GIUSEPPE SCATTOLIN

SPIRITUALITÀ NELL'ISLAM

EDITRICE MISSIONARIA ITALIANA

Collana «Religioni in dialogo»

— Incontro con il Buddhismo della Terra Pura. Tannisho (*Furukawa T.*)
— Tradizione indù e mistero trinitario (*Le Saux H.*)
— La contemplazione cristiana in India (*Le Saux H.*)
— Vicino e inaccessibile. Vedanta e fede cristiana (*Griffiths B.*)
— Esperienze mistiche nell'Islam (3 voll. - *Scattolin G.*)
— Vengono dall'Islam chiamati da Cristo (*Gaudeul J.M.*)
— Islam e Cristianesimo secondo i musulmani (*Tescaroli L.*)
— Il giardino di Dio. Con Louis Massignon incontro all'Islam (*Keryell J.*)
— I fondamenti dell'Islam. Un'introduzione a partire dalla fonte: il Corano (*Khoury A.T.*)
— Il cuore del Buddhismo (*Takeuchi Y.*)
— Dialogo guarigione del mondo (*Sadun Paggi M.*)
— La rivincita del dialogo (*Naso P. - Salvarani B.* a cura)
— Il secondo messaggio dell'Islam (*Taha M.M.*)
— L'Islam nella globalizzazione (*Scattolin G.*)
— Dio e uomo nell'Islam (*Scattolin G.*)
— Spiritualità nell'Islam (*Scattolin G.*)
— Islam e dialogo (*Scattolin G.*)

Copertina di Ombretta Bernardi

© 2004 EMI della Coop. SERMIS
Via di Corticella, 181 - 40128 Bologna
Tel. 051/32.60.27 - Fax 051/32.75.52
web: http://www.emi.it
e-mail: sermis@emi.it

N.A. 1938
ISBN 88-307-1259-0

Finito di stampare nel mese di gennaio 2004 dalle Grafiche PIMA
per conto della GESP - Città di Castello (PG)

Capitolo Quinto

SUFISMO E LEGGE NELL'ISLAM: UN TESTO DI IBN 'ARABÎ SU 'LA GENTE PROTETTA' (*AHL AL-DHIMMA*)

1. Il sufismo di Ibn 'Arabî: una mistica dell'amore e dell'unione universali? [1]

Ora il mio cuore è capace di accogliere ogni forma:
esso è convento dei monaci e tempio degli idoli;

È prato delle gazzelle e la Ka'ba del pellegrino,
le tavole della Torâh e il testo del Corano.

Mia religione è l'Amore, ovunque portino le sue cavalcature:
l'Amore è la mia religione e la mia fede [2].

Questi versi sono tratti dalla raccolta di poesie del 'massimo Maestro sufi' (*al-shaykh al-akbar*) Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî (560-638/1165-1240), intitolata *L'interprete dei desideri* (*Tarjumân al-ashwâq*) [3]. Indicati come una delle più alte espressioni della mistica islamica, questi versi affermano che il sufi ha raggiunto il più alto grado dell'esperienza mistica, cioè l'esperienza della Verità-Realtà assoluta (*muhaqqaq*). Egli perciò conosce ora il Dio reale, al di là dei limiti delle fedi e dei credo particolari. Ibn 'Arabî dichiara infatti che ora il suo cuore non è limitato ad una sola religione, ma è aperto a tutte le religioni, sia che si tratti dell'idolatria dei pagani che delle religioni rivelate quali il Giudaismo, il Cristianesimo e l'Islam. La sua religione infatti è l'amore, e l'amore lo guida verso tutte le direzioni, dato che si trova in tutto e in tutti.

Una spiegazione più teorica di questa visione unitaria delle religioni può essere trovata in un altro libro di Ibn

'Arabî, *Le perle della saggezza* (*Fusûs al-hikam*) [4]. Nell'ultimo capitolo di questo libro Ibn 'Arabî propone una chiara distinzione fra ciò che egli chiama 'il Dio assoluto' (*al-ilâh al-mutlaq*), cioè il Vero-Reale Assoluto (*al-haqq al-mutlaq*), che è al di là dei limiti delle fedi e dei credo, e ciò che egli chiama 'il Dio della credenza' (*ilâh al-mu'taqad*). Quest'ultimo è il Dio limitato da una particolare 'forma' o 'immagine' datagli da una specifica fede o credenza, che è frutto della mente o mentalità del credente. Il vero gnostico (*'ârif*), al contrario, è colui che ha superato tali limiti ed è arrivato al 'Dio assoluto', al di là di tutte le forme e le espressioni limitate. 'Arabî spiega:

> Il Dio dei credo (*ilâh al-mu'taqad*) è limitato; egli è il Dio [fatto] a misura della capacità del cuore del suo servitore. Al contrario il 'Dio assoluto' (*al-ilâh al-mutlaq*) non può essere contenuto da cosa alcuna. Egli infatti è l'essenza di ogni cosa, ed è l'essenza di se stesso [5].

Questo pensiero è stato largamente sviluppato da Ibn 'Arabî nelle sue opere, e soprattutto in *Le rivelazioni meccane* (*al-Futûhât al-makkiyya*), considerate a diritto la *summa magna* non solo del suo sufismo, ma in generale di tutto il sufismo islamico. Lo studioso francese Michel Chodkiewicz afferma che *Le rivelazioni meccane* "rappresentano la sintesi maestosa dei segreti del mondo che sta in alto e di quello che sta in basso" [6]. In questo trattato infatti Ibn 'Arabî ha esposto nel modo più completo la sua visione sufi, ispirata ad una grande varietà di fonti sia filosofiche che religiose [7].

Una questione estremamente dibattuta riguardo al pensiero di Ibn 'Arabî è quella del suo monismo. Il suo pensiero deve essere inteso come un vero 'monismo di essere o di esistenza' (detto in arabo *wahdat al-wujûd*)? Questa è stata ed è l'interpretazione più comune fra gli studiosi, e così egli fu inteso e condannato dalle autorità dell'ortodossia islamica. Ma molti ora si dissociano da questa interpretazione

monista, fra gli altri 'Uthmân Yahyâ (m. 1997), curatore delle *al-Futûhât al-makkiyya* [8].

Tuttavia, lo schema fondamentale del suo pensiero sembra essere quello di tipo 'monista'. Abû l-'Alâ' l-'Afîfî, un grande studioso egiziano del pensiero di Ibn 'Arabî, così lo riassume:

> La realtà dell'essere è una nella sua sostanza ed essenza, plurale nei suoi attributi e nomi. Non c'è pluralità in essa se non nell'ordine delle sue considerazioni, relazioni e specificazioni [...] se tu la consideri secondo la sua essenza, la chiami *haqq* [la Realtà creante]; se tu la consideri secondo i suoi attributi e nomi, cioè secondo il suo apparire in essenze possibili, la chiami *khalq* [mondo creato] o universo [creato]: essa è la Realtà creante (*haqq*) e creata (*khalq*), l'Uno e i molti, l'Eterno ed il temporale, il Primo e l'Ultimo, il Nascosto e il Manifesto, e così via [9].

La struttura fondamentale della realtà, nella visione di Ibn 'Arabî, non deve essere concepita né come pura pluralità né come semplice unità. Essa è una sorta di unità composta, una sintesi fra la Realtà creante (*haqq*) e il mondo creato (*Khalq*). Questi due termini, Realtà creante (*haqq*) e mondo creato (*Khalq*), non designano nel pensiero di Ibn 'Arabî realtà differenti o livelli di realtà differenti (come ad esempio nel neoplatonismo), ma aspetti differenti della stessa e medesima Realtà. Queste differenziazioni si possono alla meglio descrivere come un processo di induzione o di autopolarizzazione di aspetti differenti e correlati all'interno della stessa ed unica Realtà. Tale processo di differenziazione è spesso paragonato alla differenziazione dei colori all'interno della luce. I colori sono delle frequenze o polarizzazioni differenti della stessa e medesima luce, e formano insieme la stessa e medesima luce. Oppure tali aspetti differenti e correlati della stessa ed unica Realtà possono essere paragonati alle onde del mare: le onde sono differenti

riguardo alle loro forme e figure, ma sono costituite dalla stessa e medesima acqua del mare.

Allo stesso modo, la Realtà nella visione di Ibn 'Arabî deve essere intesa come una e molteplice nello stesso tempo: una nella sua essenza, molteplice nei suoi aspetti e nelle sue manifestazioni. Inoltre ogni aspetto della Realtà è relazionato agli altri aspetti: è infatti solo attraverso di essi che esso si manifesta e si esplicita. Nessun aspetto può stare da solo, isolato dagli altri, dato che la Realtà creante (*haqq*) e il mondo creato (*khalq*) sono sempre aspetti interrelazionati dell'unica e medesima Realtà totale ed assoluta; nessuno di essi può quindi essere concepito senza la sua relazione con gli altri.

