

Sufismo e fondamentalismo: le problematiche di un binomio ()*

Giuseppe Scattolin
scatt68@hotmail.com

ABSTRACT

The present study intends to shed some light on a binomial, Sufism and Fundamentalism, which appears somehow ambiguous. Fundamentalism is not just a historical phenomenon, namely the Protestant movement that developed at the beginning of the XXth c. Fundamentalism connotes a spiritual attitude common to many religions, in which a rigid conservative approach to religious tradition prevails, with a literal reading of the sacred texts and sometimes a coercing action to impose it on others. Fundamentalism is shaped by its own religious tradition, and may develop into extremism and violence.

Sufism represents the spiritual dimension of the Islamic tradition, developed over history into many currents and experiences. Between the two, Sufism and Fundamentalism, some connections exist, based on the nature of Islam which is a religion with a strong legal emphasis. Moreover, in Islam religion and politics are strictly connected. Thus, many Sufi orders in Islamic history were involved in political affairs, even in wars and trade of slaves. Modern extremist Islamic movements have taken some traits from the Sufi orders: the inner organization and a kind of spiritual atmosphere etc. Al-Qa'ida is an outstanding example of this. Hence, one should strive for an inner development of Islam towards pluralism and democracy. Sufism could help in such a process.

1. La questione

Il sufismo, cioè la 'dimensione o le dimensioni spirituali' dell'Islam, e il fondamentalismo, cioè l'insieme delle correnti dell'Islam 'politico', sono ambedue realtà presenti nella storia passata e presente dell'Islam. In che rapporto stanno questi due aspetti dell'Islam? Si tratta di un'alleanza o di una opposizione, o semplicemente di due fenomeni divergenti, senza relazioni fra loro? Questo è il punto che intendo chiarire e, come può essere facilmente intuito, la risposta non può essere né facile né semplice, dato che si tratta di due fenomeni complessi sia nella loro storia che nella loro struttura.

Intendo proporre solo alcune linee per inquadrare il problema, linee che esigono chiaramente ulteriori approfondimenti. **(1)** Prima di tutto però occorre chiarire (scolasticamente!) il senso dei due termini: fondamentalismo e sufismo, e poi

studiare le loro relazioni reciproche. Tale premessa non sempre è proposta in modo chiaro, con la conseguenza che molti equivoci e visioni distorte od erranee vengono propagandate.

2. Il fondamentalismo: tra passato e presente

Non sono d'accordo con un'opinione alquanto diffusa secondo la quale, dato che storicamente il fondamentalismo è un fenomeno che è nato in un contesto protestante all'inizio del secolo XX, esso riguarderebbe il pensiero protestante e basta, senza esportazioni. Per cui, ad esempio, i cattolici o i musulmani non avrebbero nulla a vedere con tale realtà. Tale posizione mi sembra alquanto semplicista e superficiale, anche se molto propagandata soprattutto nel contesto islamico. Sarebbe come dire che la legge di gravità, essendo una legge scoperta dall'inglese Isaac Newton, riguarderebbe lui o al massimo qualcuno della sua cerchia 'inglese', ma non i musulmani, i cinesi, o altri popoli di altre parti del mondo, che quindi ne sarebbero altamente estranei né intendono diventare 'inglesi' in nessun modo... neanche con la legge di gravità. Questo tipo di ragionamento confonde, a mio parere, l'origine storica di un fenomeno col suo significato a livello esistenziale umano, come espressione cioè di un'attitudine umana spirituale che può trovarsi in tutte le culture e religioni, anche se sotto nomi ed etichette diversi.

Il fondamentalismo, come termine storico, è nato, come si sa, in campo protestante all'inizio del secolo XX come reazione ad un certo modernismo che scalzava la religione cristiana dalle sue fondamenta negandone i dogmi fondamentali come la creazione, il peccato originale, la redenzione ecc. Tale termine però esprime anche un'attitudine spirituale comune a molte altre religioni. Esso infatti esprime l'esigenza di salvaguardare alcuni elementi ritenuti 'fondamentali', cioè necessari o essenziali, ad una determinata religione o cultura, contro ogni pericolo proveniente da correnti di pensiero e di prassi ad essa estranee e che, mettendo in discussione tali elementi fondamentali, metterebbero in forse l'esistenza stessa di tale cultura o religione.

In tale senso si può constatare che storicamente una certa esigenza 'fondamentalista' attraversa tutte le religioni, e che essa non è quindi un'arbitraria invenzione protestante. Ogni religione infatti è sempre esposta nelle sue vicissitudini storiche a pericoli di decadenza e corruzione, per cui come reazione ci sono sempre state in tutte le religioni delle controcorrenti di riforma. In fondo si potrebbe dire che tutte le grandi correnti di riforma che da sempre hanno attraversato tutte le religioni hanno portato in sé delle esigenze 'fondamentaliste', essendo animate dall'intento di riportare la religione ai suoi primi 'fondamenti' ritenuti essenziali ed inalienabili. Si può inoltre notare che tali correnti riformiste, e quindi 'fondamentaliste', hanno

scosso tutte le religioni, soprattutto nei momenti di 'passaggio', cioè di incontro-scontro con religioni o culture diverse. Così, ad esempio, è stato per il Cristianesimo nei secoli IV-V, nell'incontro-scontro cioè della fede cristiana primitiva con la cultura greco-romana. Così pure è lo stato per l'Islam nei secoli IX-XI, nell'incontro-scontro del messaggio coranico con la tradizione filosofica-scientifica della cultura ellenistico-orientale. Nel tempo moderno poi l'incontro-scontro con la 'modernità' sembra mettere necessariamente in crisi tutte le religioni e le culture del passato, cioè del tempo pre-moderno, e quindi in tutte le religioni attuali si notano diverse forme di movimenti 'fondamentalisti' più o meno violenti.

