fa da sfondo alla sua concezione della tolleranza.

²⁰ *Ibidem*, pag. 113.

²¹ *Ibidem*, pagg. 157, 200-1, 211.