Ibn 'Arabî ripete continuamente [10]:

> Non guardare alla Realtà [creante] (*haqq*),
> privandola del mondo [creato] (*khalq*);
>
> e non guardare al mondo [creato] (*khalq*)
> senza rivestirlo della Realtà [creante] (*haqq*).

Ugualmente può affermare:

> puoi dire che tutto è Realtà [creante] (*haqq*), come pure che tutto è mondo [creato] (*khalq*). Esso è mondo [creato] (*khalq*) da un certo punto di vista, ed esso è Realtà [creante] (*haqq*) da un altro punto di vista: l'essenza (*'ayn*) è una. L'essenza dell'immagine di ciò che appare è la stessa di quella di ciò che riceve la sua apparizione. Egli è ciò che appare e ciò cui Egli appare [11].

Su questa linea di pensiero Ibn 'Arabî non si preoccupa di evitare espressioni che appaiono scandalose per il comune credente, come ad esempio [12]:

> Egli mi loda, ed io Lo lodo;
> Egli mi adora, ed io Lo adoro;

Come può Egli essere indipendente,
dal momento che io Lo aiuto e Lo sostengo?

Per questo motivo la Realtà (creante) (*haqq*) mi ha fatto esistere,
affinché io Lo conosca e Lo faccia esistere.

Paragonando il pensiero di Ibn 'Arabî con quello di molti pensatori delle tradizioni orientali, lo studioso giapponese Toshihiko Izutsu giunge alla conclusione che la filosofia di Ibn 'Arabî è andata ben al di là della comprensione tradizionale dell'Islam. Cosciente o no, Ibn 'Arabî ha raggiunto e si è unito alla vasta corrente del 'pensiero monista orientale' che, secondo l'espressione di Izutsu, è "un archetipo di pensiero filosofico che, espresso in modi differenti, si trova nelle grandi filosofie delle tradizioni orientali" [13].

Si può pensare pure che fu la presenza di tale "archetipo fondamentale di monismo filosofico" a conferire al pensiero di Ibn 'Arabî una grande popolarità e una straordinaria diffusione nelle più diverse correnti del pensiero religioso, soprattutto in quelle mistiche, sia nell'Islam che fuori dall'Islam, sia in Oriente che in Occidente. Molti aspetti del suo pensiero sono infatti talmente simili a molte filosofie orientali che un'altra studiosa giapponese, Sachiko Murata, ha intitolato il suo libro sul sufismo *Il Tao dell'Islam* intendendo mettere in luce i paralleli profondi che esistono fra il pensiero di Ibn 'Arabî e il pensiero cinese [14].

Sulla base di tale visione mistica della Realtà anche l'amore (*hubb*) acquista nel pensiero di Ibn 'Arabî dimensioni nuove ed affascinanti. L'amore è nella sua visione il movimento del Vero-Reale (*haqq*) che si dispiega in un'infinita varietà di automanifestazioni (*tajalliyyât-mazâhir*) le quali nel loro insieme costituiscono il mondo creato (*khalq*), manifestazioni che da Lui provengono e a Lui alla fine conducono.

L'amore appare infatti nel pensiero di Ibn 'Arabî come il movente primo e la causa ultima dell'esistenza di tutto l'universo. Commentando il famoso *hadîth* (*kuntu kanzan...*) "Io ero un tesoro nascosto; amai essere conosciuto, perciò ho creato il mondo, e attraverso di esso esse [le creature] mi hanno conosciuto" [15], Ibn 'Arabî proclama:

> Il movimento che è l'esistenza (*wujûd*) del mondo fu un movimento di amore [...] se non fosse stato per questo amore il mondo non sarebbe apparso nella sua essenza. Così, il suo movimento dal niente (*'adam*) all'esistenza (*wujûd*) fu un movimento di amore del Creatore (*mûjid*) verso di essa (l'esistenza, *wujûd*) [...] In tal modo resta provato che il movimento fu un movimento per amore, e non c'è movimento nell'universo che non sia provocato dall'amore (*hubbiyyan*) [16].

Ibn 'Arabî può concludere quindi che l'amore è la causa di tutto ciò che esiste. Conseguentemente, Dio è adorato ed amato in tutte le forme, dato che queste altro non sono che sue automanifestazioni, fra le quali l'amore è la più grande, come Ibn 'Arabî afferma [17]:

> Giuro per la realtà dell'amore-passione (*hawâ*) che l'amore è la causa dell'amore:
> senza l'amore nel cuore, l'amore non sarebbe stato adorato.

Questo movimento creativo dell'amore è alla fine l'amore del Reale per se stesso in e mediante le sue manifestazioni. Così 'Afîfî spiega questo punto del pensiero di Ibn 'Arabî:

> Prima di ogni modalizzazione, l'Uno, nel suo isolamento e semplicità supremi, amava Se stesso per e in Se stesso; ed Egli amò essere conosciuto ed essere manifesto [...] [ogni amore] è quindi l'amore del Tutto come Tutto [come Essenza] e come una sua parte [cioè come un modo particolare dell'Essenza] [...] Nulla è amato se non Dio, così come nulla è adorato se non Lui [...] Quando diciamo che

noi amiamo Dio o qualcosa d'altro, noi intendiamo dire che Dio ama Se stesso in noi ed in ogni altra forma [18].

Un tale amore è necessariamente universale, è un amore cosmico verso tutte le manifestazioni del Reale. Tutte le modalità ed i livelli di esistenza altro non sono, nella visione di Ibn 'Arabî, che manifestazioni e concretizzazioni dei Nomi divini, e questi a loro volta non sono che particolarizzazioni dell'Essenza divina. Lo gnostico (*'ârif*), cioè colui che conosce la Realtà totale, è colui che conosce la Realtà in se stessa e in tutte le sue manifestazioni. Egli quindi non è legato ad un aspetto di essa con l'esclusione di altri aspetti, ma è aperto ed accetta tutti gli aspetti della Realtà, dato che egli li conosce come automanifestazioni di essa.

È su tale base che si fonda e deve essere compresa l'idea dell''unità delle religioni' (*wahdat al-adyân*), idea comune a molte correnti sufi, come quella di Ibn 'Arabî. In questa visione tutte le religioni sono dichiarate valide, dato che esse altro non sono che manifestazioni, in modi differenti, della stessa unica Realtà. Ed è pure alla luce di quest'idea dell'unità delle religioni che i versi sopra citati, in cui Ibn 'Arabî dichiara la sua apertura universale verso tutte le forme di religione, devono essere compresi.

Una simile visione unitaria della Realtà, una tale apertura verso il Reale in tutte le sue manifestazioni, un tale sguardo positivo verso le altre religioni e gli altri credo hanno reso il pensiero di Ibn 'Arabî molto attraente non solo per gli antichi, ma anche per i moderni. In molti intellettuali occidentali si trovano espressioni di ammirazione senza riserva per il 'massimo Maestro sufi' (*al-shaykh al-akbar*).

La studiosa tedesca di sufismo Annemarie Schimmel, ad esempio, afferma nel suo pregevole studio sulla mistica islamica: "Non c'è dubbio che questo misticismo teosofico è attraente perché esso dà risposta alla maggior parte delle questioni che riguardano l'essere, il divenire, la creazione e il suo ritorno" [19]. William Chittick, uno studioso americano, afferma a sua volta: "Pochi autori spirituali musulmani sono famosi in Occidente come Muhyî al-Dîn Muhammad ibn 'Alî ibn al-'Arabî (560-638 H/1165-1240 E.V.). Nello stesso mondo musulmano non esiste probabilmente nessun altro [autore] che abbia esercitato una più profonda e vasta influenza sulla vita della comunità negli ultimi sette secoli" [20]. Da parte sua, lo studioso francese Michel Chodkiewicz dichiara: "Il ruolo di referente supremo, indicato dal titolo di *Shaykh al-Akbar* – cioè 'il più grande dei maestri [sufi]', il Maestro *par excellence* – che fu dato a Ibn 'Arabî, non è stato un accidente postumo" [21].

Altri studiosi moderni, come Réné Guénon e Frithjof Schuon, vanno oltre e proclamano che il sufismo di Ibn 'Arabî, cioè la sua visione dell'unità dell'esistenza (*wahdat al-wujûd*), è la quintessenza della mistica universale e onnicomprensiva. Questa mistica è considerata da loro la verità o l'essenza di ogni mistica, al di sopra di ogni sua particolarizzazione e frammentazione nei vari credo e nelle varie fedi delle differenti religioni [22].

