

CHRISTIANITY AND HISTORY

Series of the John XXIII Foundation
for Religious Studies in Bologna

edited by

† Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Giuseppe Alberigo
Prof. Dr. Alberto Melloni

(Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Bologna)

Scientific Board

Prof. Dr. Claus Arnold, Frankfurt
Prof. Dr. Paolo Bettiolo, Padova
Prof. Dr. Philip Denis, KwaZulu-Natal
Prof. Dr. Hyacinthe Destivelle, Paris
Prof. Dr. Étienne Fouilloux, Lyon
Prof. Dr. Giovanni Miccoli, Trieste
Prof. Dr. Kenneth Pennington, Washington DC
Prof. Dr. Paolo Pombeni, Bologna
Prof. Dr. Adriano Prosperi, Pisa
Prof. Dr. Yan Li Ren, Beijing
Prof. Dr. Joachim Stieber, Northampton
Prof. Dr. Christoph Theobald, Paris
Card. Roberto Tucci, Città del Vaticano

Volume 8

LIT

IN THE IMAGE OF GOD

Foundations and Objections
within the Discourse on Human Dignity

Proceedings of the Colloquium
at Bologna and Rossena (July 2009)

in Honour of

Pier Cesare Bori

under the patronage of

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna
Istituto Antonio Banfi, Reggio Emilia
Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
UNESCO Chair for Religious Pluralism and Peace, Bologna
Stiftung Weltethos, Tübingen

edited by

Alberto Melloni and Riccardo Saccenti

LIT

IN THE IMAGE OF GOD

CONTENTS

With the generous support of:

Boorea scrl, Reggio Emilia

Coop Adriatica scrl, Villanova, Bologna

Coopsette, Castelnovo di sotto, Reggio Emilia

Il Castello di Rossena, Canossa

Gratta & Vinci, Gruppo Lottomatica spa, Roma

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-643-10456-4

A catalogue record for this book is available from the British Library

©LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2010

Fresenstr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 320 Fax +49 (0) 2 51-922 60 99

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Distribution:

In Germany: LIT Verlag Fresenstr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

In Austria: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, e-mail: mlo@medien-logistik.at

In Switzerland: B + M Buch- und Medienvertrieb, e-mail: order@buch-medien.ch

In the UK: Global Book Marketing, e-mail: mo@centralbooks.com

In North America by:


Transaction Publishers
New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.)

Transaction Publishers
Rutgers University
35 Berrue Circle
Piscataway, NJ 08854

Phone: +1 (732) 445-2280
Fax: +1 (732) 445-3138
for orders (U.S. only):
toll free (888) 999-6778
e-mail: orders@transactionpub.com

A. MELLONI - R. SACCENTI, *Introduction*

1

This volume collects the proceedings of a colloquium organized by the John XXIII Foundation for Religious Studies, which was held in July 2009 in Bologna and in the castle of Rossena (Reggio Emilia). It introduces briefly to the origin of the research on the topic "Mankind created in the image of God" and subsequently it presents the main issues addressed.

DINO BUZZETTI, *Pier Cesare Bori*

5

These pages trace the intellectual profile of Pier Cesare Bori, to whom this volume is dedicated and who has been the leading figure behind it.

FRANCESCO BORGHESI, *«Al posto della morte c'era la luce»: l'etica della lettura di Pier Cesare Bori*

9

The scientific career of Pier Cesare Bori is marked by a wide-ranging interest in the study of world religions and cultures. His works comprise a study of the church model of the first Christian communities, but also an analysis of the origin of Christian anti-Jewish positions, a study of the Christian experience of the Quakers, devoting at the same time consistent research to the common background of different cultures and religions. The theological and philosophical reflections of Russian authors, such as Lev Tolstoy, and the argument of human rights are two other central issues of Bori's publications.

INGRID HEINDORF, *The Bibliography of Pier Cesare Bori*

25

With a list of 184 titles, this bibliography reveals the scientific production of Pier Cesare Bori from his study on Irenaeus (1966) to the most recent essays on the subject of monotheisms and human rights (2008-2009).

The Question

PIER CESARE BORI, *Ad imaginem Dei. Proposals, Conjectures*

39

The exegesis of the first narrative of creation in *Genesis* 1, 26 presents a series of problematic aspects. The idea of mankind created in the image of God could have a universal value as the ground of human rights but it could also have an eschatological value in reference to Christ as the true image of God. This *aporia* develops through a series of oppositions and polarities: eschatology / protology, prophecy / wisdom, theology / philosophy, particularism / universalism. Such polarities could be solved in the humanistic perspective of Pico della Mirandola: *omnia in omnibus modo suo*, according to which different perspectives have the same dignity.

MOSHE IDEL, *The Changing Faces and Human Dignity in Judaism*

45

In Jewish religious thought exists a divergence between different ideals in theology and anthropology caused by the different interpretations given by the term *tzelem* (image). This word could be understood as dealing with the shape of the body or with the form of the intellect. The theme of the image of God is linked to that of the Face of God (*Exodus*, chapters 23 and 33), which is one of the significant topics of the post-biblical Jewish literature. Although starting from different premises, both the ecstatic and the theurgical-theosophical Kabbalah develop the idea that assimilation to God is the result of human activity and of moral life.

Before and outside Western Christianity

FEDERICO CONDELLO, *Dall'eroe isotheos all'uomo theoisin isoumenos: un percorso fra arcaismo e classicità*

69

In the classical Greek and Roman culture the idea of man created in the image of God is linked to the concept of gods in the image of man. During the eighteenth and the first half of the nineteenth century the classical conception of the relation between man and divinity is interpreted as the element characterizing the culture of the whole classical era. Such a position is well explained in the works by Nietzsche, Otto, Wilamowitz, Jaeger, Pohlens, Kerényi and Augé. With respect to this diachronic conception of the classics, it is necessary to point out that the ancient Greek attitude to the divine

and to the relation between man and gods has undergone changes. This evolution is clear if we compare the Homeric ideal of the "divine" ancient hero to the humanity of the heroes of the fifth century tragedies, such as the Oedipus of Sophocles.

AMINA CRISMA, *Man like God: Theomorphic Powers of Human Beings in the Early Chinese Thought*

81

Can we find the theme of *imago Dei* in the early texts of Chinese traditions? Many western scholars stress the difference between the Chinese holistic view of the universe and the western conception of man which is based on *imago Dei*. However the real status of the relations between the western world and China is more complex than this polarity. The discoveries of new ancient Chinese manuscripts put new light on the presence of a sort of *imago Dei* in the Chinese culture. In these documents exists the idea that man becomes "like God", i.e. a sovereign of the well-ordered world. Moreover, a theomorphic representation of the Emperor as the Supreme Ruler is given by these texts.

GÜNTHER GEBHARDT, *A Global Ethic, based on our Common Humanity*

101

The biblical concept of man created in the image of God is the common background of the three monotheistic religions. This common heritage expresses the idea that the human being is God's responsible steward on Earth. On this basis it is possible to think at a fruitful inter-religious dialogue in the perspective of Hans Küng's project of "Global Ethic". Humanity is the corner stone of this project that has been elaborated not as a fine philosophical and ethical idea but as a real action plan, rooted in human life and applied in various sectors of society.

Hermeneutics of Creation

DANIELE GARRONE, *L'umanità "a immagine di Dio" in Gen 1*

109

The paper aims to summarize the most important results of contemporary historical-critical interpretation of *Genesis* 1,26 ff. and related texts. The sense of the "image of God" notion has to be detected through philological and semantic analysis of the employed vocabulary, on the background both of the Hebrew Bible and of the ancient near-eastern literatures. The proposed result is to understand the "image of God" as the "living statue of God": mankind (and not the divine king), male and female on the same

level, is entrusted with the function to rule over the created world. This function lies between the two extremes of violent, unlimited dominion and exploitation, and bucolic stewardship. This interpretation challenges some of the assumptions of the traditional Christian reading of *Genesis* 1,26ff.

GAETANO LETTIERI, *L'ultimo nel primo. L'uomo ad immagine di Dio nella tradizione cristiana primitiva e patristica*

127

Christian theology and anthropology have ranged between an ontological and creative notion and an eschatological notion of "image" depending on the specific idea of Christ. Hence the topic of *imago Dei* goes through the entire patristic literature and is intertwined with a double tendency. On the one hand there is the Hellenization of Christianity, on the other a resistance to this process by the early Christian tradition. This outlines a polarity between the Semitic *kerygma* (with eschatological-charismatic value) and the Greek culture (prone to anthropologization, intellectualization and moralization) which, from the Jewish-Christian tradition, passing through gnosis, the Catholic and anti-dualist tradition comes down to Augustine.

FREDERICK LAURITZEN, *Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Imago Dei in Byzantine Imperial Encomia*

217

Byzantine imperial encomia occasionally refer to the emperor as an image of God. By analysing different ways in which such a description was applied in different times and occasions, one may see how the theme was well known but not a cliché. It was chosen when it was considered appropriate and thus represents a clear prism through which one may understand a specific period and circumstances.

SAMUELA PAGANI, *L'"Imago Dei" e interdizione di uccidere nell'Islam. Il capitolo su Giona dei Fusūs al-hikam di Ibn 'Arabi*

227

Ibn 'Arabi deals frequently with the *homo imago Dei* motive, describing its realization in those privileged human beings who become in fact the mirror of the divine attributes. But in the chapter on Jonah of the *Bezels of Wisdom*, taking a different perspective, he considers the image for its being potentially shared by everyone. The commonality of the image of God in all humans justifies a criticism of legitimate violence in all of its forms: the war against religious enemies, death penalty, eternal punishment in hell. David, the warrior king, and Jonah, the preacher jealous of God's grace, learn through their confrontation with God the bewildering nature of His

mercy. Ibn 'Arabi's reading of these two prophetic figures, while being extremely original, is at the same time firmly rooted in traditional Islamic exegesis.

ALESSANDRO CACCIAN, *Image of Man, Image of God. The Case of Shi'ite Gonābādī Sufism and its Approach to Human Dignity in Modern Iran*

263

Reflection on image and its phenomenology is one of the most fascinating research areas in academic literature on Shi'ite Islam of the last decades. Although Islam was long considered the an-iconic religion *par excellence*, the theme of the "image" in its multi-faceted aspects is reflected upon not only in a number of Qur'anic verses, but also along the entire Muslim exegetical tradition. In this paper the theme of "man in the image of God" is explored through the works of the most influential contemporary Iranian Sufi order, the Gonābādī branch of the Ni'matullāhiyya, in order to point out how this doctrine is connected with the idea of human dignity as professed by the Masters and members of the order over the last centuries.

Turning-points

ALBERTO MELLONI, *Graziano e le molte immagini dell'imagine di Dio*

285

In Gratian's *Decree* is collected a sequence of texts on the topic of *imago Dei*. Gratian knows very well the Latin patristic tradition on this subject and in his work he includes a series of quotations that present the two classical patristic exegesis of the *imago Dei*: the idea that the image itself that God has imprinted in the human soul, has been lost through sin and the interpretation of *imago Dei* in the eschatological perspective. The consequences of the issue of man "image of God" are clear if we consider Gratian's condemnation of violation and contempt of the image of God in human being through heresy or murder.

RICCARDO SACCENTI, *The "Imago Dei" in Scholastic Theology (XIIth-XIIIth Centuries)*

295

Imago Dei is one of the important issues of the theological debate in western Europe between the twelfth and thirteenth century. Focusing on the exegesis of *Genesis* 1, 26 medieval theologians reconsider the patristic heritage. From the *Sentences* of Peter Lombard this heritage of interpretations is systematized and becomes the subject of a deep analysis. The

result is a more articulated definition of anthropology, which in the age of the great Scholastic intersects with the dialectical tools and philosophical categories provided by the Latin versions of Aristotle and of neo-platonic sources such as Dionysus the Aeropagite. In the works by Bonaventure and Aquinas become also evident the ecclesiological implications of the discourse on the image of God.

DINO BUZZETTI, *Nicholas of Kues and the Eicon Dei*

315

The notion of *imago Dei* is central in Cusanus' thought and an examination of his treatise *De visione Dei* is crucial to the understanding that, in his view, what it means for us to be an image of God, is to engage in a process of mystical ascent, very much inspired by its Neoplatonic model, that amounts to getting to know ourselves as *imago Dei*. It is the living experience of the unknowability of God, the *docta ignorantia*, so achieved, that constitutes the inspiring motive of his pursuits towards a *concordantia* of different philosophical or theological opinions, and religious attitudes.

GIOVANNI TURBANTI, "*Imago Dei*" e dignità umana al concilio Vaticano II

333

In the traditional anthropological doctrine of the Catholic Church the reference to the creation of man "in the image and likeness of God" describes the special dignity of man. According to this perspective freedom was considered as a part of the supernatural gifts of the men. Since the Enlightenment and the French Revolution, modern culture has developed a different concept of freedom, conceived as the basis of the rights of every person. This concept of freedom has been challenged by the *Magisterium* of the Catholic Church until the Encyclical *Pacem in Terris* and Vatican II, which represented a breakthrough in Catholic teaching about human dignity. To establish the dignity of the human person, the council used not only to the data of revelation, but also to the common consciousness reached by people about themselves and their history. The reference to the biblical account of creation is used in a descriptive and symbolic sense in order to be read even by non-believers, thus offering a common ground for interfaith dialogue and dialogue with the world.

KARI ELIZABETH BØRRESEN, *Image of God and Gender Models in the Christian Tradition*

359

One of the main focuses of the theological research of Kari Elisabeth Børresen in historical theology is the issue of the construction of Christian

gender models from Antiquity, Middle Ages and Contemporaneity. The incompatibility between pre-modern religious androcentrism and twentieth century concept of human rights for both sexes raises the need to address the challenges of modernity and the inculturation potential of monotheistic Christianity and Islam, in order to reconsider the image of God as the basis of universal dignity of human beings.

GIUSEPPE RUGGIERI, *Imago Dei e relazione*

369

In the Christian tradition there are two main interpretations of *Genesis* 1, 26-27. From one side the *imago Dei* is considered as a description of the place of human being in the creation; from another side it is interpreted in the perspective of Christological mediation, i.e. as a measure of the ability of man to be in the image of God. These two positions can find a settlement in the consideration of the image as an expression of the task assigned to man, i.e. in a vision that goes beyond the opposition between nature and supernatural.