Il problema non si pone quindi a livello di nome, se cioè in una determinata religione ci siano o no dei movimenti fondamentalisti, ma piuttosto a livello semantico: di che tipo di fondamentalismo si tratta. Cioè, a quale livello sono posti tali fondamenti ritenuti 'inalienabili' di tale religione? Si tratta semplicemente di un certa lettura 'letteralista' dei testi sacri? Ma qui occorrerebbe specificare di che tipo di 'letteralismo' si tratta, non ne esiste solo uno. Si tratta di un ritorno alla propria tradizione? Ma anche qui occorrerebbe chiedersi di che tradizione si tratta, non ce n'è una sola né c'è un solo modo di intenderla. Si tratta di riformare la società ritenuta corrotta prendendone in mano la guida? Ma anche qui occorre chiarire in che modo si intende fare questo, dato che non c'è solo un modo di essere guida della società. Come si vede la questione deve essere sempre molto specificata, e non bisogna pensare che il termine 'fondamentalismo' sia per se stesso auto-esplicativo. E' infatti a tale livello semantico che i vari fondamentalismi si differenziano mostrando la loro vera natura, che dipende in ultima analisi dal tipo di religione in cui si innestano. Così il fondamentalismo protestante, ad esempio, è differente da quello cattolico, e questo da quello islamico, o induista ecc. Il fondamentalismo sarà di carattere piuttosto etico-morale in una religione in cui c'è una chiara distinzione fra l'ambito politico e quello religioso (vedi il Cristianesimo), mentre esso includerà più facilmente il piano socio-politico in una religione in cui l'aspetto politico e quello religioso sono saldamente uniti insieme (vedi l'Islam).

Il termine 'fondamentalismo' può essere ulteriormente specificato nel suo senso proprio grazie alla prima formulazione storica che esso ha ricevuto dal contesto protestante in cui è stato per la prima volta espresso. Si tratta di un fenomeno composto da vari elementi: vi è in esso una lettura letteralista del testo sacro, un attaccamento ad una tradizione teologico-morale di stampo piuttosto legalista, una pretesa di imporre il proprio pensiero alla società ritenuta deviante, e questo può avvenire sia al solo livello verbale (cioè attraverso la sola comunicazione verbale, e qui in genere i fondamentalismi cristiani si arrestano, ma non tutti...) che al livello di azione coercitiva fisica (cioè attraverso la forza fisica, su questo punto si trova una certa convergenza in molti fondamentalismi islamici, ma anche in alcuni fondamentalismi cristiani e altri...). Inteso in questo senso, allora bisogna dire che

all'interno dell'Islam da sempre, lungo tutto il suo vasto percorso storico e geografico, e non solo nell'Islam moderno (contro certe analisi sociologiche storicamente assai smemorate...) si sono sviluppate correnti fondamentaliste. Basti accennare al movimento dei Kharigiti del primo secolo dell'Islam, allo hanbalismo, cioè la scuola giuridica di Ibn Hanbal (m. 241/855) dal III/X secolo in poi, ai movimenti degli Almoravidi e degli Almohadi dell'Andalus (la Spagna araba) nei secoli V-VII/XI-XIII, al pensiero di Ibn Taymiyya (m. 728/1338) nel VIII/XIV secolo, e ai vari movimenti riformisti Islamici che sotto la sua influenza hanno scosso il mondo islamico tra i secoli XVII-XIX dall'India (vedi la lotta dell'Islam sunnita contro Akbar, l'imperatore della conciliazione religiosa fra Islam ed Induismo...), all'Africa (vedi la lotta della Tijâniyya, e in particolare del condottiero Uthman Dan Fodio, contro gli stati Islamici africani ritenuti corrotti...), fino al movimento wahhabita che proprio in quel periodo si installa nella penisola araba (l'attuale Arabia Saudita), creando una base (*qâ'ida*) molto attiva fino ai nostri giorni per la propaganda dell'Islam più 'fondamentalista' che esista. Occorre pure sottolineare che tali movimenti sono sorti all'interno dell'Islam, prima di ogni confronto con l'occidente moderno e colonialista. E quindi non si può affermare (come fa ancora una certa sociologia laicista altamente smemorata...) che tali movimenti fondamentalisti siano solamente il frutto di una reazione al o un sottoprodotto del colonialismo occidentale. Per una loro comprensione più reale essi devono essere invece esaminati all'interno dell'intero movimento storico dell'Islam, essi appaiono infatti essere una dimensione che ne ha sempre accompagnato il cammino storico.