In conclusione, da quanto detto finora appare chiaro che il sufismo di Ibn 'Arabî è stato da sempre considerato una delle più grandi realizzazioni spirituali non solo per il mondo islamico ma anche per tutta l'umanità in generale. Egli ha offerto una visione mistica unitaria in cui le più diverse correnti di pensiero religioso e filosofico trovano posto e senso.

È appunto sullo sfondo di tale visione mistica aperta ad un universalismo religioso che intendo esplorare qui un altro aspetto, non meno importante e significativo, del sufismo di Ibn 'Arabî: cioè la sua posizione riguardo alla legge religiosa dell'Islam (*sharî'a*) e il suo atteggiamento pratico in rapporto con le comunità non musulmane.

Ibn 'Arabî ha espresso chiaramente il suo pensiero al riguardo in un consiglio giuridico che egli diede al suo amico, principe di Konya (l'antica Iconium), Kaykâ'ûs I. Questo consiglio riguarda il modo con cui 'la gente protetta' (*ahl*

al-dhimma) (con tale titolo sono indicati nella legge islamica i giudei e i cristiani) deve essere trattata in accordo con la tradizione giuridica dell'Islam.

Questo testo è importante, a mio parere, perché apre la via ad alcune importanti considerazioni su un punto scottante, quello delle relazioni fra la legge religiosa ufficiale dell'Islam, espressa nella legge islamica (*sharî'a*), e la via mistica (*tasawwuf*).

2. Il testo di Ibn 'Arabî: una raccomandazione giuridica sul modo di trattare 'la gente protetta'

Il testo della raccomandazione giuridica (*wasiyya*) sul modo di trattare 'la gente protetta' (*ahl al-dhimma*) si trova nella sesta parte della *summa* del sufismo di Ibn 'Arabî *Le rivelazioni meccane* (*al-Futûhât al-makkiyya*) [23].

Questa parte del libro è una raccolta di raccomandazioni (*wasâyâ*) che Ibn 'Arabî ha espresso riguardo a vari soggetti. Una di queste concerne il modo di trattare 'la gente protetta', (nel caso specifico, i cristiani di Konya). Egli ha dato questa raccomandazione in risposta ad un'esplicita richiesta da parte del principe selgiuchide di Konya, Kaykâ'ûs I, succeduto nel 608/1211 a suo padre Kaykhursaw I, morto in battaglia [24].

Questa è la traduzione del testo arabo:

> Questa è la raccomandazione (*wasiyya*) e il consiglio (*nasîha*) che io scrissi al principe, vittorioso per disposizione divina, Kaykâ'ûs, signore del paese dei Rûm, il paese dei Greci [cioè l'Anatolia] – che Dio gli usi misericordia! – come risposta ad una lettera che egli ci scrisse nel 609 [= 1212 E.V.].
>
> "In nome di Dio, clemente e misericordioso. La preoccupazione del principe, vittorioso e glorioso per disposizione divina, molto rispettato e potente – che Dio possa prolungare il suo giusto potere! – è giunta a suo figlio, che per lui prega, Muhammad al-'Arabî. Conseguentemente è ora suo [di Muhammad al-'Arabî] dovere rispondere con la raccomandazione religiosa (*wasiyya*) e il divino consiglio (*nasîha*) politico, per quanto il tempo lo permette e la lettera può portare, fino a quando sarà possibile, per disposizione [divina] di incontrarci: allora il velo [della separazione] sarà tolto [fra di noi].
>
> Infatti, è una tradizione autentica da parte del Profeta – che Dio gli dia la benedizione e la pace! – che egli [il Profeta] ha detto: 'La religione è consiglio (*nasîha*)'. Essi [i suoi compagni] gli chiesero: 'A chi, o Inviato di Dio?', ed egli rispose: 'All'Inviato di Dio, ai capi dei musulmani come pure al comune credente' [25].
>
> Ora tu sei, senza dubbio, fra i capi dei musulmani. Di fatto, Dio ti ha affidato tale compito [di governo], ed Egli ti ha posto come suo luogotenente (*nâ'ib*) sopra i paesi per governare i suoi servitori che, con il suo aiuto, ti saranno affidati. Egli ti ha dato la giusta bilancia (*mîzân*, cioè la legge divina) da imporre loro, ed Egli ti ha reso chiara la strada senza macchia [letteralmente bianca] su cui tu li [cioè i tuoi sudditi] devi fare camminare e a cui li devi richiamare.
>
> È a questa condizione che Egli ti ha dato potere e che noi ti abbiamo giurato fedeltà. Se sarai giusto, questo sarà a tuo e loro beneficio; ma se tu sarai ingiusto, questo sarà a loro beneficio, ma a tuo detrimento [letteralmente contro di te].
>
> Fai quindi attenzione che io non ti trovi un giorno fra i [più] miserabili dei capi musulmani a causa delle tue [cattive] azioni, cioè fra coloro il cui sforzo è andato in perdizione a causa del mondo presente, mentre essi credevano di fare del bene. [Stai attento] che il tuo ringraziamento a Dio per la sua grazia di averti posto al potere non si trasformi in ingratitudine alle sue grazie. [E questo può avvenire] quando tu mostri che sei disobbediente [a Lui], che tu dai appoggio con la tua autorità ai capi [fra i musulmani] che si comportano male con i loro sudditi – ma Dio è più poten-

te di te! – cosicché quei [cattivi capi] esercitano il loro potere su di loro [i sudditi], seguendo la loro ignoranza e i loro personali interessi: e tu sarai responsabile di tutto ciò!

O tu [principe], Dio ti ha dato i suoi benefici e ti ha posto come suo luogotenente: tu sei infatti luogotenente (*nâ'ib*) di Dio sopra le sue creature, la sua ampia ombra (*zill*) sulla sua terra. Quindi, fa' giustizia in favore di chi è trattato ingiustamente contro coloro che agiscono ingiustamente. E non ti lasciare ingannare dal fatto che Dio ti ha dato potere ed ha messo il paese sotto il tuo dominio, se tu poi continui ad agire contro di Lui, agendo ingiustamente e infrangendo le sue proibizioni (*hudûd*).

La sua [di Dio] tolleranza a tuo riguardo nel mantenerti nella tua posizione [di potere] è solo un posporre [il suo giudizio] e non una sua negligenza. Di fatto, fra te e [il momento in cui] tu conoscerai [il risultato delle] tue azioni non rimane [che un passo], che tu arrivi cioè al momento fissato [della tua morte], e che tu scenda nella dimora dove i tuoi padri e i padri dei tuoi padri sono andati prima di te. [Cerca] quindi di non essere fra coloro che saranno dispiaciuti in quel momento [per ciò che hanno fatto]: allora l'essere dispiaciuti non sarà di alcuna utilità...

O tu [principe], sappi che fra i fatti più gravi e più vergognosi che sono capitati all'Islam e ai musulmani [in questi tempi] – e pochi sono quelli che se ne danno pensiero! – sono: l'innalzarsi [del suono] delle campane [delle chiese], le pubbliche manifestazioni di miscredenza (*kufr*), i privilegi dati all'associazionismo (*shirk*) nel tuo paese, e l'abolizione delle capitolazioni (*shurût*) stabilite dal principe dei credenti 'Umar b. al-Khattâb – che Dio sia compiaciuto di lui! – per quanto riguarda la 'gente protetta' (*ahl al-dhimma*). In particolare:

'Essi [i cristiani] non costruiranno nuove chiese o conventi o celle o eremitaggi nelle loro città e nel territorio adiacente. Essi non rinnoveranno [questi luoghi] cosicché questi devono essere lasciati andare in rovina; non impediranno [l'uso delle] loro chiese ai musulmani, cosicché questi

possano stare lì per tre notti ed essi provvederanno loro il cibo.

Essi [i cristiani] non daranno ospitalità a spie, né terranno nascosta ai musulmani qualunque cospirazione [ci sia] contro di loro; non insegneranno il Corano ai loro figli; non faranno mostra del loro associazionismo (*shirk*), né impediranno ai loro parenti di abbracciare l'Islam, se così vogliono.

Essi [i cristiani] mostreranno rispetto ai musulmani e si alzeranno dai loro seggi quando questi vogliono sedervisi; non si faranno simili ai musulmani in nulla per quanto riguarda il vestito, il copricapo, il turbante, i sandali e la pettinatura; non prenderanno né i nomi né i titoli dei musulmani.

Essi [i cristiani] non cavalcheranno sulla sella, né si cingeranno di spade né possiederanno altri tipi di armi; non incideranno i loro sigilli con lettere arabe, né venderanno bevande alcoliche; si taglieranno la parte anteriore della capigliatura [sulla fronte]; manterranno il loro modo di vestire ovunque: essi quindi porteranno una cintura (*zunnâr*) attorno alla vita.