ROGER RUSTON, *Image of God and Natural Rights: a Dual Inheritance*

383

Imago Dei is one of the principal subjects of the modern political conception of human rights. The most important modern thinkers have considered the biblical narrative as the basis for a theory of human dignity. In Locke's works the image of God is not only the foundation of the political discourse, but also of the concept of private property. Otherwise in the sixteenth's century discussion on the rights of American indigenous people addressed by the Dominicans of Salamanca, it is the central element of an open and universal discourse on the dignity and value of human being.

INDEX OF NAMES

393

Chortasmenos²⁷ therefore invokes the mysterious nature of the emperor and associates it with the mysterious and stable power of God.

These five examples simply illustrate the different ways in which the same idea may be expressed. The Emperor is either a reflection of God, or of his intellectual or creative powers. He can be a New Adam returning to earthly paradise, Constantinople, or he may also be the ascetic pinnacle of this world, a necessary point of contact when wanting to approach the Divine or even the earthly paradigm of stability. Such ideas are distinct enough that they are easily recognisable. Moreover, none of these comparisons appear in the same position within the scheme devised by Menander the Rhetor. Thus a defining feature of this image is that it is not necessary to employ it (most panegyrists do not do so) and there is no prescribed position where to insert it. Thus the apparently simple task of interpretation has suddenly become more complex. An encomium is not simply a very well structured text dedicated to a specific type of audience. Rather it is a text whose superficial coherence hides its intention. However, this is only for the modern reader. Both the emperor and the audience present at the ceremony would have been aware of the aim. The element in common with all these texts presented is religion. The emperors who were the object of praise had religious interests. Constantine, Valens, Theodosius, Constantine IX, Andronicus II and Manuel all were devoted to Christianity. Constantine presided Nicaea in 325, Theodosius forbade paganism by law, Andronicus II was an ascete and Manuel II was religiously inclined.

Thus the image of God does not represent a typical example of Byzantine imperial encomia and for this reason it deserves study. It is a rare and specific image considered appropriate to an emperor on the basis of the emperor's actions, habits or simply self-perception. It is a striking image which denotes a specific state of mind of an orator and his subject which mostly defines a personal relation between man, however influential, and God.

²⁷ Edited by Hunger.

SAMUELA PAGANI

IMAGO DEI E L'INTERDIZIONE DI UCCIDERE NELL'ISLAM. *IL CAPITOLO SU GIONA DEI FUSÛS AL-HIKAM* *DI IBN 'ARABÎ*

1. Introduzione

Il racconto della creazione di Adamo nel Corano ha il suo momento centrale nella presentazione di Adamo agli angeli perché si prosternino davanti a lui.¹ L'assenza del tema dell'*Imago Dei* da questo racconto risalta con tanto maggiore evidenza se lo si confronta con i suoi precedenti più prossimi, che non vanno cercati direttamente in *Gen* 1, 26, ma nei libri giudeo-cristiani su Adamo e nella letteratura cristiana orientale. Gli angeli ricevono qui il comando di adorare, in Adamo, «l'immagine del Signore Dio», e il primo uomo, intronizzato e investito delle insegne regali, è figura di Cristo nella sua maestà.² Se si considera il simbolismo politico-religioso che tali testi attribuiscono all'«immagine», non è sorprendente che essa sia stata omessa dalle versioni della storia incluse nel Corano, dove peraltro, in diverso contesto, la corrispondenza Adamo-Gesù viene ricordata.³ Solo in una delle

¹ Cf. *Cor* 2, 30-34; 7, 10-13; 15, 26-31; 38, 69-76.

² Cf. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, Torino 2006, II, 453-454; *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. III. *Lettere e Apocalissi*, a cura di M. ERBETTA, Genova 1969, 470ss.; W.B. BISHAI, *A Possible Coptic Source for a Qur'anic Text*, «Journal of the American Oriental Society» 91 (1971) 1, 125-128; A. TOEPEL, *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen «Buch der Schatzhöhle». Eine quellenkritische Untersuchung*, Lovanio 2006, 56s. e 87. Si veda inoltre, sull'iconografia di Adamo in trono, M.-T. et P. CANIVET, *La mosaïque d'Adam dans l'église syrienne de Hûarte (I^{re} s.)*, «Cahiers archéologiques» 24 (1975), 49-70; Id., *Hûarte. Sanctuaire Chrétien d'Apamène (IV^e-V^e s.)*, Paris 1987, 207-261.

³ Cf. *Cor* 3, 59. Su questo versetto v. S.K.H. SAMIR, *The theological Christian influence on the Qur'ân: a reflection*, in G.S. REYNOLDS (ed.), *The Qur'ân in Its Historical Context*, London-New York 2008, 141-162, qui 146-148; sul rapporto fra immagine di Cristo e immagine di Adamo secondo certe correnti sciite, v. M. TAKESHITA, *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo 1987.

versioni coraniche la prosternazione degli angeli è associata alla definizione dell'uomo come «vicario», o «successore» (*khalīfa*) (Cor 2, 30). In questo caso, l'esegesi coranica classica si preoccupa di precisare che la prosternazione non è un atto di adorazione, ma il riconoscimento, in ubbidienza a Dio, dell'investitura di Adamo come suo «vicario». Tale investitura è comunque spogliata per quanto possibile del simbolismo regale che caratterizza le versioni cristiane; questo riemerge invece nelle *Storie dei profeti*, un genere letterario popolare molto sfruttato dai predicatori ma privo di valore canonico, dove l'esaltazione di Adamo è giustificata dalla sua corrispondenza tipologica con Muhammad.⁴

Pur mancando nel Corano, il tema dell'uomo a immagine di Dio è stato accolto nelle raccolte canoniche di *hadīth*, e fa dunque parte della rivelazione, che include, accanto al Corano, anche la *sunna*. Il tema compare qui in due serie di tradizioni. La prima è una variante del racconto coranico della creazione di Adamo:

Dio ha creato Adamo a Sua immagine (*khalaqa llāhu Ādama 'alā sūratihī*), con una statura di sessanta cubiti. Poi, dopo che lo ebbe creato, gli disse: "Va a salutare quel gruppo di angeli seduti laggiù, e ascolta bene in che modo ti risponderanno [var.: "ti saluteranno"]. Perché tale sarà in seguito il vostro modo di salutare, tuo e della tua discendenza". Adamo andò, e disse loro: *al-salāmu 'alaykum*. Essi risposero: *al-salāmu 'alayka wa rahmatu llāh*. Essi avevano dunque aggiunto: *wa rahmatu llāh*. Tutti coloro che entreranno in Paradiso avranno la forma di Adamo, e [anche] la loro statura sarà di sessanta cubiti. [Ma quaggiù,] dopo Adamo, la statura delle creature non ha smesso di diminuire fino ad oggi.⁵

In questa versione della storia, la prosternazione degli angeli è sostituita dal loro saluto; il tema dell'immagine vi appare pertanto svincolato da quello della sua equivoca adorazione. Essa è in effetti piuttosto vicina, nello spirito, e in certi particolari, come la progressiva diminuzione della statura di Adamo, alle versioni rabbiniche della storia.⁶

⁴ I testi pertinenti di Tabarī, Kisā'i, Tha'alabī e Rāzī sono tradotti in O. LIZZINI - S. PAGANI (a cura di), *Islam*, in E. COCCIA - G. AGAMBEN (a cura di), *Gli angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza 2009, 1613, 1631-1635, 1643-1644, 1688-1691.

⁵ D. GIMARET, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leurs interprétations par les théologiens*, Paris 1997, 123.

⁶ Cf. L.N.B. CHIPMAN, *Adam and the Angels: An Examination of Mythic Elements in Islamic Sources*, «Arabica» 49 (2002), 429-455.

Nella seconda serie di tradizioni, il tema compare in un contesto morale: l'interdizione di colpire, o deturpare, il volto dell'uomo:

Quando uno di voi colpisce (*daraba*), che eviti il volto! Perché Dio ha creato Adamo a Sua immagine.

Non deturpate il volto! Perché Dio ha creato Adamo a immagine del Misericordioso ('*alā sūrat al-Rahmān*).⁷

Molti teologi, mu'taziliti e poi ash'ariti, hanno cercato di eludere il senso ovvio dell'espressione «a sua immagine», riferendo il pronome possessivo non a Dio, ma a qualcun altro (Adamo stesso, o un tale che si trovava a passare di là mentre il Profeta parlava); altrimenti, hanno specificato che l'immagine è «di Dio», come ogni altra cosa, solo perché l'ha creata lui.⁸ Tuttavia, contrariamente a quanto a volte si afferma, non è vero che i sufi siano i soli a intendere queste tradizioni nel senso che Adamo è stato creato a immagine di Dio.⁹ Le interpretazioni contrarie dei teologi sono infatti in primo luogo una reazione polemica all'accettazione letterale di questa e altre tradizioni di apparenza antropomorfista da parte della corrente tradizionalista. E in effetti tali tradizioni hanno avuto una certa fortuna nell'ambito del tradizionalismo, e in particolare nella scuola hanbalita, animata da una spiritualità di tipo pietista non priva di affinità con il sufismo. Ma nell'ambito del pietismo tradizionalista, che rifiuta in linea di principio il discorso razionale su Dio, le tradizioni sull'immagine hanno continuato a essere trasmesse per il loro significato etico piuttosto che per le loro implicazioni teologiche. Ne è testimonianza il fatto che ancora Ibn Taymiyya (m. 1328), il grande avversario hanbalita del sufismo filosofico, ricordi con approvazione la tradizione sulla creazione dell'uomo a immagine di Dio fra gli argomenti a favore della superiorità degli uomini sugli angeli.¹⁰ L'idea che gli uomini siano superiori agli angeli è condivisa anche da buona parte dei teologi ash'ariti e dei sufi. Nel pietismo tradizionalista hanbalita tale idea ha però un accento particolare: vi si afferma infatti che tutti i credenti, e non solo i

⁷ GIMARET, *Dieu à l'image de l'homme...*, 124.

⁸ *Ibid.*, 125-133.

⁹ Cf. TAKESHITA, *Ibn 'Arabī's Theory...*, 170.

¹⁰ IBN TAYMIYYA, *al-Mufādala bayna al-malā'ika wa al-nās*, in *Kutub wa rasā'il wa fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, 'A.-R. AL-'ĀSIMI AL-NAJDI (ed.), s.l., s.d., IV, 350-392, qui 374.

profeti, siano superiori agli angeli.¹¹ In questa forma, tale dottrina serve a esaltare il valore salvifico delle opere di pietà compiute dai credenti comuni. Inoltre, essa è associata a una concezione della giustizia come protezione dei più deboli: «Quando Dio creò gli angeli, essi alzarono la testa verso il cielo e dissero: Signore, con chi sei? Rispose: sono con colui che è vittima di un'ingiustizia (*mazlūm*), fino a che viene ristabilito il suo diritto (*haqq*)». ¹² In certe tradizioni, il tema è evocato più specificamente in rapporto all'interdizione di uccidere: «L'annientamento del mondo è meno grave per Dio dell'uccisione di un uomo credente, e il credente è più nobile per Dio degli angeli che sono presso di Lui». ¹³ Come la creazione a «immagine di Dio» nel *hadīth* sull'interdizione di colpire il volto, la superiorità dell'uomo sugli angeli serve qui a rafforzare da un punto di vista religioso e morale l'obbligo legale di rispettare la persona umana, soprattutto quanto non è in grado di difendere da sola i propri diritti.

I sufi, come i tradizionalisti, ammettono il senso ovvio dell'espressione «a Sua immagine», ma, come i teologi dialettici, non lo accettano semplicemente nel suo significato letterale. ¹⁴ Cercano quindi di darne un'interpretazione che sia allo stesso tempo compatibile con la lettera della rivelazione e con il principio della trascendenza divina, aprendo così la porta, all'interno dell'Islam, allo sviluppo di una ricchissima teologia dell'immagine, inseparabile dal tema dell'Uomo Perfetto, rappresentato per eccellenza da Muhammad.

Il tema è stato molto studiato, anche se certamente non esaurito. ¹⁵ Tuttavia, in questa sede, non sarà affrontato, non solo per incompetenza, ma perché lo scopo principale di questo articolo è di contribuire,

¹¹ Cf. S. PAGANI, *La controversia sui meriti relativi degli uomini e degli angeli nella letteratura religiosa musulmana*, in *Gli angeli...*, 1501-1558, qui 1506 e 1508 n. 20.

¹² SIBT IBN AL-JAWZĪ, *Mir'āt al-zamān fī tārīkh al-a'yān*, ed. I. 'ABBĀS, Cairo 1405/1985, I, 176.

¹³ IBN TAYMIYYA, *al-Mufāḍala*..., 368.

¹⁴ Ghazzālī (m. 1111) e Rūzbihān Baqlī (m. 1209) paragonano il *hadīth* dell'immagine alle «parole estatiche» dei sufi, espressioni dell'indicibile che non possono essere prese alla lettera: cfr. TAKESHITA, *Ibn 'Arabī's Theory*..., 23-25, 41.

¹⁵ Ricordo qui solo alcuni studi fondamentali sugli aspetti teologici della questione: T. ANDRAE, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Upsala 1917; H.S. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden 1919; R.A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Richmond 1994 (1ª ed. 1921); TAKESHITA, *Ibn 'Arabī's Theory*....

sulla base delle fonti sufi, e in particolare dell'opera di Ibn 'Arabī, a una riflessione sul rapporto fra immagine di Dio e diritti umani. ¹⁶ In questo contesto, la mistica islamica può essere feconda di spunti soprattutto se si tiene conto del suo rapporto con le dimensioni etiche e legali dell'Islam. Questo rapporto non è necessariamente conflittuale. Anche nelle sue affermazioni più audaci, un autore mistico come Ibn 'Arabī non si propone come un «innovatore», ma come un interprete spirituale della tradizione, di cui scopre come una novità tutte le implicazioni. Nel testo che prenderemo in esame, il capitolo su Giona del *Kitāb Fusūs al-hikam* («Il libro dei castoni delle saggezze»), il fatto che Dio abbia creato l'uomo a sua immagine fonda una assoluta interdizione di uccidere. Per spiegare questa presa di posizione, la teologia mistica dell'immagine è insufficiente.