L'incontro-scontro con la modernità e il movimento colonialista occidentali hanno indubbiamente stimolato in modo straordinario il sorgere e l'estremizzarsi di tali correnti fondamentaliste all'interno dell'Islam moderno.⁽²⁾ Queste infatti possono essere meglio capite se messe nel contesto della vasta corrente del salafismo islamico moderno. Con questo termine si indica il movimento di riforma, cioè di ritorno alle origini, agli inizi e ai fondamenti della religione islamica (*salaf*, letteralmente i 'buoni predecessori'), che ha attraversato e tuttora attraversa la storia moderna dell'Islam. Tale movimento salafita si caratterizza per alcuni tratti specifici: una lettura letteralista del testo sacro; un privilegiare la tradizione più legalista della religione con un rifiuto di tutto ciò che non si trova in essa, cioè di ogni 'innovazione' (*bid'a*, come suona il termine islamico); una riforma sociale che prevede anche il ricorso alla violenza fisica per imporre la 'legge divina' (*sharī'a*) alla società umana islamica e non; un rifiuto della cultura occidentale moderna e del suo pensiero scientifico-critico, vista come una cultura secolarista (cioè atea) e moralmente corrotta. Per tali ragioni il movimento salafita, e tutti quelli che ad esso si ispirano, può essere qualificato come 'fondamentalista', portatore cioè di una mentalità fondamentalista che si presenta in genere come una mentalità chiusa, assolutista ed intollerante. Tutto questo insieme di fattori sono divenuti ora parte del progetto ideolo-

gico-politico di molte correnti che agitano il mondo islamico contemporaneo, in particolare dell'associazione dei 'Fratelli Musulmani (*al-Ikhwân al-Muslimîn*), che costituisce il tipo e anche il motore di gran parte delle correnti salafite-fondamentaliste-estremiste (con tale cumulo di specificazioni si intende chiarire in parte il contenuto del termine) dell'Islam moderno.

A questo punto occorre affrontare pure, e senza alibi, la questione se tale tendenza salafita-fondamentalista-estremista debba essere considerata come un carattere intrinseco, strutturale dell'Islam in quanto tale, cioè in quanto religione che si costituisce su di una stretta connessione tra l'ambito religioso e quello civile-politico, tratto quindi ineliminabile dalla religione islamica. Oppure se essa sia da considerarsi un fenomeno accidentale all'Islam, e quindi alla fine superabile con una radicale riforma di esso verso un nuovo tipo di Islam, definito da alcuni pensatori contemporanei come 'liberale' e quindi anti-salafita-fondamentalista-estremista. Tale chiarimento dovrebbe toccare questioni complesse quali l'esegesi dei testi e degli avvenimenti fondanti dell'Islam, la loro storia e sviluppo ecc., questioni che stanno al di fuori della presente ricerca. Tale chiarimento tuttavia rimane, a mio parere, la grande sfida con cui l'Islam del nostro tempo si deve confrontare sul piano pratico e teorico per entrare nella modernità.

3. Il sufismo: storia e struttura

Anche a proposito del sufismo la risposta non può essere semplice, col rischio di diventare semplicatrice e semplicista. Storicamente il sufismo è un fenomeno assai complesso e ha conosciuto un'evoluzione notevole su tutti i piani. In grandi linee si può dire che il sufismo nasce dall'interno dell'Islam durante i suoi primi due secoli come corrente di riforma contro la generale corruzione dell'Islam politico, e anche come ricerca di un'esperienza personale della fede comune. In questo senso si può dire che anche il sufismo si presenta come un tipo di 'fondamentalismo' in quanto indende ritornare ai fondamenti della religione islamica contro ogni forma di corruzione sia esterna (correnti di pensiero estranee all'Islam) che interna (ogni forma di 'ipocrisia' religiosa). Il sufismo si presenta anzitutto come una corrente di riforma 'morale' della religione, e in questo senso esercita ciò che secondo una tradizione attribuita al Profeta dell'Islam, Maometto (Muhammad), viene chiamato 'il grande combattimento o *jihâd* (*al-jihâd al-akbar*), cioè il combattimento della riforma morale, contro le passioni che fanno deviare dalla via di Dio. Ma occorre pure sottolineare che molti sufi sono stati pure combattenti in senso fisico per la causa della loro religione esercitando quello che secondo la stessa tradizione è chiamato 'il piccolo combattimento o *jihâd* (*al-jihâd al-asghar*), cioè il 'combatti-

mento per Dio' contro i nemici fisici dell'Islam. Di fatto i due combattimenti sono stati spesso uniti nella tradizione sufi, più di quanto normalmente si insegna.

Il sufismo ha avuto un grande sviluppo storico sia a livello di prassi che di pensiero. Partendo dal movimento ascetico dei primi due secoli il sufismo si è via via ampliato, approfondendo la sua esperienza spirituale e andando sempre più verso le dimensioni dell'amore divino, dell'unione con Dio, ed infine, nei grandi sufi del secolo VII/XIII, verso un tipo di filosofia monistica dell'esistenza, in cui il 'Tutto è Uno e l'Uno è il Tutto'. Tutta questa tradizione ascetico-mistica è stata poi assunta come retaggio spirituale nel gran numero di confraternite o ordini sufi che hanno animato nel passato e che animano tuttora il vasto mondo islamico.