Essi [i cristiani] non mostreranno le loro croci o i loro libri nelle vie usate dai musulmani; non seppelliranno i loro morti vicino a quelli dei musulmani, non suoneranno [con forza] le loro campane ma solo molto pacatamente, né alzeranno la voce quando leggono nelle loro chiese, che sono vicine ai musulmani.

Essi [i cristiani] non andranno in giro [in processione], non alzeranno la voce quando accompagnano i loro morti [al funerale], né accenderanno fuochi [di candele] quando fanno ciò. Essi non acquisteranno schiavi che sono stati destinati ai musulmani.

Dovessero infrangere una qualsiasi di queste capitolazioni (*shurût*) loro imposte, essi [i cristiani] non avranno più diritto alla protezione (*dhimma*), e in questo caso sarà lecito ai musulmani trattarli come gente ribelle e sediziosa'.

Questo è il testo [delle capitolazioni] scritto da 'Umar b. al-Khattâb – che Dio sia compiaciuto di lui! – Inoltre, è

pure una tradizione autentica dell'Inviato di Dio – che Dio gli dia la sua benedizione e la sua pace! – che egli disse: 'Nessuna chiesa sarà costruita in Islam, e nessuna chiesa cadente in rovina sarà rinnovata' [26].

Così, considera bene questo mio scritto, e tu avrai – Dio permettendo – la giusta guida per agire secondo quanto le situazioni richiedono. E pace [con te].

Qui finisce il testo della raccomandazione di Ibn 'Arabî. Dopo di esso segue un poema che egli scrisse in onore del principe selgiuchide.

3. Qualche considerazione sul testo di Ibn 'Arabî

3.1. *Le 'Capitolazioni di 'Umar'*

Il testo di Ibn 'Arabî è una versione abbreviata e con varianti minori di un originale arabo delle cosiddette 'Capitolazioni di 'Umar' (*al-Shurût al-'Umariyya*).

Il testo completo è riportato in «Études Arabes» 80-81 (1991), sotto il titolo "Al-Dhimma – L'Islam et les minorités religieuses", con una traduzione francese di André Ferré. La stessa traduzione appare anche nell'articolo *Protégés ou citoyens?*, in «Islamochristiana» (1996) [27]. Il testo è tratto dal libro *Sirâj al-mulûk*, un manuale di consigli per i principi musulmani scritto da Abû Bakr Muhammad al-Turtûshî (421/1059-520/1126). Al-Turtûshî attribuisce il testo a un certo 'Abd al-Rahmân b. Ghanm (o Ghunm) al-'Ash'arî, figlio di uno dei 'Compagni del Profeta Muhammad'. Questo 'Abd al-Rahmân fu mandato dal secondo califfo, 'Umar b. al-Khattâb (m. 23/644), in Siria dove probabilmente morì attorno al 78/697. Il testo appare come una lettera inviata dai cristiani di Siria al califfo 'Umar b. al-Khattâb in cui essi si dichiarano disposti ad accettare le capitolazioni imposte dal califfo su di loro come 'gente protetta' (*ahl al-dhimma*).

Come si sa, il califfo 'Umar b. al-Khattâb fu un energico comandante della comunità islamica da poco fondata. A lui si attribuisce di fatto l'organizzazione del nascente stato islamico che con le nuove conquiste stava estendendo il suo dominio verso l'Est e l'Ovest. L'intento di 'Umar fu chiaramente quello di assicurare ai musulmani un controllo assoluto dei territori e dei popoli caduti sotto il dominio dell'impero islamico. Ma la sua politica aveva chiari appoggi in molti versi del Corano come pure in molte tradizioni attribuite a Muhammad, come egli stesso riporta nel testo. È da notare infatti che queste capitolazioni, chiamate anche 'Patto di 'Umar' (*mîthâq 'Umar*), mostrano un chiaro inasprirsi della politica islamica verso le minoranze non islamiche, se paragonate con le capitolazioni stipulate dallo stesso Muhammad con i non musulmani nella cosiddetta 'Costituzione di Medina' [28].

È comunque opinione abbastanza comune fra gli studiosi che il testo delle 'Capitolazioni di 'Umar' non sarebbe autentico ma un apocrifo tardivo, scritto forse nella seconda metà del regno degli Omayyadi, quando la politica verso le minoranze non musulmane, cristiane in particolare, si andò inasprendo. Tuttavia, ciò che importa nel nostro contesto è il fatto che queste capitolazioni vennero accettate dalla tradizione islamica come autentiche, e divennero un punto basilare di riferimento per la successiva legislazione islamica. Ad esse infatti si riferiva ogni governatore musulmano che intendesse trattare la 'gente protetta' (*ahl al-dhimma*) in stretto accordo con la legge islamica. A. Ferré afferma infatti a tal riguardo: "Il fatto che esse sono probabilmente un testo apocrifo non ebbe nessun effetto sulla loro autorità, e anche ai nostri giorni quelle capitolazioni rimangono un punto di riferimento per coloro che sostengono il mantenimento della *dhimma*" [29].

Di conseguenza, non fa meraviglia che anche Ibn 'Arabî si sia spontaneamente riferito alle 'Capitolazioni di 'Umar' come ad un testo legislativo autoritativo che ogni buon

governatore musulmano, quale anche Kaykâ'ûs I voleva essere, doveva seguire. Egli quindi esortò vivamente il suo amico principe ad applicarle alla lettera. Il tono dello scritto di Ibn 'Arabî è nello stesso tempo quello del maestro sufi (*sheikh*), che consiglia il suo discepolo e amico, e quello del giurista (*faqîh*), che si rifà ad un testo autoritativo della legge islamica. Il tono del testo mostra infatti che i due, il maestro sufi Ibn 'Arabî e il principe Kaykâ'ûs I, erano uniti da una chiara amicizia. Conseguentemente, Ibn 'Arabî consiglia il suo discepolo di seguire coscientemente i dettami della legge divina (*sharî'a*) o "in altre parole di osservare scrupolosamente la *sharî'a*" dato che egli era uno che, come afferma Claude Addas, "si considerava il difensore *par excellence* della *sharî'a*" [30].

È importante ricordare che nel secolo seguente un altro eminente pensatore musulmano, Taqyî al-Dîn Ibn Taymiyya (m. 728/1238), famoso per la sua rigida interpretazione ed applicazione della legge islamica, si riferirà egli pure alle 'Capitolazioni di 'Umar' (*al-Shurût al-'Umariyya*) come al testo fondamentale della legge islamica su cui la politica islamica verso la 'gente protetta' (*ahl al-dhimma*) deve basarsi [31].

Anche in tempi moderni queste capitolazioni sono divenute un punto di riferimento fondamentale per molti regimi di paesi che si proclamano e si definiscono 'islamici', quali il Regno dell'Arabia Saudita, il Sudan, il Pakistan ecc. Inoltre per i molti movimenti islamistici contemporanei che invocano l'applicazione integrale della legge islamica (*sharî'a*), e che per questo motivo vengono qualificati come 'fondamentalisti' o 'radicali', le 'Capitolazioni di 'Umar' sono parte essenziale della legge islamica e quindi della politica islamica verso i non musulmani. A loro parere tali disposizioni dovrebbero essere rimesse in vigore e applicate alla lettera da ogni vero governo 'islamico', così come Ibn 'Arabî chiedeva al suo amico, il principe di Konya. Tutto questo mostra come il testo delle 'Capitolazioni di 'Umar' abbia giocato, e giochi tuttora, un ruolo di primo piano nella storia della giurisprudenza islamica, informandone la politica sia in teoria sia in pratica fino ai nostri giorni.

Inoltre, non si dovrebbe mai dimenticare che l'Islam non è solo una religione, nel senso occidentale del termine, ma anche un sistema giuridico e politico. Tutto questo è riassunto e condensato in una sola parola: la 'legge' divina (*sharî'a*), legge che riguarda tutti gli aspetti della vita dei musulmani concernenti sia il loro credo sia il loro comportamento concreto. L'Islam infatti ha sempre inteso essere 'religione e politica' (*dîn wa-dawla*), che si potrebbe tradurre anche come 'religione globale ed integrale', che organizza tutta la vita umana. In tale visione religioso-ideologica le 'Capitolazioni di 'Umar' sono divenute assai presto parte integrante della *sharî'a* e quindi una delle referenze fondamentali della politica islamica verso la cosiddetta 'gente protetta' (*ahl al-dhimma*), in questo caso i cristiani. Uno studio più completo potrebbe metterne in luce l'importanza storica nel plasmare la prassi e la mentalità islamiche fino ai nostri giorni.