Altrove infatti, anche nell'opera di Ibn 'Arabī, il tema dell'immagine può dare esiti molto diversi. La distinzione caratteristica fra l'uomo animale e l'Uomo Perfetto, il solo che è veramente uomo in quanto immagine di Dio, e il solo ad avere dignità di *khalīfa*, ¹⁷ può sostanziare concezioni politiche gerarchiche ed esclusiviste. In particolari contesti, come nell'India moghul e nell'Islam indonesiano, la teoria dell'uomo perfetto è servita a rafforzare una concezione sacrale della regalità. ¹⁸

¹⁶ Cf. P.C. BORI, *Immagini di Dio, immagini dell'umano. Letture di Gen 1,26-28 tra Pico e Locke*, «Annali di storia dell'esegesi» 25 (2008), 181-201.

¹⁷ Cf. IBN 'ARABĪ, *al-Futūḥāt al-makkiyya* [in seguito: *Fut.*], Beirut s.d., III, 154: «Il linguaggio [...] non è una prerogativa esclusiva dell'uomo, come ritengono coloro che lo definiscono animale parlante facendo di questo la sua differenza specifica e costitutiva; lo svelamento infatti non dice che questa definizione sia specifica dell'uomo. Piuttosto, la definizione dell'uomo è l'immagine divina, come prerogativa esclusiva, e colui che non possiede questa definizione non è un uomo, ma un animale che somiglia per l'immagine all'aspetto esteriore dell'uomo». Id., *'Uqlat al-mustawfiḥ*, in NYBERG, *Kleinere Schriften*..., 45-46: «Poiché l'uomo perfetto è secondo l'immagine perfetta, a lui appartiene la funzione di vicario (*khilāfa*) e sostituto (*niyāba*) di Dio sulla terra. [...] Ma con "uomo" non intendiamo l'uomo animale, bensì l'uomo che è vicario (*khalīfa*). È in virtù della sua umanità e della sua funzione di vicario che l'uomo merita l'immagine nella perfezione. Ma non ogni uomo è *khalīfa*. A nostro avviso, l'uomo animale non è un *khalīfa*. Per questo e altri passi pertinenti v. anche TAKESHITA, *Ibn 'Arabī's Theory*..., 111-113.

¹⁸ Cf. S.A.A. RIZVI, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi 1975, 356-358; M. VAN BRUNEN, *Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia*, «Die Welt des Islams» 38 (1998), 192-219, qui 201.

Sempre possibile è la de-umanizzazione dell'«uomo imperfetto», quello che ha perduto l'immagine divina – per eccellenza il nemico religioso. Un archetipo in questo senso è fornito dal racconto coranico della metamorfosi in scimmie degli ebrei trasgressori del sabato (*Cor* 7, 166). Questo tema polemico, sfruttato in certi periodi in senso decisamente giudeofobo, compare anche nelle polemiche settarie all'interno dell'Islam.¹⁹ Così, secondo una tradizione sciita, un discepolo dell'*imām* Ja'far al-Sādiq, dopo che questi gli ha toccato gli occhi, vede alla Mecca i pellegrini non sciiti secondo la loro vera natura, e cioè in forma di scimmie e di porci.²⁰ Lo stesso racconto si trova, rovesciato, in autori sunniti, come lo stesso Ibn 'Arabī, che racconta di avere incontrato a Diyar Bakr un santo che riconosceva gli sciiti occulti perché li vedeva in forma di maiali, mentre, se si pentivano, tornava a vederli come uomini.²¹

Nel capitolo su Giona il tono è del tutto diverso, perché Ibn 'Arabī considera qui l'immagine di Dio non dal punto di vista della sua perfezione nell'uomo che diventa in atto lo specchio degli attributi divini, ma dal punto di vista della sua comune appartenenza, in potenza, a tutti gli uomini. In questo modo, la teologia mistica si incontra con la prospettiva universale propria del diritto, e la sensibilità spirituale che consente di riconoscere in ogni uomo l'immagine originaria si fonde con la morale pratica soggiacente alle tradizioni che proibiscono di percuotere il volto. L'immagine di Dio può così ispirare un'interpretazione della *sharī'a* che ne mitiga risolutamente gli aspetti più violenti. Questo è possibile perché viene privilegiato un punto di vista dal basso: per difendere i diritti del singolo è infatti necessario limitare i poteri dello stato. Come cercheremo di mostrare nel commento, in questo testo di Ibn 'Arabī c'è una vena polemica anti-autoritaria che non è priva di profonde risonanze con l'etica del pietismo tradizionalista.

¹⁹ Cf. U. RUBIN, *Apes, Pigs and the Islamic Identity*, «Israel Oriental Studies» 17 (1997), 89-105.

²⁰ Cf. M.A. AMIR-MOEZZI, *Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV)*, «Arabica» 45 (1998), 193-214, qui 208 e n. 50.

²¹ *Fut.*, II, 8; altri riferimenti in AMIR-MOEZZI, *Seul l'homme...*, 208 e n. 50.

2. Testo

Castone di una saggezza dell'anima in un verbo di Giona (*fass hikma nafsiyya fi kalima yūnusiyya*).²²

Sappi che questa costituzione umana,²³ nella sua integrità – come spirito, corpo e anima –, Dio l'ha creata a Sua immagine (*i'lam anna hādhihi al-nash'a al-insāniyya bi-kamālihā rūhan wa jisman wa nafsan khalaqa-hā Allāh 'alā sūratihī*). Perciò nessuno ha l'autorità di disfarne l'ordinata composizione (*yatawallā hall nizamihā*), tranne Colui che l'ha creata, [dandole la morte] di Sua mano – e non c'è che questo – o attraverso il Suo imperativo (*immā bi-yadihi wa laysa illā dhālika aw bi-amrihi*).²⁴ E chiunque se ne assuma l'autorità senza che Dio lo abbia ordinato (*man tawallāhā bi-ghayr amr Allāh*) fa torto a se stesso (*zalamā nafsahu*),²⁵ trasgredisce il limite che Dio gli ha posto, e cerca di distruggere colui che Dio gli ha comandato di

²² IBN 'ARABĪ, *Fusūs al-hikam* [in seguito: *Fus.*], ABŪ L-'ALĀ 'ARAFI (ed.), Beirut s.d., 167-170 (cap. 18). Secondo alcuni commentatori bisogna leggere, nel titolo, *hikma nafasiyya* («saggezza del respiro») invece che *hikma nafsiyya* («saggezza dell'anima»); cfr. 'ABD AL-RAZZĀQ AL-QASHĀNĪ, *Sharh 'alā fusūs al-hikam*, Cairo 1407/1987, 254; 'ABD AL-RAHMAN JĀMI, *Sharh 'alā fusūs al-hikam*, in marg. a 'ABD AL-GHĀNĪ AL-NĀBULUSĪ, *Sharh jawāhir al-musūs fi hall kalimāt al-fusūs*, Istanbul 1304 H., 228; DĀWŪD AL-QAYSARĪ, *Matla' khusūs al-kilām fi ma'ānī fusūs al-hikam*, Qom s.d., 270. Per entrambe le letture possono essere invocati passi pertinenti nelle *Futūhār*. Per la prima, si veda *Fut.*, II, 414-415 (cap. 198), dove la storia di Giona e del suo popolo è presentata come un esempio del «sollevio» (*tanfīs*) procurato dal «soffio del Misericordioso» (*nafas al-rahmān*); per la seconda, *Fut.*, III, 262-263 (cit. in MAHMŪD GHURĀB, *Sharh 'alā fusūs al-hikam min kalām al-Shaykh al-Akbar Muhyī l-Dīn Ibn al-'Arabī*, Damasco 1985, 291), dove si parla della salvezza dell'anima razionale, conforme all'«immagine divina» (*al-sūra al-ilāhiyya*), per tutti gli uomini, compresi i non musulmani.

²³ *Nash'a*: nome di azione del verbo *nasha'a* («vivere, sorgere, elevarsi, crescere, spuntare, apparire»), o «creazione, produzione originale»; nel Corano, la resurrezione è chiamata *al-nash'a al-ākhirā* (29, 20), o *al-nash'a al-ukhrā* (53, 47), «ultima nascita» o «altra creazione». NĀBULUSĪ, *Sharh*, 190, glossa: *khilqa*, cioè «costituzione naturale» di un essere animato, come creato nel grembo della madre, in un senso prossimo a *fitra* («disposizione originaria»); cfr. E.W. LANE, *Arabic-English Lexicon*, London 1863, s.v.

²⁴ La frase *aw bi-amrihi* può essere riferita sia all'applicazione delle pene legali prescritte dalla rivelazione (cfr. i commenti di QASHĀNĪ, 254; JĀMI, 228; NĀBULUSĪ, 191), sia all'azione dell'angelo della morte, «chiamato "imperativo" perché viene all'esistenza attraverso l'imperativo [divino]» (QAYSARĪ, 270). La morte è comunque sempre l'effetto dell'azione divina, come suggerisce *Cor* 39, 42, anche se la sua esecuzione è affidata all'angelo, come in *Cor* 32, 11 (cfr. NĀBULUSĪ, 191).

²⁵ QAYSARĪ, 271, rinvia in proposito a *Cor* 65, 1.

tenere in vita (*wa sa 'a fi kharāb man amara-hu Allāh bi- 'imāratihi*).²⁶

E sappi che la compassione (*shafaqa*) verso i servi di Dio ha più diritto a essere osservata (*ahaqq bi-l-ri 'āya*) della gelosia verso Dio (*al-ghayra fi Allāh*).

David volle costruire il Tempio santo (*al-bayt al-muqaddas*): lo costruì più volte, ma, ogni volta che aveva finito, questo crollava. Se ne lamentò quindi con Dio, e Dio gli rivelò: «Questa mia casa non sorgerà per mano di qualcuno che ha versato il sangue». E David disse: «Signore, questo non è forse stato per la tua causa (*a lam yakun dhālika fi sabīlika*)?». Disse: «Sì, certo! Ma essi non sono forse i miei servi (*balā wa lākinmahum a laysū 'ibādī*)?». Disse: «Signore, fallo costruire per mano di uno dei miei discendenti». Allora Dio gli rivelò: «Lo costruirà tuo figlio Salomone».²⁷

Il senso di questa storia è il riguardo (*murā'āt*) per questa costituzione (*nash'a*) umana, e che tenerla in piedi è meglio che abbatterla (*wa anna iqāmatahā awlā min hadmihā*).

Non vedi che, in merito ai nemici della religione, Dio ha prescritto il testatico e i trattati di pace (*al-jizya wa al-sulh*), allo scopo di lasciarli in vita (*ibqā'an 'alayhim*), e ha detto: «Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio» (*Cor* 8, 61).²⁸

E non vedi che, in merito all'omicida soggetto al taglione (*man wajaba 'alayhi al-qisās*), è stato prescritto (*shurri'a*) che il parente della vittima (*wālī al-dam*) accetti una compensazione in denaro, o perdoni, e che solo se egli rifiuta, allora venga ucciso? E non vedi che Lui – sia glorificato! – [ha stabilito] che, quando i parenti della vittima [cui spetta legalmente reclamare la vendetta] sono più d'uno, basta che uno solo accetti il prezzo del sangue, o perdoni, anche se gli altri parenti vogliono solo l'uccisione, perché [il colpevole] non sia ucciso in base al taglione – in modo tale che si rispetti la volontà di colui che ha perdonato, e questa prevalga su quella di coloro che non hanno perdonato?²⁹

²⁶ NĀBULUSI, 191, rinvia in proposito a *Cor* 5, 32.

²⁷ Cf. *2Sam* 7; *1Cr* 17; 22; 28, 3-6.

²⁸ Per la traduzione del Corano seguo principalmente la versione di A. Bausani (*Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di A. BAUSANI, Milano 1994), ma tengo conto anche di quella di M.M. Moreno (*Il Corano*, traduzione e note a cura di M.M. MORENO, Novara-Torino 2005 [1° ed. Torino 1967]). Introduco alcune modifiche quando il contesto lo rende necessario.

²⁹ Secondo il *fiqh* sunnita, la sentenza del taglione può essere inflitta solo se tutti i querelanti la richiedono: se uno di loro sceglie di perdonare l'omicida, il taglione non può essere applicato. Secondo il *fiqh* sciita, al contrario, basta che uno dei querelanti chiedi il

Non vedi che il Profeta, a proposito dell'uomo della cinghia (*nīs'a*), ha detto: «Se lo uccide è come lui (*in qatalahu kāna mithlahu*)»?³⁰

Non vedi che l'Altissimo dice: «Che la pena del male sia un male ad esso equivalente (*wa jazā'u sayyi'atin sayyi'atun mithluha*)» (*Cor* 42, 40)? Egli ha dunque definito il taglione un male, e ciò significa che tale azione è un male³¹ pur essendo legittima (*fa-ja 'ala al-qisās sayyi'a, ay yasū' dhālika al-fi'l ma'a kawnihi mashrū'an*). [E dice, nel seguito del versetto:] «Chi poi perdona, e fa pace fra sé e l'avversario, gliene darà mercede Iddio (*fa man 'afā wa aslaha ajruhu 'alā Allāh*): perché egli è a Sua immagine (*li-annahu 'alā sūratihī*). Perciò, colui che perdona e non uccide deve ricevere la sua ricompensa da Colui a immagine del quale è [quest'uomo], perché Egli ha più diritto su di lui,³² avendolo creato per Sé (*fā-man 'afā 'anhu wa lam yaqtulhu fa-ajruhu 'alā man huwa 'alā sūratihī li-annahu ahaqq bihi idh ansha'ahu lahu*); poiché Egli non si è manifestato nel nome [divino] "Il Manifesto" (*al-zāhir*) se non attraverso l'esistenza di lui [scil. dell'uomo], cosicché colui che rispetta lui non fa che rispettare il Vero (*wa mā zahara bi-l-ism al-zāhir illā bi-wujūdihi fa-man rā 'ā-hu innamā yurā 'ī l-haqq*).

L'uomo non è biasimevole di per sé, ma solo per le sue azioni, e le sue azioni non sono la sua essenza, mentre noi parliamo di questa (*wa mā yudhamm al-insān li-'aynihi wa innamā yudhamm al-fi'l minhu, wa fi 'luhu laysa 'aynahu, wa kalāmunā fi 'aynihi*).