Il sufismo quindi, o 'la dimensione mistica dell'Islam', come la grande orientalista tedesca Annemarie Schimmel amava chiamarlo, ha accompagnato la storia islamica in tutte le sue avventure e in tutti i suoi combattimenti sia materiali che spirituali. Esso è stato senza dubbio uno dei principali fattori della grandezza della civiltà islamica sul piano del pensiero e dell'arte come pure nella sua espansione attraverso il tempo e lo spazio. I sufi e le loro confraternite infatti sono stati moltissime volte i primi protagonisti dei combattimenti di vario genere, compreso quello militare, che hanno contribuito all'espansione dell'Islam nel mondo in tutte le direzioni, come pure esso è stato uno dei più grandi ispiratori delle grandi espressioni artistiche dell'Islam, sia sul piano letterario (scrittori e poeti) che plastico (architettura, pittura, arti grafiche, musica ecc.). Ed esso continua ad essere molto diffuso a livello popolare costituendo uno dei più importanti fattori di presenza dell'Islam a livello planetario.

Ma che cos'è il sufismo allora? Una descrizione del sufismo è data dai sufi stessi, che in materia sono tutt'altro che parchi di spiegazioni e descrizioni. Per convincersene basta dare un'occhiata all'enorme numero di manuali sufi in cui l'esperienza e il cammino sufi sono presentati in tutti i suoi aspetti e generi letterari. Senza addentrarci nel mare delle definizioni e delle descrizioni, accenniamo qui brevemente ad una struttura fondamentale del fenomeno sufi, struttura che è comunemente accettata dagli ambienti sufi e cui tutte le altre descrizioni possono in certo modo essere ricondotte. Il cammino sufi si articola in tre stadi o tappe fondamentali che si susseguono in ordine ascendente senza che l'ultima tappa abolisca la prima.

a.- La legge (sharī'a): essa è la 'strada' (questo è il senso primo del termine arabo), cioè la norma di vita, la legge (*sharī'a*), stabilita e rivelata da Dio agli uomini e che nessuno quindi può cambiare. Tale legge è riassunta nei cinque pilastri dell'Islam che ogni buon musulmano è tenuto ad osservare fedelmente, anzi i sufi si distinguono per l'osservanza più scrupolosa della legge divina. Questo è il punto di partenza di ogni cammino sufi: nessuno può pretendere di essere

sufi se non osserva la legge divina rivelata da Dio. Tale aspetto è costantemente insegnato dai maestri sufi e deve essere ben chiarito per evitare i vari tipi di cocktails spirituali tipici di molte correnti spirituali della nostra società moderna.

b.- La via (tarîqa): essa è la 'via' (questo è il senso primo del termine arabo), cioè un metodo di vita che il fedele segue per vivere la legge divina secondo le intenzioni più profonde intese da Dio nel dettare la legge. Tale tappa rappresenta quindi l'aspetto interiore della legge. In questa tappa prevale lo sforzo ascetico attraverso cui il 'viandante sufi' (*sâlik*) cerca di purificare il proprio cuore per renderlo disponibile e aperto all'azione di Dio in lui. Questa tappa è largamente descritta nei manuali sufi, nella molteplicità dei suoi stati e delle sue stazioni interiori. Essa è uno stadio intermedio, ma necessario, per giungere alla tappa finale del cammino sufi: l'incontro con la Verità-Realtà (*haqîqa*).

c.- La Verità-Realtà (haqîqa): questa è la tappa finale del cammino sufi ed essa consiste nella 'scoperta', 'incontro' o 'rivelazione' (*kashf, wujûd, fath*) della Realtà assoluta e suprema (*haqq*), cioè Dio stesso, termine ultimo di tutti i simboli e cammini religiosi. Il sufi quindi è chiamato a passare dalla esteriorità delle forme religiose (*zâhir*) all'esperienza interiore personale e viva (*bâtin*), al 'gusto' (*dhawq*) della Realtà divina, fonte della vera conoscenza sufi. La storia dimostra che spesso tale esperienza personale porta il sufi ad espressioni che sembrano contraddire la prima tappa, quella della legge, con le sue formulazioni legalistico-dogmatiche, e con conseguenze molte volte fatali per il sufi stesso. Questo conflitto, in cui la bianca rosa dell'esperienza mistica dei sufi è stata sovente imporporata con il rosso del loro sangue, secondo una diffusa immagine-simbolo della loro esperienza, sembra un dato ineliminabile nel mistero dell'incontro di due libertà: quella dell'uomo e quella di Dio, l'Assoluto. Un detto comune fra i sufi, frutto di amare esperienze storiche, afferma infatti: "Sotto la penna di ogni giudice della legge (*qâdî*) c'è la testa di un sufi che cade". E' noto infatti che tra i dottori-teologi della legge islamica (*fuqahâ*) e i poveri-sufi musulmani (*fuqarâ*) le relazioni sono state molte volte tragiche. L'esperienza interiore della Verità-Realtà assoluta ha portato infatti molti sufi a delle aperture spirituali interessanti, andando ben al di là della stretta comprensione legalista dei testi religiosi (Corano e detti del Profeta in primo piano) fatta dai giuristi-teologi dell'Islam (*'ulamâ'-ulema*). In molte correnti sufi vi è inoltre un riconoscimento esplicito della presenza di tale Verità-Realtà assoluta al di fuori della stretta cerchia della comunità islamica. Essa è presente infatti in tutte le altre religioni, viste, se pure a gradi diversi, come manifestazioni della stessa unica Verità-Realtà assoluta: il sufi quindi si trova

in uno stato di interiore riconoscimento ed accoglienza della verità delle altre religioni. Tipiche a proposito sono le espressioni del ‘Supremo maestro sufi’ (*al-shaykh al-akbar*), Ibn ‘Arabî (m. 638/1240):

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

E’ prato delle gazzelle e la Ka’ba del pellegrino,
le tavole della Torah 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.(3)

4. Il sufismo tra fedeltà alla legge e contestazione del legalismo

Da quanto detto appare chiaro che il sufismo, sia come fenomeno storico che come cammino interiore, si relaziona alla comunità islamica e alla sua legge (*sharī’a*) in modo dialettico.