In ogni caso, quando si parla della storica 'tolleranza islamica' verso i non musulmani, si deve tener presente che tale tolleranza era intesa e praticata all'ombra delle 'Capitolazioni di 'Umar' che, come si vede, erano ben poco 'tolleranti', per non dire molto discriminanti. La loro applicazione concreta andò variando, di fatto, secondo le circostanze concrete e l'evolversi degli eventi, e spesso anche semplicemente secondo gli umori e gli interessi concreti del singolo governatore. Non si può infatti dire che nella storia islamica sia esistita in proposito una prassi fissa ed uniforme; essa è di fatto variata continuamente nel tempo. Si può comunque dire che le 'Capitolazioni di 'Umar' hanno rappresentato sempre un ideale da seguire, e che quando un governatore o un principe musulmano voleva essere, o solo mostrarsi, veramente tale, cioè integralmente musulmano, il suo naturale punto di riferimento sono sempre state tali capitolazioni, in cui egli poteva trovare la giusta direzione da seguire nel suo governo.

Questo campo rimane aperto ad ulteriori ricerche, che

dovrebbero ridisegnare il quadro delle relazioni tra società islamiche e minoranze non musulmane viventi in esse in modo più realistico e più storico, e quindi meno mitologico o idealizzato, quale appare spesso negli slogan della propaganda islamica, ed anche non islamica. Questa ricerca storica è molto importante se si vuole rispondere in modo più convincente e fattivo alla virulenta prassi dei movimenti islamistici attuali. Ora poi tale questione diventa più che mai urgente nel contesto delle società pluraliste del 'villaggio globale' che sta emergendo nei nostri tempi, in cui religioni e culture differenti sono chiamate a convivere, possibilmente in pace e nel rispetto reciproco dei diritti umani fondamentali.

3.2. *Ibn 'Arabî, o il sufismo e la legge islamica*

Il consiglio giuridico dato da Ibn 'Arabî al suo amico, il principe di Konya Kaykâ'ûs I, sembra essere in evidente contrasto con la sua dichiarazione di 'amore universale' per tutte le religioni, fatta nei versi riportati all'inizio.

In questi versi, infatti, sentiamo Ibn 'Arabî dichiarare che il suo cuore è aperto a tutte le forme di religione, persino al tempio degli idolatri. Tutte queste forme religiose sono per lui manifestazioni di Dio, quindi tutte valide e da accettarsi. D'altra parte, nel suo consiglio giuridico vediamo Ibn 'Arabî sostenere, sulla base della legge islamica, la più rigida politica di discriminazione contro la 'gente protetta' (*ahl al-dhimma*), in questo caso i cristiani di Konya. Qui una domanda si pone: come possono questi due atteggiamenti, così evidentemente contraddittori, riconciliarsi nella stessa persona, cioè in Ibn 'Arabî?

Credo che la risposta a tale quesito debba essere trovata a due livelli: uno storico ed uno teorico.

A livello storico occorre sottolineare il fatto che Ibn 'Arabî condivideva la *Weltanschauung* (cioè il modo di vedere la realtà) propria della società islamica medievale, simile da questo punto di vista ad altri tipi di società medievali, cristiana, indù o cinese che fossero. Un tratto comune a tali società 'medievali' era la loro fondamentale 'autocentralità. Ognuna di esse infatti considerava se stessa, e in particolare la propria religione, come il centro dell'universo e della storia umana. Di conseguenza, la percezione che tali società potevano avere degli altri popoli era fondamentalmente una percezione 'funzionale', cioè in funzione dell'esistenza della propria società, da difendere e da sostenere per affermare la propria 'autocentralità'. Gli altri popoli, infatti, erano percepiti come possibili prede di conquista o come nemici da combattere e da distruggere. Tale autocentralità, poi, era perseguita ad ogni livello, sia materiale che spirituale. In quell'epoca non c'era spazio per uno sguardo 'spassionato' verso l'altro, da percepire ed accettare nella sua 'alterità'. Questo atteggiamento è, a mio parere, frutto della mentalità moderna, cioè frutto di un approccio più critico ed autocritico verso le altre religioni e le altre culture umane: tale atteggiamento semplicemente non esisteva nella mentalità medievale.

Alla luce di questa visione autocentrica molti tratti delle società medievali divengono comprensibili. Un tratto comune a tutte quelle società era la politica di discriminazione verso le minoranze. Queste infatti erano trattate generalmente con intolleranza poiché venivano percepite come un elemento alieno e fondamentalmente ostile alla società dominante, che invece si percepiva come un tutto omogeneo e tale doveva rimanere.

La rigida posizione di Ibn 'Arabî verso le minoranze religiose cristiane può essere messa a confronto con una posizione simile adottata da un famoso mistico cristiano medievale di poco anteriore, san Bernardo di Chiaravalle (m. 1153). Come si sa, questi sostenne vigorosamente, con parole e atti, le crociate cristiane contro gli 'infedeli' musulmani. Ambedue i mistici, il cristiano ed il musulmano, erano

convinti in tal modo di caldeggiare la causa della 'vera' religione contro la minaccia dei suoi nemici 'infedeli'. Dalla storia sappiamo che da ambedue le parti del fronte di guerra, gli ordini sufi nell'Islam come gli ordini religiosi nel Cristianesimo, giocarono un ruolo molto attivo nel sostenere le 'guerre di religione'. Ognuno era convinto di combattere in tal modo contro 'i nemici di Dio' e per la 'causa di Dio'. Il grido 'Dio lo vuole' risuonava in ambedue gli accampamenti [32].

Una simile attitudine ostile verso le altre religioni non era evidentemente limitata a questi due grandi mistici, il musulmano Ibn 'Arabî e il cristiano san Bernardo, ma era comune alle loro società religiose, con eccezioni molto rare. E in generale si può dire che questa era la mentalità comune a tutte le società medievali.

A livello teorico Ibn 'Arabî aveva assunto una chiara presa di posizione nei riguardi della legge islamica (*sharî'a*). Egli infatti ha inteso essere in tutto e per tutto un 'vero e autentico' musulmano, fedele a ciò che considerava essere la 'legge divina' trasmessa dal suo Profeta, Muhammad. Claude Addas nella sua biografia sul sufi andaluso sottolinea molte volte tale aspetto. Ibn 'Arabî afferma che lo sforzo di interpretazione (*ijtihâd*) "non deve contraddire ciò che è espressamente prescritto dalla *sharî'a*" (p. 65) e che "la stretta osservanza della *sharî'a* è sicuramente la condizione *sine qua non* del successo" (p. 199). Nella grande visione che Ibn 'Arabî ebbe alla Mecca, in cui venne confermato supremo erede del Profeta e 'Sigillo della santità' (*khâtam al-walâya*), egli dichiara esplicitamente "che la missione di cui si sente incaricato all'interno della sua comunità è quella di custodire la *sharî'a*" (p. 246), al punto da dichiarare che "la legge rivelata (*sharî'a*) è uguale alla Realtà essenziale (*haqîqa*) [...] perché la *sharî'a* è la *haqîqa*" [33].

Conseguentemente il sufismo di Ibn 'Arabî non deve mai essere separato dal contesto della legge islamica da lui totalmente accettata nelle sue fonti: il Corano e la Sunna in primo luogo, e poi la tradizione delle scuole teologico-giuridiche (*fiqh*).

Di fatto l'intento di Ibn 'Arabî non è mai stato quello di cambiare la legge islamica, ma di offrirne la vera ed ultima comprensione, cioè il senso più profondo e l'intento ultimo. Egli è stato ben attento a che neanche un 'iota' di essa, per dirla in termini evangelici (Mt 5,18), cadesse dalla sua lettera (*zâhir*). La *summa* sufi di Ibn 'Arabî, cioè *Le rivelazioni meccane* (*al-Futûhât al-makkiyya*), è di fatto, sia nei fondamenti teorici che nella struttura letteraria, un commento sufi al credo ed alla pratica della legge islamica (*sharî'a*). Michel Chodkiewicz, nel suo studio su Ibn 'Arabî, è molto chiaro su questo punto. Egli sottolinea la scrupolosa fedeltà di Ibn 'Arabî alla lettera del testo coranico ed alle tradizioni del Profeta (*hadîth*), e nota che Ibn 'Arabî, nel suo commento, "cerca ciò [che sta] non al di là [della lettera] ma proprio nella stessa lettera [del testo]" [34]. Un altro studioso, Cyrille Chodkiewicz, in un capitolo intitolato "La legge e la via" prova che l'accusa di permissivismo (*ibâha*), cioè di allontanamento dal testo della legge islamica, accusa mossa più volte a Ibn 'Arabî da parte di molti suoi critici, è senza fondamento. Al contrario un famoso ed acuto critico di Ibn 'Arabî, Ibn Taymiyya (m. 738/1338), ha riconosciuto che la posizione di Ibn 'Arabî, "per quanto riguarda ciò che è permesso o proibito nella legge in genere", non solo è "come deve essere", ma è anche lodevole e proficua. Non solo: l'attaccamento di Ibn 'Arabî alla lettera della legge è tale che molti studiosi hanno creduto che Ibn 'Arabî appartenesse alla 'più letteralista scuola della legge islamica", cioè alla scuola zâhirîta, la quale ritiene che il testo coranico debba essere inteso secondo il suo senso letterale, senza alcuna interpretazione. È noto che questa scuola è stata fondata da un giudice di Baghdad (uno dei più decisi nel richiedere la condanna di al-Hallâj), Dâwûd b. Khalaf (m. 270/884), e che era stata propagata nell'Andalusia (la Spagna musulmana) da un altro famoso

giurista, Ibn Hazm (m. 456/1064), vissuto un secolo prima di Ibn 'Arabî [35].