Non c'è azione che non appartenga a Dio (*wa lā fi'l illā li-llāh*) – e ciò nonostante alcune [azioni] sono biasimevoli e altre sono lodevoli. Ma pronunciare un biasimo nel proprio interesse (*lisān al-dhamm 'alā jihat al-gharad*) è biasimevole presso Dio.³³ Infatti è biasimevole soltanto ciò che

taglione perché questo sia applicato; ma in tal caso dovrà compensare gli altri querelanti per il mancato ottenimento del prezzo del sangue. Cf. R. PETERS, *Crime and Punishment in Islamic Law*, Cambridge 2005, 44-45.

³⁰ Ibn 'Arabī cita per esteso questo *hadīth* e lo commenta nelle *Futūhāt*: v. *infra*.

³¹ NĀBULUSI, 193: «Vale a dire che il taglione non è obbligatorio (*ya'nī al-qisās lā yajib*)».

³² Così intende JĀMI, 230 (*ay al-haqq ahaqq bi-l-'abd al-ma'fūww 'anhu*). QAYSARI, 272, spiega: «Perdonare spetta a Dio ancor più che ai suoi servi» (*li-anna al-haqq ahaqq bi-l-'afw min 'abādihi*). NĀBULUSI, 193, a differenza degli altri commentatori, riferisce il pronome soggetto all'uomo invece che a Dio, e intende la frase *li-annahu ahaqq bihi* nel senso che l'uomo ha più diritto a restare un luogo di manifestazione di Dio senza essere ucciso (*ay man huwa 'alā sūratihī ahaqq an yabqā miazharan lahu min ghayr qatl*).

³³ QAYSARI, 273: «Quando qualcuno biasima una cosa perché non si accorda con il suo interesse (*gharad*), questo suo stesso biasimo è biasimevole presso Dio, perché chi lo pronuncia si limita al proprio interesse e vantaggio personale (*hazz nafsihi*). Il biasimo della Legge, al contrario, rende noto come la cosa sta in se stessa (*ikhbār 'ammā*

la legge rivelata (*shar'*) biasima,³⁴ e invero il biasimo [espresso] dalla legge rivelata dipende da una saggezza (*hikma*) nota solo a Dio o a coloro cui Dio la insegna; così Egli ha prescritto il taglione a beneficio della sopravvivenza di questa specie e come deterrente per coloro che trasgrediscono in ciò i limiti stabiliti da Dio: «La legge del taglione è garanzia di vita, o voi che avete cuore (*yā ūlī l-albāb*)» (*Cor* 2, 179) – e costoro sono quelli che comprendono il cuore delle cose, e che colgono il segreto delle leggi divine e sapienziali (*al-nawāmīs al-ilāhiyya wa l-hikamiyya*).

Poiché ora sai che Dio ha avuto riguardo (*rā'ā*) per questa costituzione (*nash'a*) e per la sua sussistenza (*iqāmatahā*), a maggior ragione dovrai rispettarla tu stesso (*fa-anta awlā bi-murā'ātihā*),³⁵ poiché con questo otterrai la felicità. Infatti, finché l'uomo vive, si può sperare che egli consegua la forma della perfezione per la quale è stato creato (*fa-innahu mā dāma al-insān hayyan yurjā lahu tahsil sūrat al-kamāl alladhī khuliqa lahu*). E chi tenta di distruggerlo, tenta di impedirgli di arrivare a ciò per cui è stato creato (*wa man sa'ā fi hadmihi sa'ā fi man' wusūlihi limā khuliqa lahu*).³⁶

Quanto è bello ciò che ha detto il Messaggero di Dio – che Dio lo benedica e lo salvi! – : «Volete che vi dica qual è la cosa migliore per voi, preferibile al vostro scontrarvi con i nemici, quando tagliate loro la testa e loro la tagliano a voi? È il ricordo di Dio» (*a-lā unabbi'ukum bimā huwa khayr lakum wa afdal min an talqū 'aduwwakum fa-tadribū riqābahum wa yadribūna riqābakum? Dhikr Allāh*).³⁷

Ciò si deve al fatto che soltanto colui che ricorda Dio nel modo dovuto conosce il valore (*qadr*) di questa costituzione umana (*nash'a insāniyya*). Infatti l'Altissimo siede accanto, come un compagno, a colui che Lo ricorda (*fa-innahu ta'ālā jalīs man dhakarahu*),³⁸ e il compagno è visto (*mashhūd*)

fi nafs al-amr 'alā mā huwa 'alayhi), senza che il Legislatore abbia in questo alcun interesse».

³⁴ QAYSARĪ, 273: «In questo modo l'autore dichiara esplicitamente che bene e male sono stabiliti dalla rivelazione e non dalla ragione (*al-husn wa l-qubh shar'ī lā 'aqlī*)».

³⁵ NĀBULUSĪ, 194: «Si intende il fatto di preservare i suoi diritti» (*ay al-muhāfaza 'alā huqūqihā*).

³⁶ NĀBULUSĪ, 194: «È diventa così come un brigante che gli taglia la strada (*qātī 'an 'alayhi tariq*) che potrebbe farlo arrivare alla presenza di Dio. Dio ha detto: "Chi è più iniquo di coloro che impediscono che nei luoghi d'orazione sia menzionato il nome di Dio e tentano anzi distruggerli?" (*Cor* 2, 114); e ha detto: "Non hai visto colui che impedisce un servo di Dio quando prega?" (*Cor* 96, 10-11)».

³⁷ Cf. IBN HANBAL, *Musnad*, Cairo s.d., VI, 447 (n. 27565).

³⁸ Allusione al *hadīth qudsī* (cioè una tradizione profetica in cui Dio parla in prima persona): «Io sono il compagno di colui che mi ricorda (*anā jalīs man dhakarantī*)»: cfr. IBN

da colui che ricorda (*al-dhākir*). Se dunque qualcuno ricorda il Vero che gli sta accanto (*alladhī huwa jalīsuhu*) senza vederLo, costui non Lo ricorda [veramente]. Il ricordo di Dio infatti pervade interamente il servo, ma se qualcuno Lo ricorda esclusivamente con la lingua, allora il Vero è compagno esclusivamente della lingua, per cui è la lingua a vederLo – in quanto l'uomo non Lo vede – in virtù di quella [potenza spirituale] che la rende veggente. Comprendi dunque questo segreto sul ricordo dei distratti. Senza dubbio [anche] nel distratto c'è qualcosa che ricorda e che è cosciente, e della quale il Ricordato è il compagno, cosicché essa Lo vede. Eppure il distratto in quanto tale non ricorda, per cui Lui non è il suo compagno. L'uomo infatti è molteplice, non è uno per essenza, mentre il Vero è uno per essenza e molteplice per i Nomi divini, così come l'uomo è molteplice per le sue parti, per cui il fatto che una certa parte di lui pratichi il ricordo non implica che lo faccia anche un'altra. Il Vero è dunque il compagno di quella parte di lui che ricorda, mentre il resto è distratto dal ricordo. E nell'uomo c'è necessariamente una parte per mezzo della quale ricorda, di cui il Vero è compagno, e grazie alla quale sono preservate dalla provvidenza le parti restanti.

E la distruzione di questa costituzione (*nash'a*) che Dio si assume³⁹ attraverso ciò che si chiama morte non è un annientamento (*i'dām*),⁴⁰ ma solo una separazione (*tafrīq*). Egli allora lo prende a Sé (*fa-ya'khudhuhu ilayhi*); poiché non c'è altro fine (*al-murād*) se non che il Vero lo prenda a Sé (*ya'khudhuhu al-haqq ilayhi*): «e a Lui si riconduce ogni cosa» (*wa ilayhi yurja 'u l-amru kulluhu*) (*Cor* 11:123). E quando lo prende a Sé fa per lui un veicolo (*markab*)⁴¹ diverso da quello attuale, dello stesso genere della dimora nella quale si trasferisce, cioè la dimora della permanenza, che è tale perché vi si trova l'equilibrio (*dār al-baqā' li-wujūd al-i'tidāl*). Allora non morirà mai più, nel senso che le parti che lo compongono non saranno separate.

HANBAL, *al-Zuhd*, Cairo 1408 H., 68. Il «ricordo» (*dhikr*) di cui si parla in questo passo è una particolare forma di preghiera, consistente nella ripetizione di una breve formula.

³⁹ *Mā yatawāllā al-haqq*: il *mā* qui non è la negazione, ma un pronome indefinito che dà valore infinitivo al verbo che segue: cfr. NĀBULUSĪ, 196.

⁴⁰ Il termine significa anche «esecuzione capitale».

⁴¹ Si può leggere anche *murakkab*: «[corpo] composto». QAYSARĪ, 277-278 spiega che si tratta del «corpo immaginale proprio del mondo intermedio» (*al-badan al-mithālī al-barzakhi*), nel quale il temperamento (*mizāj*) e le potenze spirituali del corpo umano si trovano in perfetto equilibrio; tale corpo è d'altra parte strumento di delizia per i beati e di tormento per i dannati. Qaysarī mette inoltre in guardia dall'interpretare l'accenno alla creazione di un nuovo corpo come un'allusione alla reincarnazione (*tanāsukh*).

Quanto alla Gente del Fuoco, la loro destinazione ultima è la beatitudine, e tuttavia nel fuoco. Infatti la forma (*sūra*) del fuoco, dopo che sarà finito il periodo del castigo, diventerà necessariamente fresca e pace per coloro che vi si trovano. E questa appunto è la loro beatitudine.

La beatitudine della Gente del Fuoco, dopo che sono stati scontati i diritti dovuti (*istifā' al-huqūq*), è [come] la beatitudine dell'Amico (*khalīl*) di Dio [scil. Abramo] quando fu gettato nel fuoco: egli infatti soffrì alla vista di questo, perché sapeva per abitudine e per esperienza che tale forma causa dolore ai viventi (*hayawān*) che le si avvicinano, ma non sapeva che cosa Dio volesse per lui in questo e da questo.⁴² Ma dopo aver provato queste sofferenze, trovò fresco e pace,⁴³ pur vedendo questa immagine – [solo] colore per lui (*al-lawniyya fī haqqihī*), e fuoco agli occhi degli altri uomini. Una stessa cosa, infatti, assume aspetti diversi agli occhi di coloro che la guardano: così è la manifestazione (*tajallī*) divina. Di' pure, se vuoi, che Dio si manifesta a questo modo (*mithl hādihā l-amr*); oppure, di' che il mondo, quando lo si guarda e lo si osserva, si manifesta allo stesso modo di Dio (*mithlu al-haqq fī l-tajallī*),⁴⁴ e perciò assume aspetti diversi agli occhi di chi guarda a seconda del suo temperamento, ovvero si diversifica per il diversificarsi della manifestazione [divina]. E tutto questo, nelle realtà spirituali (*haqā'iq*), è facile come bere un bicchier d'acqua (*sā'igh*).

E se il morto e l'ucciso – chiunque sia il morto e chiunque sia l'ucciso –,⁴⁵ quando muore o viene ucciso, non tornasse a Dio, Dio non avrebbe decretato la morte di nessuno, né avrebbe legittimato la sua uccisione (*lam yaqdi Allāh bi-mawt ahad wa lā sharra'a qatlahu*).⁴⁶ Poiché tutto è

⁴² QAYSARĪ, 278: «Egli cioè non sapeva che Dio voleva fargli vedere il riposo nel cuore del tormento e la beatitudine nel cuore dell'inferno».

⁴³ Cf. *Cor* 21, 69; 37, 97.

⁴⁴ QAYSARĪ, 280: «Si può ugualmente dire che colui che si manifesta è Dio, che appare con forme diverse nello specchio degli esistenti, così come il fuoco fu fresca e pace per Abramo e fuoco per quelli che stavano a guardare; oppure che le entità del mondo si manifestano nello specchio dell'Essere Vero attraverso forme diverse a seconda di chi le guarda, poiché il mondo è come Dio nell'apparire e nel manifestarsi attraverso le forme».

⁴⁵ QAYSARĪ, 280: «Cioè sia che sia ucciso ingiustamente o giustamente, o che sia morto beato o dannato». NABULUSĪ, 199: «Grande o piccolo, credente o miscredente».

⁴⁶ QAYSARĪ, 280: «Perché il nulla ('*adam*') è male puro, e il totale annientamento (*i'dām*) comporta la cessazione (*fanā'*) della signoria divina, poiché questa si realizza per mezzo del dominato (*marbūb*). Quando dunque [l'uomo] esce dal dominio (*saltana*) e dalla signoria del Nome divino 'il Manifesto', egli entra sotto l'autorità del dominio e della servitù del nome divino 'il Nascosto', senza uscire dal suo essere servo».

in Suo pugno (*qabda*), e nella sua realtà nulla si perde (*lā fuqdān fī haqqihī*). Egli ha dunque reso legale l'uccisione e decretato la morte perché sapeva che il suo servo non gli sarebbe sfuggito (*fa-sharra'a al-qatl wa hakama bi-l-mawt li-'ilmihi bi-anna 'abdahu lā yafūtuhi*), poiché egli ritorna a Lui, secondo la Sua parola: «E a Lui si riconduce ogni cosa» (*Cor* 11:123) – intesa nel senso che Lui solo ha facoltà di agire (*tasarruf*) ed è il [vero] agente, poiché nessuna cosa esce da Lui che non sia Lui stesso ('*aynuhu*'); anzi, la sua ipseità (*huwiyya*) è quella stessa cosa. Tale è infatti il significato dato dallo svelamento riguardo alla Sua parola: «E a Lui si riconduce ogni cosa».

3. Commento

In questo testo il tema dell'immagine è associato a un'interdizione assoluta dell'uccidere e a una critica della violenza legittima in tutte le sue forme: la violenza dello stato (la guerra contro i nemici della religione); la vendetta privata (il taglione sanzionato dalla *sharī'a*); la violenza dell'ira divina che conduce al castigo eterno dei peccatori. L'interesse della prospettiva etico-giuridica del testo è evidente, perché apre la possibilità di radicare nella tradizione islamica un discorso moderno sui diritti dell'uomo: e in effetti, come vedremo, è plausibile riconoscere un'eco di questo testo nell'opera di Mahmūd Muhammad Tāhā. È però tanto più essenziale cercare di coglierne il significato nel contesto premoderno, attraverso l'opera stessa di Ibn 'Arabī, i commenti sui *Fusūs al-hikam* scritti fra il XIV e XVIII secolo,⁴⁷ e i rinvii espliciti e impliciti del testo all'esegesi coranica tradizionale e alle *Storie dei profeti*.