Da una parte c’è la fedeltà più stretta. Infatti, nonostante le tante accuse lanciate da molti giuristi-teologi dell’Islam (*ulamâ’-ulema*) contro i sufi, non c’è dubbio che questi hanno sempre inteso di rimanere fedeli alla legge che loro comunità ha ricevuto come proveniente da Dio, e rappresentata concretamente dal testo sacro (il Corano), la tradizione profetica (gli hadith), e l’interpretazione ufficiale della comunità, cioè le sue scuole giuridiche. Questo è quanto le fonti storiche come pure l’esperienza personale della stragrande maggioranza dei sufi testimoniano in abbondanza. Anzi, i sufi sono stati in genere i più scrupolosi osservanti della legge religiosa della comunità islamica.

D'altra parte, i sufi più illuminati hanno sempre denunciato una interpretazione puramente esteriore della legge (*zâhir*), per privilegiare l’esperienza personale e reale (*bâtin*) del suo contenuto e delle sue finalità, e questo fino a scontrarsi, a volte in modo tragico, con la comprensione della stessa elaborata dai giuristi-teologi della comunità islamica. Anche nel sufismo, come del resto in quasi tutte le esperienze mistiche delle altre religioni, si ritrova la dialettica fra ciò che in linguaggio cristiano è conosciuto come ‘la lettera e lo spirito’ della legge divina. E anche in Islam, come nelle altre religioni, molti sufi hanno affrontato con coraggio estremo fino al martirio le più dure opposizioni al loro cammino, pur di rimanere fedeli alla propria esperienza profonda e reale della Verità-Realtà assoluta, che non può essere mai ridotta e limitata in pure formulazioni giuridico-teologiche. Tale è stata, ad esempio, l’esperienza del grande martire sufi, al-Óusayn b. Mansûr al-Hallâj,

giustiziato a Baghdad nel 309/922, e di molti altri come lui. E' per tale motivo che l'Islam 'giuridico-legalista' è sempre stato diffidente, se non addirittura nemico, dei cammini sufi sia nel passato che nel presente. Anche nel nostro tempo infatti le confraternite sufi sono oggetto di attacchi accaniti da parte delle varie correnti dell'Islam politico, fondamentalista e estremista, e negli stati in cui la legge islamica è stata proclamata legge di stato le confraternite sufi sono o proibite (come nel Regno Saudita) o sottoposte a stretti controlli.

Ad uno sguardo più critico però appare chiaro che tale dialettica sufi fra lettera e spirito della legge è avvenuta sempre all'interno della formulazione tradizionale della legge islamica elaborata dai giuristi-teologi (*ulamâ'-ulema*) musulmani attorno al sec. III/IX dell'Islam. I sufi nella loro stragrande maggioranza hanno sempre riconosciuto l'autorità delle tradizionali scuole giuridico-teologiche (*madhâ'ib*) dell'Islam sunnita ufficiale, anzi essi ne hanno in genere privilegiato l'orientamento più letteralista e rigorista. Molti sono i sufi infatti che furono adepti della scuola più rigorista dell'Islam giuridico, quella hanbalita, fondata da Ibn Hanbal. Da questo punto di vista occorre dire che il sufismo ha mostrato la fedeltà più assoluta alla tradizionale legge islamica.

Però tale fedeltà ha avuto, ed ha tuttora, dei risvolti altamente problematici. Tipico a proposito è l'atteggiamento pratico che il 'Supremo maestro sufi' (*al-shaykh al-akbar*), Ibn 'Arabî, ha avuto verso i seguaci delle religioni non musulmane, atteggiamento quantomeno paradossale se paragonato con le sue dichiarazioni di principio citate sopra, come ho messo in luce in una apposita ricerca. (4) Da una parte, come abbiamo sentito, egli si esprime con accenti di grandissima apertura ed accoglienza verso tutte le religioni, dichiarando: "Ora il mio cuore è capace di accogliere tutte le forme (religiose)". Dall'altra però, in un consiglio dato al suo amico, il principe di Konya, Kaykâ'ûs I nel 609/1212, lo vediamo incoraggiare l'applicazione della legge islamica nel modo più stretto e discriminante verso i non musulmani. Si tratta della sua famosa raccomandazione giuridica (*wasiyya*) sul modo di trattare 'la gente protetta' (*ahl al-dhimma*), così sono chiamati i non musulmani, in particolare gli ebrei e i cristiani, viventi all'interno delle società Islamiche. Ibn 'Arabî richiama il suo amico principe a comportarsi strettamente secondo le famose 'Capitolazioni di 'Umar (il secondo califfo dopo Maometto, morto nel 23/644), imposte ai cristiani delle prime conquiste Islamiche, capitolazioni che sono divenute nel tempo un testo fondamentale della legge islamica per regolare i rapporti fra musulmani e non musulmani. Queste capitolazioni infatti sono state il punto di partenza di tutta una serie di discriminazioni ed oppressioni di cui le comunità cristiane viventi all'interno degli stati Islamiche si sono lamentate fino ai nostri giorni.