Da questo punto di vista Ibn 'Arabî mostra di mettere fedelmente in pratica un vecchio principio sufi: "Il perfetto (*kâmil*) sufi è colui la cui gnosi (*ma'rifa*, cioè l'intima conoscenza delle realtà divine) mai estingue la sua scrupolosa osservanza (*war'*) della legge" [36].

Tenendo presenti tali premesse storiche e teoriche si può capire la ragione per cui la visione che Ibn 'Arabî aveva delle altre religioni non sia mai andata al di là di quanto la comprensione tradizionale dell'Islam aveva delle stesse. Tale comprensione era basata prima di tutto sul testo del Corano, e poi sul resto della tradizione giuridica e teologica dell'Islam.

Ad esempio, la visione che Ibn 'Arabî ha dei profeti ricalca i dati che egli ha trovato nel Corano, in cui tutti i profeti, da Adamo a Muhammad, sono presentati come latori di uno stesso messaggio fondamentale: quello del monoteismo assoluto coranico (*tawhîd*) e negli stessi termini coranici: "Non c'è dio se non il Dio (*Allâh*)". Le figure profetiche presentate nella Bibbia sono totalmente sconosciute a Ibn 'Arabî. Questi infatti, in linea con tutta la tradizione giuridico-teologica dell'Islam, ha certamente cercato di approfondire il senso del testo coranico ricorrendo anche a molte fonti filosofiche e religiose extra-islamiche, ma in tale sforzo interpretativo (*ijtihâd*) mai ha inteso allontanarsi dal senso letterale (*zâhir*) del testo della rivelazione e della legge islamica (*sharî'a*).

Un altro esempio è la comprensione che Ibn 'Arabî ha della figura di Gesù: per quanto definita come sublime nei suoi scritti, essa è però basata unicamente e solamente sui dati del Corano e delle tradizioni islamiche, senza alcun riferimento ad altre fonti, ad esempio i Vangeli cristiani. Per Ibn 'Arabî, come per ogni buon musulmano formato alla luce della tradizione islamica, i Vangeli cristiani apparivano evidentemente dei testi apocrifi, alterati e quindi non affidabili. E lo stesso si dica della posizione di Ibn 'Arabî rispetto ai

dogmi della fede cristiana, come la Trinità e l'Incarnazione. Egli non va al di là dei dati trasmessi dalle tradizionali controversie islamiche. Non mi pare si possa trovare nei suoi scritti qualche diretto riferimento alle fonti cristiane, nello sforzo di comprenderne il senso "secondo quanto i cristiani pensavano di essi" e non secondo quanto "i controversisti musulmani hanno detto di essi". Con ciò non si esclude che egli abbia dato una sua lettura personale, profonda ed originale, dei dati tradizionali della legge islamica, lettura basata sulla sua particolare visione sufi.

In conclusione, si può affermare che la visione che Ibn 'Arabî mostra di avere delle varie religioni è basata fondamentalmente su, e quindi è anche limitata da, quanto la tradizione islamica ha trasmesso di esse ed è stato codificato nella legge (*sharî'a*) e nel diritto (*fiqh*) islamici. L'intento di Ibn 'Arabî fu quello di sostenere l'applicazione letterale della legge islamica, fornendo a tal proposito il fondamento di una più profonda e vera comprensione della sua lettera. È in tal senso che va chiaramente il consiglio dato al suo amico e discepolo Kaykâ'ûs I.

Questo approccio alle religioni appare ora, ad una mentalità moderna, molto semplificante e riduttivo. Voler quindi attribuire a Ibn 'Arabî una mentalità moderna di apertura alle religioni, all''altro' in quanto tale, non serve, e non rende giustizia alla sua posizione. La mentalità moderna si è formata alla scuola di una maggiore fedeltà ai dati della storia, raggiunti attraverso una rigorosa ricerca storico-critica. Questo tipo di ricerca era totalmente assente dalla cultura di Ibn 'Arabî, come in generale dalle culture medievali. Quindi, nonostante affermi che "il suo cuore è aperto a tutte le religioni" e che accetta "le forme di tutti i credo", Ibn 'Arabî non ha in mente in realtà che la propria visione di esse, e ciò in linea con e nei limiti della tradizione islamica, la quale aveva verso le religioni non musulmane una generale attitudine di polemica e di apologetica. Tutto questo ci pare un risultato naturale di quella che abbiamo chia-

mato l'autocentralità della mentalità medievale. Solo recentemente pare che la cultura islamica cominci a muoversi – non senza opposizioni – al di là della sua visione tradizionale, alla ricerca di un approccio più obiettivo alle altre religioni [37].

Conseguentemente, quando leggiamo le affermazioni di alcuni autori moderni che, sulla linea di René Guénon, presentano il sufismo di Ibn 'Arabî come una visione sufi sopra-confessionale, o come la somma e la sintesi di tutte le esperienze mistiche che si trovano in tutte le religioni, anzi come la quintessenza di ogni religione e credo (i quali non sarebbero che delle particolarizzazioni di tale quintessenza religiosa sopra-confessionale), ci sembra di trovarci di fronte ad affermazioni mitologiche, prive di ogni senso storico, e senza un minimo di visione critica del pensiero di Ibn 'Arabî.

Al contrario, sulla base di una fedele lettura storica, ci pare che il sufismo di Ibn 'Arabî debba essere letto e compreso prima di tutto nei limiti e nelle contraddizioni della sua epoca storica. La visione che egli ha delle altre religioni è fondamentalmente una visione semplificata e riduttiva, basata sulla visione che l'Islam aveva di esse, che era appunto una visione semplificata e riduttiva, e in gran parte polemica. Da questo punto di vista Ibn 'Arabî resta un prodotto tipico di tale mentalità medievale, comune a molte culture e civiltà del tempo, sia in Oriente che in Occidente. In tale mentalità l''altro' non veniva accostato nella sua alterità per cercarne una comprensione più obiettiva e positiva. L'altro era percepito fondamentalmente come l'alieno, l'ostile da combattere ed eliminare, oppure assimilare all'interno del 'tutto omogeneo' della propria cultura o civiltà. In quanto musulmano 'sincero e fedele', Ibn 'Arabî vede l'Islam come l'ultima e la più perfetta rivelazione di Dio, la legge dell'Islam (*sharî'a*) come la suprema espressione della volontà divina, e il proprio sufismo come la più profonda e perfetta comprensione di essa. Anzi egli si è presentato come 'il Sigillo della santità' (*khâtam al-walâya*), cioè come colui che ha raggiunto e realizzato il supremo senso della legge rivelata (*sharî'a*). In tale visione Ibn 'Arabî ha voluto essere fedele alla lettera della legge senza alcuna modificazione, come suo fedele 'guardiano ed interprete'.

A livello pratico, egli ha inteso far applicare alla lettera tale legge divina, anche per quanto riguarda il trattamento previsto per i non musulmani. Questi ultimi, infatti, sono dei 'tollerati' nella legge islamica, e tale tolleranza è posta entro stretti limiti, che sono stati fissati in modo generale dalle 'Capitolazioni di 'Umar' cui Ibn 'Arabî si riferisce espressamente. Queste capitolazioni erano diventate già da tempo parte integrante della legge islamica, e Ibn 'Arabî non vide nulla di meglio che consigliare una loro applicazione letterale, anche nei punti più discriminatori. È in tal senso che egli esorta il suo discepolo e amico, il principe di Konya, a mostrarsi un vero principe 'musulmano': mediante la rigida applicazione del testo di tali capitolazioni per quanto riguarda il trattamento della 'gente protetta' (*ahl al-dhimma*), in questo caso i cristiani. Il testo della sua raccomandazione (*wasiyya*) è su tale punto chiarissimo, senza ombra di dubbio.