3.1. Il capitolo su Giona nel contesto dei «Fusūs al-hikam»

I *Fusūs al-hikam* sono divisi in ventisette capitoli, ciascuno dei quali è dedicato a un profeta, da Adamo a Muhammad. Ogni profeta è il «cas-tone» in cui si imprime come un sigillo un aspetto della «saggezza» divina. I commentatori premoderni del libro definiscono il capitolo su Giona

⁴⁷ I principali commenti consultati sono citati sopra, n. 22. Molto utile per leggere i *Fusūs* in parallelo con l'opera maggiore di Ibn 'Arabī è il commento moderno di M. GHURĀB (v. *ibid.*), composto quasi interamente di citazioni delle *Futūhāt makkīyya*.

un «completamento» (*tatmīm*), un «perfezionamento» (*takmīl*) e una «rettificazione» (*tahdhīb*) del capitolo precedente, dedicato a David.⁴⁸

Il capitolo su David è una meditazione sul fondamento dell'autorità legale; David è una figura centrale a questo riguardo perché il Corano gli attribuisce la qualità di *khalīfa* specificamente in rapporto all'autorità di «giudicare fra gli uomini». ⁴⁹ Ibn 'Arabī sottolinea che David, come *khalīfat hukm* («vicario di Dio nell'autorità legale»), gode di una particolare distinzione e privilegio rispetto ad Adamo: da un lato perché il testo coranico non designa nominalmente Adamo con questo titolo, ma dice più genericamente «porrò sulla terra un *khalīfa*» (2, 30), d'altro lato perché il termine, nel versetto appena citato, non significa necessariamente che Adamo sia «sostituto di Dio fra le sue creature in virtù dell'autorità legale» (*nā'ib 'an Allāh fī khalqihī bi-l-hukm*), ma può anche significare che egli «venne dopo (*yakhluf*) coloro che abitavano la terra prima di ciò» – cioè prima della creazione dell'uomo.⁵⁰

Ibn 'Arabī si riferisce qui a un'esegesi che risale al periodo formativo dell'Islam, secondo la quale *khalīfa* e altri termini derivati dalla stessa radice, applicati ad Adamo e all'umanità in generale, significano che gli uomini «abitano» la terra, ovvero hanno «preso il posto» dei *jinn* che l'avevano abitata in precedenza. Queste esegesi, che privano deliberatamente la *khalīfa* di Adamo di ogni implicazione teologico-politica, sono state in seguito abbandonate o marginalizzate.⁵¹

Nel capitolo su David, Ibn 'Arabī si sofferma soprattutto sulle condizioni dell'autorità legale dopo la chiusura della profezia legislativa con la missione di Muhammad, il «Sigillo dei profeti», che ha trasmesso la *sharī'a* nella sua versione definitiva. Poiché l'autorità legislativa appartiene unicamente a Dio, l'autorità legale è perfetta solo nel caso dei profeti, che ricevono la legge direttamente da Dio. Tuttavia, la funzione legislativa è un aspetto della profezia che viene «ereditato» in certa

⁴⁸ Cf. QAYSARĪ, 269; NĀBULUSĪ, 190.

⁴⁹ Cf. Cor 38, 26: «O David! Noi t'abbiamo costituito Vicario sulla terra, giudica dunque fra gli uomini secondo verità (*fa-hkum bayna l-nās bi-l-haqq*)».

⁵⁰ *Fus.*, 161-162.

⁵¹ Cf. W. AL-QĀDĪ, *The term «khalīfa» in early exegetical literature*, «Die Welt des Islams» 28 (1988), 392-411. Un commentatore dei *Fusūs* ritiene opportuno attenuare la portata del testo e sottolineare che questa esegesi è priva di autorità: «Il fatto che Adamo non sia designato esplicitamente come *khalīfa* nell'autorità legale può indurre qualcuno all'erronea supposizione (*yatawahham mutawahhim*) che egli fosse semplicemente il successore (*khalīfa*) degli angeli che vennero prima di lui»: QAYSARĪ, 252.

misura dagli interpreti della rivelazione. Questa «eredità» profetica ha un aspetto esteriore – l'interpretazione legale (*ijtihād*) basata sulle ordinarie facoltà umane – e un aspetto interiore – l'*ijtihād* ispirato dei santi. Sebbene legittima perché autorizzata e approvata dal Profeta, l'autorità del primo tipo di *ijtihād* è solo relativa, perché basata su una deduzione probabile ma non infallibile. I santi più perfetti accedono invece attraverso l'ispirazione a una conoscenza certa degli statuti legali, ma questa conoscenza certa della legge rimane nascosta fino alla fine dei tempi. Allora essa sarà manifestata pubblicamente da Gesù, che quando scenderà sulla terra ristabilirà la verità assoluta della legge rivelata a Muhammad, nel modo in cui egli stesso la intendeva, e abrogherà molti aspetti della legislazione attuale che sono in contrasto con il senso autentico della *sharī'a*.⁵² Questa legge messianica non è una «nuova» *sharī'a* – poiché la profezia di Muhammad è definitiva – ma è la sua interpretazione «ultima»: Gesù insomma nel suo secondo avvento non è più un profeta con una missione legislativa, ma un interprete ispirato e infallibile della *sharī'a* di Muhammad.

Possiamo dire che il capitolo su Giona completa il capitolo su David perché propone un esempio concreto di questo senso ultimo della *sharī'a*, vale a dire la salvezza di tutti gli uomini, e allo stesso tempo rettifica quel capitolo perché sposta radicalmente la prospettiva: il punto di vista non è più la *khalīfa* come «vicariato» esercitato dai profeti e dai loro successori, ma la *khalīfa* nel suo senso più generale, che include tutti gli uomini intesi come figli di Adamo, creati a immagine di Dio.⁵³

Il commento più esplicito in questo senso è quello di Nābulusī, completato nel 1685:

L'autore ricorda Giona dopo il capitolo su David perché abbiamo qui una rettifica (*tahdhīb*) di quello e un'esplicita dichiarazione del rispetto [dovuto] al genere umano in assoluto (*bayān li-ihtirām al-naw' al-insānī mutlaqan*), nella misura del possibile, in considerazione della *khalīfa* universale ('*amma*) permanentemente valida per ogni [essere umano] responsabile nei diritti che possiede (*al-thābita li-kull mukallaf fīmā yamliku min al-huqūq*), anche se questi ne abusa, commette ingiustizia e trasgredisce il limite; egli infatti dovrà

⁵² *Fus.*, 163-164.

⁵³ Cf. il commento di 'AFĪF in *Fus.*, 221; QASHĀNĪ, 254 (*al-murād bi-Ādam al-naw' al-insānī*).

rendere conto di tutto ciò dopo che, con la morte, sarà stato destituito [dalle sue facoltà] (*ba'da 'azlihi bi-l-mawt*).

Dio dice: "E largite parte di quei beni di cui vi ha costituito eredi"⁵⁴ (*ja 'alahum mustakhlifna fih*) (57, 7); "E Lui che vi ha costituiti eredi (*khalā'if*) dei popoli primi, sulla terra" (6, 165; 35, 39); "E se volesse vi farebbe scomparire e vi darebbe i successori (*yastakhlifu min ba'dikum*) che vuole" (6, 133); "Ricordate che il Signore vi ha fatto successori (*khulafā'*) del popolo di Noè" (7, 69); "E ricordate come Dio vi ha fatto successori (*khulafā'*) del popolo degli 'Ād" (7, 74); ecc. Questi versetti indicano che tutti i figli di Adamo sono *khulafā'* sulla terra. Tuttavia, questa non è la *khilāfa* perfetta dal punto di vista esteriore, come quella dei re, né la *khilāfa* [perfetta] allo stesso tempo dal punto di vista esteriore e interiore, com'è quella dei profeti e di quei santi che sono loro eredi.⁵⁵

Per il suo deciso accento sui diritti e sulla loro universalità, Nābulusī si distingue dagli altri commentatori del testo. Nelle sue opere di argomento legale si trovano del resto notevoli prese di posizione in difesa dei diritti accordati dalla *sharī'a* e abusivamente limitati dai giuristi o dallo stato.⁵⁶ Questo passo però, malgrado i suoi accenti moderni, per certi aspetti è arcaizzante, perché recupera la tendenza dell'esegesi primitiva a interpretare il termine *khalīfa* nel Corano, soprattutto sulla base delle sue numerose occorrenze al plurale, in un senso svincolato dalla sovranità, e a intendere il termine al singolare, nel versetto sulla creazione di Adamo (2, 30), come riferito a tutti gli uomini e non specificamente ad Adamo.

3.2. La violenza dello stato

La critica della violenza contro i nemici dello stato e della religione si presenta come un monito rivolto ai legittimi detentori dell'autorità temporale e legale. Tale critica è condensata nel notevolissimo dialogo di David con Dio a proposito della mancata costruzione del tempio. A questo episodio fanno riferimento diverse fonti musulmane, che, riprendendo

⁵⁴ Moreno traduce: «detentori a turno».

⁵⁵ NABULUSI, 190.

⁵⁶ Cf. S. PAGANI, *Défendre le soufisme par des temps difficiles: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, polémiste anti-puritan*, in R. CHIH - D. GRIL - C. MAYEUR-JAOUEN (eds.), *Le soufisme en Egypte et dans le monde musulman à l'époque ottomane*, Cairo i.c.s.

essenzialmente *ICr* 22, 8-9 e 23, 2-6, ne attribuiscono la causa al fatto che le mani di David hanno sparso il sangue.⁵⁷ Più rare sono le occorrenze del contraddittorio fra David e Dio, che è il punto essenziale della storia riferita da Ibn 'Arabī. Una versione molto simile di tale dialogo è riportata dal dotto hanbalita Ibn al-Jawzī (m. 1200) nella sua raccolta di tradizioni apocriefe (*Mawdū'āt*). Oltre a rigettarne l'autenticità, Ibn al-Jawzī ne critica severamente il contenuto: «È abominevole dire: gli è stato reso lecito, o gli è stato ordinato, di uccidere un popolo, e poi, per questo motivo, è stato escluso dal compiacimento [di Dio] per lui».⁵⁸

Nessuno dei commenti sui *Fusūs* che ho consultato si sofferma su questo dialogo, tanto scandaloso agli occhi di Ibn al-Jawzī. Eppure esso è importante per Ibn 'Arabī, che lo riporta, più o meno identico, anche nelle *Futūhāt*, dove lo usa per illustrare l'idea che Dio nasconde la sua grazia (*ni'ma*) anche nelle cose che causano dolore, come la guerra, perché queste cose servono a rimuovere il male, come un'amara medicina, che fa soffrire ma rende la salute.⁵⁹ Il dialogo con David sembrerebbe essere pertinente in proposito perché suggerisce che gli uccisi non sono i "nemici" di Dio, ma piuttosto i suoi "pazienti", ovvero che Dio, pur avendo comandato l'uccisione, nondimeno la odia – così come egli stesso dichiara, secondo un *hadīth* citato poco dopo nello stesso passo, che la cosa che odia di più è togliere la vita al suo servo credente. Possiamo intendere in questo contesto che David viene rimproverato, più che per avere eseguito l'ordine, per non avere capito questo paradosso insito nella polarità dei nomi divini, ovvero per non avere capito che ogni uomo – anche il nemico – è oggetto della misericordia di Dio. Malgrado la sua ubbidienza, perciò, l'esecutore dell'ira divina – cioè di un aspetto parziale della volontà divina, e non della sua intenzione ultima – non può essere il costruttore del tempio.

La figura di David non è priva di una certa affinità con quella di Giona, il profeta che dà il titolo al capitolo senza esservi però mai nominato. Nel Corano, il «ricordo» di David e Giona è introdotto da un invito a Muhammad a «pazientare» di fronte all'incredulità dei suoi: «Tu sopporta

⁵⁷ Cf. TABARĪ, *Tārīkh al-rusul wa'l-mulūk*, Beirut s.d., I, 286; THA'ALIBI, *al-Jawāhir al-hisān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beirut s.d., VIII, 76 (ad 34, 12). Sul contesto in cui compaiono tali narrazioni si veda J.-L. DÉCLAIS, *David raconté par les musulmans*, Paris 1999, 280-282.

⁵⁸ Cf. SIBT IBN AL-JAWZĪ, *Mir'āt al-zamān*, 503.

⁵⁹ *Fut.*, II, 343.

paziente quel ch'essi dicono e rammenta il nostro servo David, possente di mano (*dhā l-aydī*)⁶⁰ e spesso pentito» (38, 17); «Pazienta dunque fino al Giudizio del tuo Signore (*fa-šbir li-hukmi rabbika*), e non esser come Quello del Pesce, quando gridò a Dio esasperato (*makzūm*)»⁶¹ (68, 48). Un invito quasi identico alla «pazienza» è rivolto a Muhammad nel versetto finale della sura di Giona: «Segui dunque quanto ti vien rivelato e pazienta fin quando giudicherà Dio (*wa šbir hattā yahkuma Allāh*)» (10, 109).

Secondo alcuni commentatori, l'esortazione a Muhammad a pazientare con gli increduli in *Cor* 38, 17 e 68, 48 sarebbe stata abrogata dai «versetti della spada».⁶² Una simile esegesi tende a limitare l'obbligo della «pazienza», per Muhammad, al periodo in cui è solo ammonitore, come alla Mecca, e non ancora guerriero e capo di una città-stato, come a Medina. Comunque, secondo altri commentatori, i versetti 68, 48-50 furono rivelati a Muhammad mentre si apprestava a maledire i suoi nemici durante la battaglia di Uhud, e dunque già nel periodo medinese.⁶³

In entrambi i passaggi coranici citati, i due profeti sono ricordati per il loro peccato: nel caso di David, la passione per la moglie di Uria, raccontata molto allusivamente in *Cor* 38, 21-25 attraverso una versione modificata della parabola di Natan (*2Sam* 12, 1-9); nel caso di Giona, la sua «ira», ricordata espressamente in *Cor* 21, 87 e forse, almeno secondo alcuni, in 68, 48.

Gli accenni coranici alla storia di Giona sono sviluppati nell'esegesi e nelle *Storie dei profeti*, che seguono da vicino il libro biblico di Giona.

⁶⁰ La maggior parte dei commentatori riferisce questo epiteto alla fermezza di David nella pietà; una minoranza lo riferisce invece al suo potere regale (*dhū l-quwwa fi l-mulk*): BAGHAWI, *Tafsīr*, Beirut s.d., IV, 51; ALŪST, *Rūh al-ma'ānī fi tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa l-sab' al-mathānī*, Beirut s.d., XXIII, 174.