Da questo punto di vista fedeltà dei sufi alla legge islamica comporta dei risvolti altamente problematici. Essi hanno accettato tale legge nella sua formulazione storica, così come era proposta dalla comunità dei credenti, e quindi con tutti i suoi a-

spetti anche i più odiosi, come le varie forme di discriminazione, di schiavitù ecc. I sufi hanno sì proposto una interpretazione spirituale della legge, soprattutto per quanto riguarda i rapporti con Dio, gli obblighi religiosi (le *'ibâdât*), ma non una sua riforma, in particolare per quanto riguarda i rapporti sociali (le *mu'âmâlât*). A tale scopo occorre un approccio di tipo storico-critico che era al di fuori della portata della comunità musulmana del passato, come pure delle altre comunità religiose di stampo medievale in cui la 'storia sacra' della propria comunità veniva accettata come un dato divino, senza una lettura critica di essa. Ad uno sguardo critico infatti la legge islamica appare chiaramente essere stata elaborata dalle prime generazioni musulmane all'interno del movimento di conquista e di creazione dell'impero islamico, all'interno cioè di ciò che può essere chiamato in termini moderni 'imperialismo islamico', per assicurare all'Islam e ai musulmani l'assoluto controllo dello spazio sociale e politico da essi occupato, e conseguentemente con l'emarginazione del non-musulmano. Anzi, il sufismo ha partecipato storicamente in modo attivo e convinto alla costruzione dell'impero islamico, impero contruito anche con guerre di conquista, con la discriminazione contro i non-musulmani, con la pratica della schiavitù, ecc. Il sufismo ha sostenuto il potere politico-militare dell'Islam, apportandovi in moltissimi casi l'entusiasmo religioso dei suoi adepti. Basti pensare, ad esempio, al ruolo della confraternita Bektashiyya all'interno dell'ordinamento militare ottomano lanciato alla conquista dell'Europa, come pure a quello di molte altre confraternite sufi, come la Tijâniyya e la Senussia, a servizio dei vari principati islamici afro-arabi ecc. Questi aspetti storici devono essere tenuti presenti in un'analisi seria e completa del fenomeno del sufismo nella storia islamica. Occorre infine riprendere coscienza che la questione dei diritti umani come la percepiamo noi è in fondo una questione proposta proprio dalla modernità sulla base di un riconoscimento di pari dignità civile a tutti i cittadini, al di là di tutte le loro differenze religiose e culturali. Tale sguardo 'moderno' sull'essere umano in quanto tale non era concepibile nelle società medievali, islamiche e non, società che rimanevano fondamentalmente auto-centriche, di un auto-centrismo basato in gran parte sull'elemento etnico-tribale-religioso come fattore aggregante.

Un altro tratto del sufismo storico, comune pure alle culture medievali in genere, è quello di una marcata auto-referenzialità culturale. Con tale termine si intende uno sguardo portato verso le altre religioni più in chiave di polemica che non di vero interesse per comprendere l' 'altro' come tale. Con ciò non si vuol dire che influssi da parte delle altre religioni e culture, soprattutto dal Cristianesimo, lo Zoroastrismo, e le varie correnti del Gnosticismo orientale, ecc., non siano stati accolti. Anzi il sufismo da questo punto di vista ha rappresentato senz'altro una momento di grande apertura e di incontro dell'Islam con il mondo non islamico. Però occorre sottolineare che il più delle volte tali incontri avvenivano all'interno del clima di polemica religiosa elaborata dalla tradizione giurista-teologica dell'Islam classico, po-

lemica che permane in gran parte nell'Islam contemporaneo. E nella polemica, come ben si sa, l'immagine dell'altro è inevitabilmente deformata. Ad esempio, è noto che Ibn 'Arabî, il 'Supremo maestro sufi', parla della figura di Cristo in modo altamente positivo. Ma ad un attento esame dei suoi scritti si vede che egli fa questo in termini strettamente coranici e dall'interno della visione coranica del cristianesimo, nei limiti cioè della tradizionale polemica anti-incarnazionista e anti-trinitaria elaborata dai giuristi-teologi musulmani, senza un accostamento diretto alla tradizione cristiana come tale e alla sua auto-comprensione di tali verità. Ibn 'Arabî non ha certamente superato da questo punto di vista l'auto-refenzialità della sua cultura islamica. Occorre pure dire che questo atteggiamento era pure comune alle altre culture medievali, e non mi pare azzardato dire che l'interesse per l' 'altro' come 'altro', cioè lo studio dell'altro secondo la sua propria auto-comprensione, è pure un frutto della mentalità moderna. Infatti è stato solo mediante la maturazione di una metodologia di indagine storico-critica, con tutte le discipline che l'accompagnano a livello gnoseologico, linguistico, antropologico, sociale, ecc., che si è incominciato in tempi alquanto recenti a studiare le manifestazioni religiose dell'umanità, cioè le religioni, in modo più obiettivo, e anche 'simpatetico', superando i pregiudizi ereditati dalla tradizione antica e dalle sue polemiche.