4. Verso un nuovo universalismo religioso

Nessuno nega che la visione sufi di Ibn 'Arabî sia stata una delle più grandi realizzazioni della mistica islamica. Elaborando la sua fede islamica alla luce di numerosi apporti di pensiero anche esterni all'Islam, egli ha raggiunto indubbie altezze ed aperture che al suo tempo erano senza dubbio delle novità. Il suo pensiero è stato certamente innovativo per la sua epoca, come per la mentalità islamica antica in generale. Le condanne che lui e altri sufi come lui hanno ricevuto stanno a dimostrare l'originalità della loro visione.

Ciononostante, ci sembra che la visione di Ibn 'Arabî sia largamente insufficiente per una mente moderna, abituata ad un approccio più critico ai dati della storia. La visione che Ibn 'Arabî mostra di avere delle altre religioni sembra ancora troppo *a priori*, ideologica, se non addirittura mitologica nel senso negativo del termine, cioè come un'invenzione o una costruzione funzionale della realtà. Egli costruisce il pensiero degli altri, senza darsi la pena di accostare le loro fonti storiche, ma solo proiettando su di esse una visione *a priori*, cioè la visione islamica ricevuta dalla sua tradizione.

Tale posizione non sembra più sostenibile ora, nel confronto con la ragione moderna. La ragione umana è andata oltre tali limiti ideo-mitologici ed ha elaborato un solido metodo di ricerca storico-critica da cui nessuno può più esonerarsi, così come nessuno può prescindere dai metodi di ricerca scientifici negli altri campi delle scienze. La mente contemporanea ha passato, e deve inevitabilmente passare, attraverso quella che Hegel chiama "la fatica della ragione" per raggiungere una visione più critica e realistica della realtà. Perfino le più sublimi intuizioni mistiche devono fare i conti con tale ragione critica, anche se, naturalmente, esse non si limiteranno ai soli dati empirici. Per tale motivo mi è sempre sembrato strano l'entusiasmo con cui il pensiero di Ibn 'Arabî viene accolto da molti intellettuali occidentali, i quali mostrano di voler trovare in lui la soluzione di tutte le aporie intellettuali senza però darsi la pena di 'storicizzare' il suo pensiero.

Mi sembra invece che ora più che mai, per superare il riaffiorare in vaste aree umane, soprattutto islamiche, di molte tendenze di fanatismo religioso, sia necessario elaborare un nuovo e vero 'universalismo religioso'. Questo non può più sorgere sulla base di una mentalità che cerca di ridurre l''altro' ai propri termini, o sulla base di pure controversie religiose, come ha fatto Ibn 'Arabî ed altri come lui nel suo tempo. Occorre ormai superare ogni tipo di tendenza autocentrica, tipica della mentalità medievale. Una nuova posizione teorica e pratica verso l'altro nella sua alterità è più che mai necessaria ora che entriamo in una nuova epoca dell'umanità, quella del 'villaggio globale' o della globalizzazione in cui siamo costretti a vivere, volenti o nolenti, in un pluralismo a tutti i livelli.

Per giungere a tale visione di un vero 'universalismo religioso' occorre maturare prima di tutto un accostamento storico-critico verso le varie tradizioni religiose con lo scopo di conoscere, per quanto possibile, la realtà dell'altro nella sua alterità. Solo un simile approccio farà superare la mentalità ideo-mitologica che domina ancora gran parte del campo dei credo religiosi. Una seria autocritica di sé, della propria religione e cultura sembra pure condizione indispensabile per il superamento dei propri limiti. Il detto evangelico "Togli prima la trave dal tuo occhio, e poi vedrai il bruscolo nell'occhio di tuo fratello" ci pare essere un ottimo principio di metodologia storico-critica. In tal modo la polemica religiosa basata perlopiù su una visione distorta dell'altro si dissolverebbe e resterebbe solo un ricordo (brutto per di più) della storia passata.

Questa è la grande sfida che tutte le religioni nel tempo presente devono affrontare, se non vogliono continuare a essere oppio che addormenta la mente umana. Anche l'Islam deve passare per l'ardua e penosa *crux* dell'indagine storico-critica se vuole uscire dalla sua ossessionante posizione autocentrica ed autoreferenziale, fonte perenne di ogni tipo di fondamentalismo religioso.

Occorre quindi maturare una nuova percezione dell'altro nella sua alterità. Ad esempio, è diffusa in molti movimenti mitsticheggianti del nostro tempo (si pensi all'insieme delle correnti dette New Age) la tendenza a ridurre tutti i concetti e le esperienze di Dio ad un minimo comune denominatore di 'Divinità' in generale; posizione, questa, che lascia più che perplessi. Far collassare infatti il Dio della Bibbia, l'Allâh del Corano, il Brahmân dell'Induismo, il

Nirvâna del Buddhismo e il Tao del Taoismo in un unico concetto di 'Divinità indistinta' o di 'Divino indistinto' rivela una comprensione molto superficiale e semplicistica di queste esperienze religiose. Tale riduzione semplificatrice assomiglia troppo "alla notte nera in cui tutte le vacche sono nere" (Hegel). Invece, un accostamento più critico ad esse lascia facilmente emergere che le loro differenze sono numerose e fondamentali almeno quanto le loro affinità. In un'atmosfera di dialogo interreligioso onesto e sincero, occorre far prima di tutto giustizia dell'originalità di ciascuna delle tradizioni religiose, in un sincero e reciproco rispetto, unito ad una simpatetica accoglienza dell'altro.

In tal modo forse un nuovo tipo di visione universale dell'esperienza religiosa umana potrà emergere. Una visione in cui le caratteristiche specifiche di ogni religione non siano obliterate, ma mantenute come elemento di ricchezza e non come un problema da eliminare. Occorre cioè fare esattamente il contrario di ciò che fece a suo tempo William James (1842-1910), autore del famoso libro *La varietà delle esperienze religiose*, in cui operò in realtà una riduzione di tutta la varietà delle esperienze religiose a un'unica esperienza fondamentale, quella dell''indistinto religioso', contraddicendo in tal modo lo stesso titolo del libro.

Occorre poi notare che questo nuovo orizzonte cognitivo di un vero 'universalismo religioso', anzi 'inter-religioso', esige necessariamente una nuova prassi di convivenza interreligiosa. La mentalità autocentrica medievale, come quella espressa nel testo di Ibn 'Arabî, deve essere decisamente superata da tutte le parti. Nessuna appartenenza religiosa deve essere considerata 'tollerata', o di 'secondo grado', come lo è stato nelle società del passato, sia in Oriente, sia in Occidente. Le 'Capitolazioni di 'Umar' citate da Ibn 'Arabî dovrebbero rimanere solo memoria storica di un'epoca passata e non punto di riferimento, come invece accade in molti movimenti estremisti islamici e anche in quegli stati che si vogliono 'islamici'.

Ogni religione deve sviluppare quindi dal suo interno una sincera apertura verso le altre tradizioni relgiose, e stabilire una base giuridica e spirituale per la costruzione di società pluraliste e democratiche in cui tutti i cittadini, nella diversità delle loro appartenenze religiose, si sentano a casa propria. Tale nuovo stato di cose comporterà certamente un radicale cambiamento di mentalità, una 'rivoluzione culturale copernicana', e forse molte lotte. Ma è tempo ormai che anche l'Islam, come ogni altra religione, si faccia sostenitore delle libertà fondamentali della persona umana in quanto tale, e quindi anche di ogni individuo umano. Nel nostro mondo, in cui i popoli si avvicinano e si mescolano insieme nel 'villaggio globale', le religioni sono quindi chiamate a divenire fattori significativi di giustizia e di libertà per tutti, superando decisamente e per sempre l'autocentrismo e i tribalismi del passato. Questo è il presupposto per una vera pace fra i popoli della terra.

Allora, in tale nuovo contesto di universalismo interreligioso i versi di Ibn 'Arabî citati all'inizio acquisteranno un nuovo e, noi crediamo, vero significato. Allora il cuore del vero credente sarà veramente aperto a tutte le religioni, così come sono vissute dai propri rappresentanti, ed in esse sarà capace di vedere i segni di Dio "che opera tutto in tutti" (1 Cor 12,6). E allora si realizzerà in modo nuovo la beatitudine evangelica "Beati i puri di cuore perché vedranno Dio" (Mt 5,8), perché essi lo vedranno infatti "tutto in tutti".

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

[1] Questo capitolo è la revisione del mio articolo *Sufism and Islamic Law: a Text of Ibn 'Arabî (560/1160-638/1240) on the Protected People (ahl al-dhimma)*, in «Islamochristiana», n. 24, 1998, pp. 37-55.

[2] IBN 'ARABÎ, *Tarjumân al-ashwâq*, a cura di R.A. NICHOLSON, Royal Society, London 1911, p. 19; ID., Dâr Sâdir, Beirut 1966, pp. 43-44.