⁶¹ Bausani traduce il termine *makzūm* con «angosciato» seguendo l'opinione della maggior parte dei commentatori, che riferiscono il grido di Giona al momento in cui si trova nel ventre del pesce. Invece, secondo ALŪST, il termine va inteso come «pieno di collera» e si riferisce all'invocazione di Giona contro il suo popolo, perché è appunto questo l'esempio che Muhammad è invitato a non seguire: v. ALŪST, *Rūh al-ma'ānī*, XXIX, 37. Per maggiori dettagli sulle esegesi del passo si veda I. ZILIO-GRANDI, *Jonas, un prophète biblique dans l'Islam*, «Revue de l'histoire des religions» 223 (2006), 283-318, note 112-113. Per una analisi retorica e stilistica dei passi coranici su Giona si veda anche A.H. JOHNS, *Jonah in the Qur'an: an essay on thematic counterpoint*, «Journal of Qur'anic Studies» 5 (2003), 48-71.

⁶² Cf. QURTUBI, *al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, Cairo s.d., XV, 158; XVIII, 253.

⁶³ Cf. ALŪST, *Rūh al-ma'ānī*, XXIX, 37.

Giona, messaggero dell'Ira divina, non sopporta l'«incostanza» di Dio quando questi risparmia il popolo di Ninive dal castigo.

Allora, come riferisce Ibn Ishāq (m. 767), Giona disse, preso dall'ira: «Mio Dio, non tornerò da loro per farmi dare del bugiardo: è stato loro annunciato il castigo per un certo giorno, ma poi è stato stornato da loro». Quindi Giona se ne andò per la sua strada, irato con il suo Signore.⁶⁴

La tradizione islamica riporta diverse varianti del dialogo di Dio con Giona, quando questi protesta dopo che si è seccata la pianta che gli dava ombra, come si legge in *Gn* 4, 8-10. Per esempio, secondo Ibn Ishāq, Dio disse a Giona: «Piangi per una pianta che si è seccata, e non piangi per centomila o più, che volevi che io facessi perire?».⁶⁵

Stesso messaggio, ma indipendente dal modello biblico, in questa parabola:

Si racconta che Giona, dopo averli lasciati, si fermò di notte in un villaggio, dove fu ospitato da un uomo. Quest'uomo aveva fatto molti vasi di terracotta. Dio allora gli rivelò: «O Giona, ordina al padrone di questi vasi di rompere le sue terrecotte». Giona gli disse così, ma quando l'altro ebbe sentito questo da lui, lo insultò e gli disse: «Come puoi ordinarmi di rompere qualcosa che ho fatto con le mie mani, di cui vivo, e dal cui valore traggio godimento per me e per la mia famiglia?» Allora Giona pianse, e Dio gli rivelò: «Costui, che ha fatto dei vasi di argilla (*fakhkhār min tīn*)»,⁶⁶ non ha avuto cuore di romperli, mentre tu hai avuto cuore e hai disposto la tua anima a [desiderare] la distruzione di centomila o più dei miei servi!».⁶⁷

Questo racconto, dove è messa particolarmente in rilievo la misericordia di Dio per l'uomo cui ha dato forma con le sue stesse mani, come

⁶⁴ IBN ISHĀQ, *Al-Mubtada' fi qisas al-anbiyā'*, ed. M.K. AL-KAWWAZ, Beirut 2006, 379. Sui problemi teologici sollevati dalla collera di Giona e le diverse interpretazioni proposte dagli esegeti, si veda ZILIO-GRANDI, *Jonas*..., par. 4.

⁶⁵ IBN ISHĀQ, *Al-Mubtada'*, 381. Numerosi altri passi paralleli sono tradotti in ZILIO-GRANDI, *Jonas*..., note 9-14.

⁶⁶ Cf. *Cor* 55:14, dove si dice che Dio creò l'uomo «da fango seccato come argilla per vasi (*fakhkhār*)».

⁶⁷ IBN ISHĀQ, *Al-Mubtada'*, 381; cfr. anche IBN QUDĀMA AL-MAQDISI, *Kitāb at-tauwābīn: «Le livre des pénitents»*, in G. MAKDISI (éd.), Damas 1961, 28; SIBT IBN AL-JAWZI, *Mitr'āt al-zamān*, I, 560.

un vasaio,⁶⁸ contrapposta alla spietatezza del suo messaggero, sembra in effetti piuttosto vicina, nel messaggio di fondo, al dialogo di David con Dio a proposito del tempio. Come David in questo dialogo, Giona merita il rimprovero di Dio perché, nello zelo per la sua causa, ha dimenticato quanto sia «ampia» la sua misericordia. Il versetto: «Quando se ne andò adirato e si illuse» (21, 87) significa secondo Ibn 'Arabī:

Si illuse che Dio non lo avrebbe messo alle strette (*yudayyiq 'alayhi*), perché conosceva l'ampiezza della misericordia di Dio verso di lui, ma non osservò quell'ampiezza divina misericordiosa (*al-ittisā' al-ilāhī al-rahmānī*) nei riguardi degli altri (*fi haqq ghayrihi*), tanto che anche la sua comunità (*umma*) potesse riceverla, e la limitò a se stesso.⁶⁹

Il Corano sottolinea il carattere eccezionale della salvezza del popolo di Giona: nella *sūra* di Giona, dove si afferma a più riprese l'inutilità del pentimento tardivo, quando il castigo è ormai imminente (10, 54; 70; 90-91), il caso del popolo di Giona è presentato appunto come unico (10, 98) – e l'esegesi insiste sul fatto che la città di Ninive fece penitenza proprio all'ultimo momento, quando il castigo incombeva sopra di essa come una nube nera. Ma a ben vedere, se la storia di Giona costituisce un'eccezione rispetto alle storie di punizione, è perché non appartiene a questa tipologia, dove il popolo è esortato a ubbidire al profeta, ma a quella delle storie di colpa/perdono, in cui il profeta è messo davanti alla propria inadeguatezza di fronte a Dio. Giona – come anche David (38, 24-25) – è perdonato dopo aver riconosciuto la propria colpa e fatto penitenza (21, 87-88). Entrambi i profeti sono infatti modelli di penitenti.⁷⁰

⁶⁸ Cf. Ger 18, 2-9.

⁶⁹ *Fut.*, I, 212 (cap. 33). All'"egoismo" di Giona allude rapidamente anche Qāshānī nel suo commento al capitolo su Giona, dove suggerisce che l'espressione «sagezza dell'anima» nel titolo, si spiega col fatto che Giona «mise in mostra la propria anima (*zahara bi-l-nafs*) e si separò da loro [scil. dal popolo a cui era stato inviato] senza il permesso di Dio» (QASHĀNĪ, 254). La sollecitudine di Dio per il popolo di Ninive è messa chiaramente in relazione con il tema del capitolo nel commento di GHURĀB, 291. Se si esclude l'accenno di Qāshānī, i commentatori premoderni dei *Futūs* che ho consultato ignorano questo aspetto della storia del profeta per soffermarsi invece sulla sua liberazione dalla balena, simbolo di resurrezione e salvezza dell'anima.

⁷⁰ Le *Storie dei profeti* riferiscono che Giona fu concepito alla vigilia del giorno di 'Āshūrā (corrispondente nel calendario ebraico al giorno dell'Espiazione, celebrato con la recitazione del libro di Giona), e che in quello stesso giorno fu annullata la punizione di

Il rimprovero di cui è oggetto David nel dialogo sul tempio è però più "scandaloso" di quello di cui è oggetto Giona, perché David, a differenza di Giona, è nella tradizione islamica un modello del potere legittimo. David e Salomone hanno assunto una particolare importanza come simbolo dell'autorità politica nel periodo omayyade. Per gli omayyadi – fondatori dell'impero nonché "ricostruttori" del tempio di Salomone a Gerusalemme –,⁷¹ il versetto in cui David è designato come *khalīfa* (Cor 38, 26) offriva la base per l'interpretazione della *khilāfa* come «rappresentanza di Dio», favorita dalla dinastia.⁷² L'opposizione ascetico-pietistica al regime omayyade definisce al contrario la *khilāfa* autentica come «successione a Muhammad», ovvero conformità con la sua *sunna*, e contrappone il califfato dei primi quattro successori del Profeta al «regno» omayyade, che considera un potere di fatto che non ha nulla di sacro. Mentre la *khilāfa* autentica è in qualche modo una continuazione della profezia, la *khilāfa* dei «re» omayyadi è una mimesi empia del potere divino. A questa antitesi politica si ricollega la distinzione fra le due tipologie del «profeta servo» (per eccellenza Muhammad) e del «profeta re» (per eccellenza David e Salomone).⁷³ Presso la «Gente del Libro», riferisce Ibn Taymiyya, la svalutazione della seconda tipologia ha portato talvolta alla posizione estrema di invalidare lo statuto di profeti di David e Salomone.⁷⁴ Una traccia di una tendenza islamica nello stesso senso si può trovare forse anche

Ninive: cfr. *Encyclopaedia of Islam*, 2^a ed., Leiden 1960-2005, s.v. *Yūnus b. Mattā* (B. HELLER - [A. RUPPIN]); *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Washington 2001-2006, s.v. *Jonah* (H. BUSSE).

⁷¹ Sul califfo 'Abd al-Malik, il costruttore della Cupola della Roccia, come «novello Salomone» v. J.M. LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem. Past, Present and Future*, Westport (CT) 2008, 197 e n. 60.

⁷² Cf. P. CRONE - M. HINDS, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge 1986, 5, 44, 54-56. Sull'importanza di David e Salomone come modelli della trasmissione dell'autorità profetica e regale si veda anche U. RUBIN, *Prophets and Caliphs: the Biblical Foundations of the Umayyad Authority*, in H. BERG (ed.), *Methods and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden-Boston, 2003, 73-99.

⁷³ Cf. PAGANI, *La controversia...*, 1550-1552. Per alcuni esempi della opposta tendenza a valorizzare i «profeti re» e a includere Muhammad in questa tipologia, si veda P. CRONE, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005, 11-12; L. MARLOW, *Kings, Prophets and the 'Ulamā' in Medieval Islamic Advice Literature*, «Studia Islamica» 81 (1995), 101-120, qui 107-109, 114; A. EL-R. TAYYARA, *Prophethood and Kingship in Early Islamic Historical Thought*, «Der Islam» 84 (2008), 73-102, qui 76-77.

⁷⁴ IBN TAYMIYYA, *Qā'ida fī l-khilāfa wa l-mulk*, in *Kutub wa rasā'il*..., XXXV, 34; v. anche PAGANI, *La controversia...*, 1551.

nelle esegesi arcaiche che interpretano il termine *khalīfa* in *Cor* 38, 26 come «re» e lo restringono al solo caso di David, o che a proposito di *Cor* 2, 30 sottolineano l'incompatibilità tra la *khalīfa*, o la profezia, e lo spargimento di sangue.⁷⁵

La diffusione di tradizioni ostili ai «profeti re» è condannata tanto dai tradizionalisti quanto dai sufi.⁷⁶ Ciò nonostante, la teoria politica del pietismo ortodosso – distinta dalla teologia politica elaborata nelle corti – mantiene l'antitesi fra califfato e regno,⁷⁷ ovvero la preferenza per l'opzione «teocratica», piuttosto che «rappresentativa», nel senso che Jacob Taubes ha dato a questi termini.⁷⁸ Ed è appunto a questa prospettiva che Ibn 'Arabī sembra aderire, almeno nei testi qui esaminati.

Nella tradizione pietista, i racconti tradizionali sulle colpe di David e Salomone continuano a circolare. Il racconto delle loro colpe non serve a invalidarne lo statuto di profeti, ma a farne un modello di penitenti: quanto più grande la colpa, tanto più profondo il pentimento e ampia la misericordia divina.⁷⁹ In altri termini, se queste storie non servono più a condannare esplicitamente la «regalità», servono comunque ancora a esaltare la «servitù».

Vanno segnalate in proposito due spiegazioni del motivo per cui Dio mise David alla prova, quando si innamorò della moglie di Uria e fece in

⁷⁵ Cf. AL-QĀDĪ, *The term «khalīfa»...*, 404-405, 407-408. Si noti che secondo *Cor* 2, 251 David ricevette il «regno» dopo le sue guerre vittoriose e l'uccisione di Golia.

⁷⁶ Cf. AL-HAKIM AL-TIRMIDHĪ, *Nawādir al-usūl fī ahādīth al-rasūl*, Beirut 1992, I, 243-244; QASHĀNĪ, *Sharh*, 230-231. Si veda inoltre *Fut.*, II, 256, dove Ibn 'Arabī condanna l'uso, da parte dei predicatori, delle storie di origine ebraica in cui si raccontano i peccati di profeti come Giuseppe e David (anche Giuseppe infatti fa parte della categoria dei «profeti re»).

⁷⁷ Cf. A. AL-AZMEH, *Muslim kingship. Power and the sacred in Muslim, Christian and Pagan polities*, London-New York, 2001, 159-165.

⁷⁸ Si veda, per un interessante tentativo di applicare questi concetti alla teoria politica islamica, P.C. BORI, *Théologie politique et Islam. A propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk*, «Revue de l'histoire des religions» 224 (2007), 5-46.