In conclusione, credo che occorre accostare il sufismo, come pure altri aspetti dell'Islam, prima di tutto nella loro realtà storica, così come essi si presentano sul palcoscenico della storia in tutta la loro complessità e con tutte le loro contraddizioni, senza cercare di semplificare tale realtà storica in schemi apriori e idealistici, gratificanti forse, ma devianti e devianti dalla realtà dei fatti. La maturità di uno sguardo critico sul proprio passato rimane, credo, una delle più importanti, ma anche più difficili, sfide che l'Islam contemporaneo deve affrontare per liberarsi esso pure dalle molte remore culturali del suo passato, per superare così le tentazioni del fondamentalismo estremista ed aprirsi in modo positivo al resto del mondo, o meglio al 'villaggio globale umano'. Da questo punto di vista anche il sufismo, come ogni altro movimento religioso del passato, è chiamato a fare una 'purificazione della memoria', o meglio, come mi sembra più esatto dire, a 'purificarsi attraverso una memoria critica' del proprio passato, in questo caso del suo rapporto con la legge della sua comunità islamica, legge che il sufismo ha accettato in modo 'spirituale' sì, ma 'acritico', con tutti i suoi aspetti problematici e negativi che sono stati evidenziati.

5. Il sufismo e il mondo 'globalizzato'

Noi stiamo ora entrando in una nuova era umana, un'era di 'contesto globale' o 'globalizzazione', che spinge tutti verso un superamento dei vari tipi di tribalismo che hanno dominato nel passato. Ora le barriere di tutti i tipi, economiche, sociali, politiche, culturali ecc., sono sempre più ridotte, con una chiara tendenza verso una loro abolizione totale. Un mercato globale sta sorgendo che coinvolge ormai tutti gli abitanti del globo terrestre. Un punto importante del nostro presente contesto umano, punto che preoccupa e deve preoccupare il pensiero di tutti, è far sì che tale processo di 'globalizzazione' non si limiti solo al campo economico, ma che diventi la base per una globalizzazione più vasta di tutte le culture umane, cioè per un loro incontro e scambio a tutti i livelli per creare alla fine un nuovo umanesimo, un 'umanesimo globale'. Di fatto, radicali cambiamenti spirituali avvengono in modo sempre più vasto e profondo a tutti i livelli del nostro vivere e del nostro essere, cambiamenti in cui tutti noi, volenti o nolenti, siamo coinvolti. I più differenti popoli della terra, con le loro culture e tradizioni religiose, divengono sempre più vicini, si intersecano e si incontrano a tutti i livelli. Nel presente contesto umano, che sarà necessariamente sempre più un contesto di un pluralismo culturale e religioso a tutti i livelli, nessuno, né il cristiano né il musulmano né l'adepto di altre religioni, può permettersi il lusso di vivere in una specie di isola, in tribalismo, culturale e spirituale, al riparo dai contatti col resto del mondo.

E' in questa prospettiva che il sufismo, cioè la dimensione spirituale dell'Islam, è chiamato ad una nuova sfida storica. E il sufismo può rappresentare, a mio parere, un dimensione dell'Islam che, insieme ad altri settori come il campo della ricerca razionale e scientifica, può aprire la religione islamica a orizzonti più universali, superando le strettezze del giuridismo teologico del passato che ne ha molte volte paralizzato il mondo intellettuale e spirituale.

L'Islam, come tutte le altre religioni, è chiamato ora a mettersi a confronto con le sfide che il mondo della globalizzazione lancia a tutte le religioni e culture. E sarà solo rispondendo in modo positivo a tali sfide che esso potrà guardare ad un futuro benefico per sé e per il resto dell'umanità. Il sufismo è chiamato a dare in tale campo un importante contributo per far sì che l'Islam possa divenire un partner positivamente costruttivo nel nostro villaggio globale.

Tali sfide possono essere riassunte a mio parere in quattro punti.

Il primo comporta un rivisitare il proprio messaggio originale per ricuperarne l'ispirazione originaria a monte di tutte le varie incrostazioni storiche che ne hanno sclerotizzato e, in parte almeno, tradito l'impulso originario ed innovatore.

Il secondo richiede un confronto serio con la modernità, cioè un accostamento alla propria realtà e a quella degli altri alla luce di una seria ragione critica, trovando alla fine un sano equilibrio fra fede e ragione, senza negare né l'una né l'altra. Ora nessuno può mettere la ragione moderna fra parentesi, fare finta che non esista,

per continuare a vivere in un mondo mitologico, di belle favole, mondo però ancora infantile.

Il terzo consiste nell'entrare in dialogo positivo e costruttivo con le altre religioni, considerandole non più dei nemici da combattere e distruggere, ma compagni di un comune viaggio spirituale verso una meta comune, l'unico e insondabile mistero di Dio.

Il quarto infine è la chiamata ad un serio impegno per la giustizia nel mondo, cioè per la difesa dei diritti dell'uomo, di ogni uomo e di tutti gli uomini, al di là di tutte le discriminazioni e distinzioni, soprattutto ideologiche e religiose. Ora non si può più concepire che degli stati si qualifichino con una particolare denominazione ideologica, com'è il caso degli stati Islamici, denominazione che comporta necessariamente delle discriminazioni verso i cittadini di altre denominazioni. Ora si tratta di difendere l'umanità di ogni persona umana e questo da parte di tutti, unendosi per lottare insieme contro tutte le forme di ingiustizia e lavorare per lo sviluppo di tutta l'umanità in tutti i suoi membri e a tutti i livelli.