[3] Per maggiori notizie su 'Arabî vedi il capitolo terzo "Il sufismo fra tradizione e modernità", pp. 55-92.

[4] *Fusûs al-hikam*, a cura di Abû 'Alâ 'Afîfî, Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Beirut 1980, parte I (testo), parte II (commento). Questa è l'edizione citata nel presente lavoro.

[5] *Fusûs*, cit., parte I, p. 226.

[6] M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Seuil, Paris 1992, p. 37.

[7] È impossibile dare qui una sintesi del pensiero di Ibn 'Arabî. Per questo rimandiamo alle ottime sintesi di Abû l-'Alâ' l-'Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid'Dîn Ibnul-'Arabî*, Cambridge University Press, Cambridge 1936; W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany (New York) 1989; M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris 1986; Id., *Un océan sans rivage*, cit.

[8] Così si esprimeva nelle numerose conversazioni che ebbi con lui negli anni 1985-1989 al Cairo durante i suoi soggiorni al convento dei Domenicani, IDEO, Abbassiyya, dove trascorreva ogni anno un periodo di lavoro.

[9] *Fusûs*, cit., (Introduzione), pp. 24-25.

[10] *Ibid.*, p. 93.

[11] *Ibid.*, p. 121.

[12] *Ibid.*, p. 83.

[13] T. Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpetuelle en mystique islamique*, tr. fr., Les Deux Océans, Paris 1980, p. 51.

[14] Murata, *The Tao of Islam*, State University of New York Press, Albany (New York) 1992.

[15] Questo *hadîth*, spesso citato negli scritti dei sufi, non si trova nelle collezioni ufficiali di *hadîth*; vedi A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la Tradition Musulmane*, E.J. Brill, Leiden 1936-1969, 7 voll.

[16] *Fusûs*, cit., pp. 203-204.

[17] *Ibid.*, p. 194, con il commento di Afîfî, pp. 387-388.

[18] 'Afîfî, *The Mystical Philosophy*, cit., pp. 171-172.

[19] A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill (I ed. 1975), rist. 1983, p. 273.

[20] W.C. Chittick, *op. cit.*, introduction, p. 10.

[21] M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, cit., p. 37.

[22] Vedi F. Schuon, *Le soufisme voile et quintessence*, Mystiques et Religions, Devry-Livres, Paris 1980.

[23] Il testo arabo è tratto da Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, Dâr al-Kitâb al-'Arabî al-Kubrâ, Cairo s.d., vol. IV, pp. 547-548. Le parole messe tra parentesi quadre non si trovano nel testo, ma hanno lo scopo di rendere la traduzione del testo più chiara.

[24] Il principe Kaykâ'ûs nominato nel testo è senza dubbio Kaykâ'ûs I, che regnò sul dominio selgiuchide di Konya tra il 608/1211 e il

618/1220. Dopo di lui ci sarà Kaykâ'ûs II. Quello cui Ibn 'Arabî scrisse la sua raccomandazione nel 609/1212, non può essere però che Kaykâ'ûs I. Questi infatti aveva preso il potere un anno prima, nel 608/1211, dopo la morte di suo padre, Kaykhursaw I. Sembra quindi che, una volta al potere, Kaykâ'ûs I abbia chiesto consiglio per il suo governo a Ibn 'Arabî, che era ormai divenuto un famoso maestro sufi. Dalla corrispondenza si evince che fra i due, il principe ed il maestro sufi, ci fosse anche una certa amicizia; cosa, questa, assai tradizionale in Islam. In quel tempo continuava ad esistere a Konya una numerosa comunità cristiana, perlopiù di greci. La questione sul come trattare i cristiani sembra essersi posta immediatamente al principe selgiuchide. Dalle fonti storiche sappiamo che Kaykâ'ûs I, in linea con la politica dei principi selgiuchidi di Konya, condusse una politica anti-ayyûbide (cioè contro gli Ayyûbidi, musulmani, i discendenti di Salâh al-Dîn – il Saladino delle cronache europee – che dominavano allora il Medio Oriente dall'Egitto alla Siria e cercavano di estendere la loro influenza anche in Asia Minore). Contro di loro i principi selgiuchidi di Konya cercavano l'appoggio dei greci e dei crociati; per maggiori informazioni vedi C. Cahen, *Kaykâ'ûs*, in «EI», 2, IV 813b-815a. Sul rapporto fra Kaykâ'ûs I e Ibn 'Arabî vedi C. Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris 1989, pp. 276-279.

[25] Questo *hadîth* è riportato dalle due più importanti autorità della scienza, cioè al-Bukhârî e Muslim, vedi A.J. Wensinck, *op.cit.*, vol. 6, p. 459b.

[26] Questo *hadîth* non si trova nelle collezioni ufficiali di *hadîth*; vedi A.J. Wensinck, *op. cit.*

[27] Per maggior informazione vedi A. Ferré, *Al-dhimma: l'Islam et les minorités religieuses*, in «Etudes Arabes-Dossier» 80-81, pp. 7-11; Id., *Protégés ou citoyens?* in «Islamochristiana» 22 (1996), pp. 79-117. André Ferré riporta il testo citato in Abû Bakr Muhammad al-Turtûshî, *Sirâj al-mulûk*, Il Cairo 1354/1935, pp. 202-216.

[28] Tutta la questione sulla legislazione islamica riguardo alle minoranze non musulmane, 'la gente protetta' (*ahl al-dhimma*), è stata oggetto di molti studi; vedi l'articolo di C. Cahen, *Dhimma* in «EI», 2 II, 227a-231a, la bibliografia ivi citata, e quella degli articoli della nota n. 27.

[29] A. Ferré, *Protégés ou citoyens?*, cit., p. 85; anche C. Cahen, *Dhimma* in «EI» 2 II, 228b.

[30] C. Addas, *op. cit.*, p. 278. Claude Addas si indigna per l'insinuazione di Asín Palacios secondo cui Ibn 'Arabî potrebbe aver dato dei consigli così duri per odio verso i cristiani o per una politica anticristiana. Addas cerca di giustificare la posizione di Ibn 'Arabî mostrando

che la situazione politica era pericolosa per i musulmani, e quindi la dura posizione di Ibn 'Arabî sarebbe giustificata. Ma simili elaborazioni non mi sembrano necessarie, né storicamente sostenibili: il vero pericolo per i Selgiuchidi non veniva dai cristiani, ma dagli altri stati musulmani. Claude Addas infatti mostra nello stesso contesto che Ibn 'Arabî ha inteso essere sempre un *defensor* ed uno scrupoloso osservante della legge islamica. E, come è stato detto, queste 'Capitolazioni di 'Umar', con i loro provvedimenti discriminanti contro i non musulmani, erano considerate un testo autoritativo e parte integrante della legge e della prassi islamiche. Ibn 'Arabî quindi ha inteso semplicemente essere fedele a tale tradizione autoritativa, e su tale base consigliò il suo amico principe di Konya, Kaykâ'ûs I, a seguirle alla lettera. La questione non è quindi quella di sentimenti personali, ma della considerazione in cui egli teneva la legge islamica. Si potrebbe anche aggiungere che nel suo complesso Ibn 'Arabî non mostrò gran simpatia per i cristiani 'storici', cioè quelli del suo tempo che vivevano nei paesi islamici. In questo sembra che egli non sia andato oltre quanto era fissato nella tradizione della legge islamica; e ciò appare evidente dallo stesso libro di Claude Addas.

[31] Vedi B. O'Keeffe, *'Ahmad Ibn Taymiyya - Mas'alat al-Kanâ'is* (The Question of the Churches), in «Islamochristiana», n. 22, 1996, pp. 53-78.

[32] Vedi su questo punto l'interessante studio sulla ideo-teologia delle Crociate cristiane e della corrispondente idea della 'guerra santa islamica' (*jihâd*) di G. Cipollone, *Cristianità - Islam. Cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo il '1187'*, Pontificia Universitas Gregoriana - Miscellanea Historiae Pontificiae 60, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

[33] C. Addas, *op. cit.*, pp. 65, 199, 246.

[34] M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, cit., p. 45. Questo è uno dei temi di fondo del libro.

[35] M. Chodkiewicz (a cura), *Les illuminations de la Mecque*, Albin Michel, Paris 1988, edizione tascabile, 1997, pp. 80-81, con il resto del capitolo.

[36] Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Mishkât al-anwâr*, a cura di Samîh Dughaym, Dâr al-Fikr al-Lubnânî, 1994, p. 78; questo è un principio assai comune nella tradizione sufi.

[37] A proposito vedi K. Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oneworld, Oxford 1997: "The study of Christianity by Muslim Intellectuals", pp. 137-182.