⁷⁹ Esempio in questo senso è il *Libro dei penitenti* del giurista e predicatore hanbalita Ibn Qudāma (m. 1223), dove si racconta fra l'altro di come David causò la morte di Uria per sposare la moglie: v. IBN QUDĀMA, *Kitāb al-tauwābīn*, 14; su questa storia, v. anche AL-HAKIM, *al-Mustadrak 'alā al-Sahīhayn*, Beirut 1411/1990, II, 641; GHAZZĀLĪ, *al-Durra al-fākhira fī kashf 'ulūm al-ākhira*, L. GAUTIER (ed.), Beirut 1997, 86-88; SIBT IBN AL-JAWZĪ, *Mir'āt al-zamān*, I, 480. Sebbene non si parli qui di adulterio, tutto questo filone della tradizione islamica riconosce dunque espressamente la gravità della colpa di David, che altre fonti tendono ad attenuare considerevolmente: la questione è esposta chiaramente in DÉCLAIS, *David raconté par les musulmans*, 181-212; cfr. anche *Encyclopaedia of the Qur'ān*, s.v. *David* (I. HASSON).

modo che questi venisse ucciso in battaglia. Secondo la prima, attribuita a Muqātil b. Hayyān, commentatore coranico dell'VIII secolo,

David malediceva i ribelli ('*usāt*) dicendo: «Non perdonare il peccato dei peccatori (*khata' al-khātīn*)!». Perciò Dio lo mise alla prova. Quando cadde nella colpa, Dio gli rivelò: «Non vuoi forse che ti perdoni?» Da allora, [David] diceva: «Mio Dio, abbi misericordia dei ribelli, e con loro abbi misericordia anche di David!».⁸⁰

Si può notare, a proposito dell'affinità fra i due personaggi, che secondo una versione della storia di Giona non fu Dio a comandargli di annunciare il castigo, ma Giona maledisse di sua iniziativa il popolo di Ninive pregando Dio di castigarlo.⁸¹

La seconda spiegazione è attribuita al sufi del IX secolo Sahl al-Tustarī:

Quando David entrava nell'oratorio indossava le sue vesti più sontuose e si metteva i suoi più begli ornamenti. Ma dopo che Dio lo ebbe messo alla prova, cominciò a indossare vesti consunte e a entrarvi contrito (*munkasir*). Allora Dio gli rivelò: «O David, così devi essere! Prima venivi da me come i re vanno dai loro servi, ma ora vieni da me come i servi dai loro re. Non sapevi che i miei tesori sono pieni di opere di servizio ('*ibādāt*)? Osserva dunque l'umiltà e la contrizione!».⁸²

Per entrare nel tempio, David deve spogliarsi delle sue vesti regali, perché la perfezione dell'uomo è nella servitù – ed è estremamente difficile restare servi quando si è investiti di un potere. Nel Corano, l'investitura di David – «O David! Noi t'abbiamo costituito Vicario sulla terra, giudica dunque fra gli uomini secondo verità» – è inserita tra l'ellittica rievocazione del suo peccato e il monito a «non seguire la passione» (38, 26).

Ibn 'Arabī commenta, nel capitolo su David dei *Fusūs*:

⁸⁰ SIBT IBN AL-JAWZĪ, *Mir'āt al-zamān*, I, 479. Una tradizione simile, riferita ad altre autorità, si trova in Qurtubī: v. DÉCLAIS, *David raconté...*, 236. Cf. *Cor* 5, 78, dove si dice che David (come in seguito Gesù) maledisse i miscredenti fra i Figli di Israele. Secondo alcuni esegeti, la metamorfosi in scimmie dei trasgressori del sabato (7, 166) sarebbe stata la conseguenza della maledizione di David: cfr. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, s.v. *David*; DÉCLAIS, *David raconté...*, 249-270.

⁸¹ Cf. IBN QUDĀMA, *Kitāb al-tauwābīn*, 24, 59.

⁸² SIBT IBN AL-JAWZĪ, *Mir'āt al-zamān*, I, 479-480.

Non seguire nel tuo giudizio le idee che ti passano per la mente, senza che tu abbia ricevuto una rivelazione da me, perché ciò ti travierebbe dalla via di Dio.⁸³

Nābulusī amplifica:

Il Giorno della Resurrezione, Dio chiederà conto a tutti coloro che hanno giudicato fra gli uomini in base alle idee che passavano loro per la mente e a ciò che stimavano buono in base alla loro ragione, senza aver ricevuto una rivelazione, nel caso dei profeti, o senza conformarsi all'esempio dei profeti, nel caso di coloro a cui è stato ordinato di seguirli.⁸⁴

Insomma, il «vicario» di Dio abusa del suo mandato se sovrappone il proprio giudizio a quello di Dio. Nel capitolo su Giona viene ripresa la stessa idea, insistendo più in particolare sul pericolo che le autorità legittime siano condizionate dal proprio interesse egoistico quando condannano gli altri («pronunciare un biasimo nel proprio interesse è biasimevole presso Dio»). Proprio «l'empia fiducia che l'uomo nutre nel proprio giudizio» è la sostanza della colpa di Giona secondo il grande teologo e commentatore Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209).⁸⁵ È più o meno quello che intende anche Qāshānī quando dice che Giona «ha messo in mostra la propria anima» (*zahara bi-nafsihi*) quando ha abbandonato il popolo di Ninive.⁸⁶ Per comprendere l'intenzione misericordiosa che Dio nasconde anche negli aspetti più severi della sua legge, gli interpreti autorizzati della rivelazione devono spogliarsi della propria *nafs*, ovvero del proprio *ego*, come David per entrare nel tempio deve spogliarsi delle sue vesti regali. In una raccolta islamica di tradizioni ascetiche dell'VIII secolo c'è un detto attribuito a Gesù che sembra riassumere efficacemente tutto questo: «Non guardate ai peccati della gente come se foste dei signori, guardateli come se foste dei servi».⁸⁷

⁸³ *Fus.*, 161-162.

⁸⁴ NĀBULUSI, 179.

⁸⁵ Cf. ZILIO-GRANDI, *Jonas...*, tra nota 67 e 68.

⁸⁶ QĀSHĀNĪ, 254.

⁸⁷ *I detti islamici di Gesù*, a cura di S. CHIALA, tr. di I. De Francesco, Milano 2009, 7 (detto n. 10).

3.3. La violenza della legge

All'inizio del testo è condannato chiunque uccida «senza che Dio lo abbia ordinato», ma poco dopo viene l'esempio di David, biasimato e punito per avere ucciso anche se gli era stato ordinato.⁸⁸ Mentre nel primo caso l'interdizione di uccidere è relativa, nel secondo è assoluta: vale *malgrado* il comando di Dio.⁸⁹

Come è possibile, se, come Ibn 'Arabī dice più volte e come sottolineano i commentatori, bene e male sono stabiliti dalla rivelazione e non dalla ragione? Una risposta suggerita da Ibn 'Arabī è che la rivelazione non è tutta uguale: è tutta buona, ma c'è un meglio, come indica il Corano stesso: «Cokoro che ascoltano la Parola, e seguono quel che ha di meglio (*yattabi'ūna ahsanahu*): essi sono coloro che Iddio guida, essi sono coloro che hanno cuore (*ūlū l-albāb*)» (*Cor* 39, 18).⁹⁰

In entrambi i casi di leggi basate sulla *sharī'a* portati come esempio nel capitolo su Giona, la guerra e il taglione, l'alternativa "migliore", cioè la rinuncia alla violenza, facendo la pace con i nemici nel primo caso, rinunciando alla vendetta nel secondo, è inclusa nella *sharī'a*. Ibn 'Arabī però non fa esempi di leggi per le quali la *sharī'a* non raccomanda la rinuncia alla violenza, e anzi altrove sottolinea che nel caso delle pene legali – come l'amputazione per il furto e la lapidazione per la fornicazione – il pentimento non è accettato in questo mondo, anche se lo è nell'altro, perché la fede *in extremis*, con l'eccezione del popolo di Giona, non comporta l'annullamento del castigo in questo mondo.⁹¹

Anche la retribuzione che Dio ha reso legale è un «male», non perché la ragione la giudichi tale, ma perché Dio stesso l'ha chiamata così. Il versetto «Che la pena del male sia un male ad esso equivalente» (*Cor* 42, 40), che è il punto centrale del capitolo su Giona, è commentato più volte anche nelle

⁸⁸ Cf. NĀBULUSI, 192: «David combatté i cananei e ne sparse il sangue per ordine di Dio».

⁸⁹ Altrove Ibn 'Arabī cita un *hadīth* secondo il quale alcuni compagni, mentre si trovavano in una grotta insieme al Profeta, videro un serpente e cercarono di ucciderlo, ma l'animale scappò. Il Profeta disse «Dio lo ha preservato dal vostro male (*sharr*), come ha preservato voi dal suo». Ibn 'Arabī commenta così: «Il Profeta definisce un male (*sharr*) [l'uccisione del serpente] anche se ciò è stato ordinato (*ma'a kawnihi ma'mūran bihi*); allo stesso modo, Dio dice a proposito del taglione: «Che la pena del male sia un male ad esso equivalente» (*Cor* 42, 40)»: *Fut.*, I, 226 (cap. 36).

⁹⁰ Cf. *Fut.*, IV, 104 (cap. 472).

⁹¹ *Fut.*, III, 533-534.

Futūhāt.⁹² Esso significa appunto che tra le cose che Dio ordina o rende legali ce ne sono di buone e di migliori, e avverte nel caso specifico che il perdono è la cosa migliore.⁹³ Il taglione è oggettivamente utile alla società – «per la sopravvivenza della specie e come deterrente», come ricorda il capitolo su Giona. Ma è un male perché «fa male» alla persona castigata:

Il male (*sū*) è di due specie: il male che è definito tale dalla legge rivelata (*sū' shar'*) e il male di ciò che è un male per te (*mā yasū'uka*), anche se la legge rivelata lo loda e non lo biasima. In tal caso ciò è un male solo perché è male per te, e non perché Dio lo qualifichi legalmente come un male, come quando Egli dice: «La pena di un male sia un male ad esso equivalente». Qui, il primo «male» è tale secondo la legge rivelata, perché [il colpevole] ha trasgredito, mentre il secondo «male» è ciò che è un male per colui che viene castigato. La retribuzione però non è un crimine (*sayyi'a mashrū'a*), perché Dio non prescrive (*yusharri*) il male.⁹⁴

Ed è un male perché rende dissimile da Dio la persona che castiga:

La gente di Dio, avendo visto che l'Altissimo ha chiamato ciò un «male» e lo ha detto «ad esso equivalente» (*mithluha*), per cui di chi lo compie si dirà che è «malvagio» (*musī'*) [...], la gente di Dio [dunque] ha provato ripugnanza a essere un luogo per il male e ha preferito il perdono alla retribuzione equivalente [all'offesa], ritenendo l'anima troppo preziosa e santa (*nafāsāt wa taqāṣ nafs*) [per essere qualificata] da un nome che Dio non ha applicato a se stesso, a differenza del bene.⁹⁵

Il «meglio» della rivelazione coincide con le «nobili virtù» (*makārim al-akhlāq*) che il Profeta è venuto a insegnare.⁹⁶ E in effetti nel capitolo su Giona sono citate due tradizioni profetiche di grande rilevanza per l'insieme

⁹² Cf. *Fut.*, I, 226 (cap. 36); I, 379 (cap. 68); IV, 104 (cap. 472); IV, 171 (cap. 528).

⁹³ Cf. *Fut.*, IV, 171: «Egli ha esortato a rinunciare alla retribuzione e ad abbandonarla con la Sua parola «Che la pena del male sia un male»; I, 226: «Dio dunque ha chiamato il taglione un male e ha raccomandato il perdono».

⁹⁴ *Fut.*, IV, 104.

⁹⁵ *Fut.*, IV, 171.

⁹⁶ Cf. *Fut.*, I, 379, dove Ibn 'Arabī dice che *Cor* 42, 40 mostra che la retribuzione appartiene ai «vizi riprovevoli» (*madhāmm al-akhlāq*), mentre la rinuncia ad essa fa parte delle «nobili virtù». Cf. anche il detto riportato nel commento di S. CHALĀ in *I detti islamici di Gesù*, 321.

dell'argomentazione, quella «dell'uomo della cinghia» e quella sul *dhikr* preferibile alla guerra. La rinuncia alla violenza non è un obbligo legale, ma un obbligo morale illustrato dall'esempio del Profeta. E questo esempio è un'indicazione della verità assoluta della legge rivelata nel modo in cui il Profeta stesso la intendeva – appunto quella verità che Gesù renderà manifesta alla fine dei tempi, come si dice nel passo del capitolo su David dei *Fusūs* riassunto sopra.

Nel frattempo, «seguire il meglio» della rivelazione conformandosi alle «nobili virtù» del Profeta significa seguire la via della santità; e infatti Ibn 'Arabī identifica i versetti 39, 18 (su coloro che seguono «il meglio» della rivelazione) e 42, 40 (sulla retribuzione e il perdono) con due particolari «dimore spirituali» caratteristiche del Polo dei santi.⁹⁷ Inoltre, un passo importante sul versetto 42, 40 compare in un capitolo dedicato specificamente ai santi di tipo «cristico».⁹⁸ La cosa non è sorprendente, visto che nella tradizione islamica il passo del *Vangelo di Matteo* (5, 38-42) sull'antitesi fra legge della vendetta e legge del perdono è tramandato quasi alla lettera come un detto di Gesù.⁹⁹ È però tanto più significativo che Ibn 'Arabī riconduca la rinuncia alla violenza alla lettera del *Corano* e all'imitazione di Muhammad. L'antitesi è per lui una polarità interna all'Islam – e più in generale ai due volti di Dio, l'ira e la misericordia – e non un'opposizione fra la *sharī'a* e il *Vangelo*. Ne consegue che il trionfo ultimo della misericordia non è un superamento, ma un compimento dell'Islam, non solo sul piano escatologico (l'intercessione universale di Muhammad), ma anche in questo mondo – perché la cura per la vita dell'uomo coincide con l'intenzione ultima della *sharī'a*.

Come sono state recepite queste idee dai commentatori classici dei *Fusūs*? A volte, i commentatori attenuano la forza delle affermazioni di Ibn 'Arabī, come nel caso del *hadīth* «dell'uomo della cinghia». Ibn 'Arabī lo riporta per esteso nelle *Futūhāt* raccontando che il Profeta aveva chiesto al fratello della vittima di un omicidio di perdonare l'assassino o di accettare il prezzo del sangue. Poiché questi aveva rifiutato, il Profeta gli disse: «Portalo via!», ma quando l'altro si voltò trascinando via il colpevole, aggiunse: «Se lo

⁹⁷ Cf. *Fut.*, IV, 104; IV, 171.

⁹⁸ *Fut.*, I, 226 (cap. 36). Su questo capitolo e la tipologia di santi che vi è descritta si veda M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris 1986, 97-104.