Certo la sfida è grande, e le correnti dell'Islam politico che lottano per il ritorno al tradizionale ordine islamico, ordine di stampo tribale se non imperialista come lo abbiamo qualificato, sono forti e ben finanziate. Anche una certa politica occidentale sembra, al di là di tutte le dichiarazioni ufficiali, favorire e appoggiare la presa e il dominio di tali correnti estremiste sulle società Islamiche. Personalmente credo che il sufismo, se unito ad una ragione illuminata, abbia molte risorse spirituali da offrire per far sì che l'Islam diventi un partner positivo e costruttivo nel villaggio globale, cioè nella nuova dimensione della nostra umanità presente, liberandolo dalle tentazioni del fondamentalismo estremista. I sufi infatti hanno dimostrato in molte occasioni una sincerità estremamente coraggiosa nel difendere la propria esperienza personale fino anche al martirio, diventando in tal modo i veri 'martiri' di Dio in difesa della libertà della coscienza umana contro ogni sua manipolazione da parte di coloro che pretendono di parlare in 'nome di Dio', cioè i giuristi-teologi dell'Islam. Ora però occorre ampliare gli orizzonti ed uscire da un certo tribalismo tradizionale. Solamente se ci saranno anche all'interno dell'Islam molti 'martiri di Dio per la libertà dell'essere umano in quanto tale', martiri cioè in favore della libertà di coscienza di ogni persona umana come tale, le società Islamiche potranno liberarsi dalla presa e dal dominio dell'ideologia religioso-politica del fondamentalismo islamico.

In conclusione, come mi auguro che nel campo cristiano prevalga sempre più il Cristianesimo di un S. Francesco, con i suoi valori di fraternità e amore universali, e non quello dei crociati, suoi contemporanei, sostenitori di una religione di guerra, così mi auguro che nel mondo islamico prevalga non l'Islam politico dello storico 'imperialismo religioso islamico' e delle 'guerre in nome di Dio', ma l'Islam dei

valori umani e religiosi della misericordia e della giustizia, un Islam che viva e conviva in società veramente pluralistiche e democratiche, e che, in tal modo, esso pure possa essere un elemento di scambio e dialogo fecondi per tutta l'umanità.

Un sufismo quindi radicato nella propria tradizione ma nello stesso tempo critico di sé e della propria storia, un sufismo che sia frutto di un'autentica esperienza di Dio, la Verità-Realtà assoluta, e non di un conformismo folkloristico di esperienze esoteriche a basso prezzo, un sufismo che sia espressione di una vera ricerca spirituale che vada a toccare le radici dell'essere umano per illuminare il senso profondo del suo esistere, un sufismo che diventi una forza liberante in difesa dei diritti fondamentali ed inalienabili di ogni essere umano come tale, un sufismo del genere, credo, potrà apportare una ricchezza spirituale per tutti e diventare un importante e positivo partner per una pacifica e fraterna convivenza con le altre comunità religiose del comune villaggio umano.

Note

(*) Contributo al seminario sul fondamentalismo tenuto all' IsIAO (Roma), il 14/Dicembre/2004.

(1) A tale scopo rimando come riferimento generale ai miei quattro libri che trattano di alcuni aspetti fondamentali dell'islam, in cui per ognuno di essi è indicata una bibliografia fondamentale: Giuseppe Scattolin, *L'islam nella globalizzazione / Dio e uomo in islam / Spiritualità nell'islam / Islam e dialogo*, EMI, Bologna, 2004. Per un materiale più aggiornato sul soggetto vedi 'Fundamentalism' in web.site .

(2) Luciano Pellicani nel suo libro, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma, 2004, sostiene la tesi (mutuata in ultima analisi dallo storico inglese Arnold J. Toynbee) dell'aggressione 'culturale' della modernità. Sarebbe tale 'aggressività' propria della cultura 'moderna' la causa diretta del sorgere dei vari movimenti fondamentalisti nell'Islam, come pure in altre culture e religioni. Questi non sarebbero in fondo che una reazione di disperata di auto-difesa contro un'aggressione mortale scatenata dalla cultura moderna. Tale tesi mette giustamente in rilievo il peso che l'aggressività della cultura moderna ha avuto nel provocare le reazioni fondamentaliste nelle altre culture e religioni. Essa tuttavia non mi pare renda ragione delle differenze che ci sono fra queste, ad esempio tra la reazione protestante, quella cattolica, islamica, buddista, ecc.. Essa soprattutto non rende ragione del carattere 'storico' di tali reazioni. Nell'islam, ad esempio, tali correnti non sono totalmente nuove, esse hanno avuto dei chiari precedenti storici. E' necessaria quindi una visione non solo sociologico-attuale ma anche sociologico-storica e possibilmente obiettiva del fenomeno 'fondamentalismo' in ogni specifico contesto religioso.

(3) Ibn 'Arabî, *Tarjûmân l-ashwâq*, edited by Reynold A. Nicholson, London, Royal Society, 1911 p. 19; Beirut, Dâr Sâdir, 1966, pp. 43-44.

(4) Giuseppe Scattolin, “Sufismo e legge nell’Islam”, in *Spiritualità nell’islam*, o. c., pp. 134-164.