⁹⁹ Cf. *I detti islamici di Gesù*, 105 e 320-321 (detto n. 277); cfr. anche *ibid.*, 15, 23, 51 (detti n. 41, 70, 71, 153).

uccide è come lui», e quando quell'uomo venne a saperlo, tornò dal Profeta e rinunciò alla vendetta.¹⁰⁰ Questa tradizione è nota come *hadīth* «dell'uomo della cinghia» perché, secondo le sue versioni più diffuse, il fratello della vittima condusse il colpevole dal Profeta trascinandolo per una cinghia con cui lo aveva legato.¹⁰¹ Quasi tutti i commenti dei *Fusus* che ho consultato riferiscono un'altra versione della tradizione, secondo la quale il parente cui spettava la vendetta, avendo trovato una cinghia di proprietà della vittima in mano a un tale, lo aveva accusato dell'omicidio. Questa variante riduce alquanto la portata del *hadīth*. Infatti, i commentatori spiegano la frase del Profeta: «Se lo uccide è come lui» dicendo che il ritrovamento della cinghia è una prova indiziaria insufficiente per giustificare l'applicazione del taglione.¹⁰² Un'interpretazione del *hadīth* molto più vicina al senso che gli dà Ibn 'Arabī si trova comunque, non in un testo mistico, ma in un commento del XIII secolo alla raccolta di tradizioni di Muslim:

[Il vendicatore] è come lui in quanto uccisore, e anche se i due [vendicatore e omicida] sono diversi dal punto di vista dell'illiceità e della liceità, tuttavia sono pari nel loro ubbidire all'ira e nel seguire la passione, tanto più che il Profeta lo ha invitato al perdono.¹⁰³

In generale comunque i commentatori aderiscono senza difficoltà al messaggio di fondo del capitolo, e talvolta, come nel caso della guerra, lo amplificano:

Il ricordo di Dio è migliore della guerra (*ghazw*) sulla via di Dio e del martirio in essa, perché essa causa necessariamente la demolizione dell'opera che il Si-

¹⁰⁰ *Fut.*, I, 379; alla stessa tradizione si fa riferimento in IV, 171.

¹⁰¹ Cf. NAWAWI, *Sharh Sahīh Muslim*, Beirut 1392 H., XI, 172-174; BAYHAQI, *al-Sunan al-kubrā*, Kuwayt 1404 H., VIII, 54-55 (nn. 15830-15832); NASĀ'Ī, *Sunan*, Beirut 1411/1991, VIII, 15 (n. 4726); TABARĀNĪ, *al-Mu'jam al-kabīr*, Mawsil 1404/1983, XXII, 17 (n. 22).

¹⁰² Cf. QAYSARĪ, 272; JAMĪ, 229; QASHĀNĪ, 255; ISMAIL HAKKĪ BURSEVĪ, *Translation of and commentary on «Fusus al-hikam» by Muhyiddin Ibn 'Arabi*, tr. B. Rauf, Oxford- Istanbul-San Francisco 1991, IV, 829. NĀBULUSĪ, 193, invece intende la tradizione diversamente, spiegando: «[L'omicida ucciso] è come la persona che è stata uccisa, nel senso che sono entrambi morti, e l'ucciso non trae alcun giovamento dalla morte di chi lo ha ucciso, mentre l'utilità [della pena] riguarda solo i vivi, perché esercita una funzione deterrente».

¹⁰³ NAWAWI, *Sharh Sahīh Muslim*, XI, 173.

gnore ha edificato, presso entrambe le parti contendenti. E anche se la guerra comporta il trionfo della parola di Dio, l'innalzamento degli emblemi di Dio e il premio del martirio, tuttavia tutto questo non compensa il male comportato dalla demolizione dell'opera che Dio ha edificato.¹⁰⁴

Lasciare in vita coloro che legalmente meritano la morte, come i miscredenti, coloro che associano a Dio altri dei, ecc., ha più diritto di essere osservato – poiché la costituzione umana è edificata dal Signore – dell'uccidere per gelosia verso Dio, cioè riguardo al Suo diritto e alla Sua religione, [per impedire] che siano adorati altri che Lui o che Egli sia disubbidito, nonostante il fatto che la Legge inciti alla guerra: infatti, accattivarsi i miscredenti e allearsi con loro per compassione verso la creazione di Dio e con l'intenzione di rispettare l'inviolabilità di coloro che Dio ha creato e nutrito, nella speranza che accettino l'Islam, è meglio che distruggerli e annientarli. E così ha agito il Profeta nei confronti dei convertiti tiepidi (*al-mu'allifati qulūbuhum*: cfr. *Cor* 9, 60) e di altri. E Dio ricompensa per questo, mentre non punisce per la mancanza di gelosia, poiché la gelosia non ha fondamento nelle realtà eterne: essa infatti viene dall'alterità, ma là non c'è alcun "altro" (*fa-inna al-ghayra lā asl lahā fi l-haqā'iq al-thubūtīyya li-annahā min al-ghayrīyya wa lā ghayr hunāka*).¹⁰⁵

I florilegi dei detti di Ibn 'Arabī contenuti in due sue biografie del XVII secolo contengono un breve riassunto del capitolo su Giona che ingloba quest'ultimo commento. È un indizio della fortuna del tema, e del fatto che la sua divulgazione non poneva particolari problemi.¹⁰⁶

Il commento di Nābulusī, della fine dello stesso secolo, si distingue ancora una volta dagli altri perché, al taglione e alla guerra, aggiunge le pene legali (*hadd*), e in particolare quella per la fornicazione:

¹⁰⁴ QAYSARĪ, 274.

¹⁰⁵ QASHĀNĪ, 254.

¹⁰⁶ Cf. 'ABD AL-RA'ŪF AL-MUNĀWĪ, *al-Kawākib al-durriyya fi tarājim al-sāda al-sūfiyya, aw Tabaqāt al-Munāwī al-Kubrā*, Cairo 1994, 170-171; IBN AL-'IMĀD, *Shadharāt al-dhahab*, testo in alwaraq.com, 978: «Disse anche: la compassione verso le creature ha più diritto di essere osservata della gelosia verso Dio, perché la gelosia non ha fondamento nelle realtà eterne: essa infatti viene dall'alterità, ma là non c'è alcun "altro". "E se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio" (*Cor* 8, 61). "E che la pena del male sia un male ad esso equivalente" (*Cor* 42, 40). Egli ha dunque definito il taglione un male e ciò significa che tale azione è un male pur essendo legittima. E tutto questo per rendere onore a questa costituzione che Dio si è incaricato di creare di Sua mano, e che ha fatto erede della terra, e che ha proibito ai Suoi servi di distruggere senza il Suo permesso».

La compassione verso i servi di Dio – siano essi credenti o miscredenti, e persino riguardo a una pena legale o al taglione, o simili – *ha più diritto a essere osservata della gelosia verso Dio* – [che si manifesta] nell'uccidere e nello spargere il sangue; quanto poi alla parola di Dio: "L'adultera e l'adultero siano puniti con cento colpi di frusta ciascuno, né vi trattenga la pietà (*ra'fa*) che provate per loro dall'eseguire la sentenza di Dio" (*Cor* 24, 2), ebbene questo riguarda le pene legali e correzionali che non comportano l'uccisione e lo spargimento di sangue (*dhālīka fī ghayr al-qatl wa safk al-dam min anwā' al-hudūd wa l-ta'āzīr wa ghayrihimā*).¹⁰⁷

In questo passo, andando apparentemente anche oltre Ibn 'Arabī, Nābulusī arriva a includere nella «compassione che ha più diritto a essere osservata» tutte le pene legali che comportano la morte. Nel caso della fornicazione, in particolare, l'esortazione coranica a non avere «pietà» per i colpevoli sarebbe valida appunto solo per la pena prevista dal Corano – la flagellazione – ma non per la lapidazione, stabilita sulla base della *sunna*. L'esempio dell'adulterio è particolarmente suggestivo perché è uno dei più forti discrimini simbolici fra la morale evangelica e la *sharī'a*. La *sunna* presenta in effetti l'introduzione della lapidazione degli adulteri da parte di Muhammad in un contesto di polemica anti-giudaica e anti-cristiana, attribuendo a questo caso esemplare di restaurazione della legge mosaica, in deliberato contrasto con l'esempio di Gesù (*Gv* 8, 1-11), un valore simbolico per fondare l'Islam come comunità distinta.¹⁰⁸ Ma è molto più probabile che Nābulusī ne parli qui per altre ragioni, dato che un caso inaudito di lapidazione pubblica si era verificato a Istanbul negli stessi anni in cui scriveva il suo commento, suscitando numerose critiche fra gli '*ulamā*'.¹⁰⁹ Non erano critiche "mistiche" contro la *sharī'a*, ma circostanziate obiezioni sulla correttezza della procedura provenienti da giuristi fedeli alla tendenza, comune nel diritto islamico classico, a evitare il più possibile l'applicazione delle pene legali. Resta comunque il fatto che in generale nessuno dei commentatori premoderni di questo capitolo dei *Fusūs* è esplicito come Nābulusī sulle sue potenziali conseguenze legali.

¹⁰⁷ NĀBULUSĪ, 191-192. Il commentatore accenna nuovamente al tema della pena per i fornicatori a p. 199.

¹⁰⁸ Cf. A.-L. DE PRÉMARE, *Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre*, «Revue du monde musulman et de la Méditerranée» 58 (1990), 101-135.

¹⁰⁹ Cf. PAGANI, *Défendre le soufisme*....

Quanto al periodo moderno, è forte l'impressione che questi testi di Ibn 'Arabī siano stati letti e meditati da Mahmūd Muhammad Tāhā (m. 1985). Il versetto coranico in cui il taglione è definito un «male» e si invita a perdonare è uno dei temi centrali della riflessione legale di Tāhā, che lo pone sullo stesso piano del versetto evangelico «amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (*Mt* 5, 44).¹¹⁰ È stato osservato che l'opera di Tāhā, come la sua continuazione da parte del suo discepolo Abdullahi An-Na'im, ha un particolare valore perché «mostra che l'Islam può essere interpretato in modi costruttivi che assicurano una legittimità culturale ai diritti umani». ¹¹¹ A differenza dei modernisti, Tāhā non si propone di adattare la *sharī'a* al presente, ma di portarne a compimento il senso ultimo in una prospettiva messianica: il superamento della violenza della *sharī'a* è per lui un ritorno all'intenzione originaria, provvisoriamente sospesa, della rivelazione. Questo Islam delle origini e della fine è certamente presentato come più vicino al cristianesimo che all'ebraismo, ma la *sharī'a* della comunità dei musulmani che deve ancora venire è in primo luogo la piena realizzazione della *sunna* del Profeta – il cui esempio morale, finora solo raccomandato e ristretto alla pratica privata di quanti aspirano alla perfezione interiore, diventa base della legge pubblica.¹¹²

3.4. La violenza di Dio

La ragione di fondo per cui l'interdizione di uccidere è assoluta è che Dio non ha fatto esistere l'uomo per annientarlo: neppure quando muore o va all'inferno l'uomo è perduto. La non eternità della sofferenza della «Gente del Fuoco» – che pure vi permane eternamente – è il tema con cui si conclude il capitolo. Questa conclusione porta a compimento la critica della violenza politica giungendo al suo nucleo teologico, l'ira divina.¹¹³

L'opera di Ibn 'Arabī è interamente percorsa da un messaggio di speranza che ruota intorno a un celebre *hadīth* in cui si annuncia che la

¹¹⁰ M.M. TAHA, *Il secondo messaggio dell'Islam*, tr. C. Intartaglia, Bologna 2002, 141.

¹¹¹ A.E. MAYER, *Islamic Law and Human Rights: Conundrums and Equivocations*, in C. GUSTAFSON - P. JUVILER (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims?*, Armonk (NY) 1999, 177-198, qui 188.

¹¹² Cf. TAHA, *Il secondo messaggio*..., 193, 199-203.

¹¹³ Cf. J. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino 2002, 49-56.

misericordia di Dio prevarrà sulla sua ira. Ibn 'Arabī porta questo *hadīth*, che è un bene comune della tradizione musulmana, alle sue estreme conseguenze, giungendo a conclusioni che sono state molto contestate, come la non eternità del castigo e l'efficacia del pentimento anche all'ultimo momento, valida persino nel caso di Faraone.

Nel presente contesto, può essere interessante leggere questi temi partendo dal decimo capitolo del Corano, che porta il titolo *sūra* di Giona, anche se non vi si racconta la storia del profeta, ma vi si menziona soltanto, in un unico versetto, il suo «popolo». La *sūra* di Giona è un monito agli increduli che rifiutano il messaggio di Muhammad, che vengono invitati a ricordare la distruzione di altri popoli infedeli e il castigo nell'altra vita. Le idee di Ibn 'Arabī che abbiamo appena ricordato sono un apparente rovesciamento della lettera di questa *sūra*, dove si afferma l'eternità del castigo (10, 27; 52) e l'inutilità del pentimento tardivo (10, 54; 70), soprattutto nel caso di Faraone (10, 91-92). Come si è già visto, la salvezza del popolo di Giona è presentata appunto, nella stessa *sūra*, come un'eccezione: «Quale infatti la città che credette e le giovò la sua fede? Non avvenne questo che al popolo di Giona: quando ebbero creduto allontanammo da loro il castigo dell'Ignominia nella vita terrena, e ve li lasciammo a godere per qualche tempo»¹¹⁴ (10, 98). Ma per Ibn 'Arabī proprio questo versetto diventa un punto di forza per la sua tesi dell'efficacia del pentimento anche di fronte «all'evidenza del castigo». Infatti, secondo un'interpretazione che ricorre in più luoghi delle *Futūhāt*, il popolo di Giona è un'eccezione solo perché, come specifica il versetto, è stato salvato anche «nella vita terrena», ma questo non esclude affatto che altri penitenti tardivi, come lo stesso Faraone, siano salvati nella vita futura.¹¹⁵

Ma nel capitolo su Giona dei *Fusūs* non si parla di questo versetto, forse perché qui la salvezza anche in questo mondo – che va perseguita

¹¹⁴ Ibn 'Arabī ricorda che secondo alcuni questo «tempo» va inteso come una compensazione per il terrore che avevano provato alla vista del castigo, e poiché la percezione del tempo, nella sofferenza, è estremamente dilatata, anche il periodo in cui furono lasciati in vita dev'essere molto lungo – si dice, addirittura, che durerà fino al Giorno della Resurrezione. Ibn 'Arabī non li ha incontrati di persona, ma ha visto l'orma di uno di loro su una spiaggia dell'Andalusia. Era lunga tre palmi e due terzi di palmo. Cf. *Fut.*, II, 414-415 (cap. 198).

¹¹⁵ Cf. *Fut.* III, 165 (cap. 341); III, 318 (cap. 364); III, 382-383 (cap. 369); III, 533-534 (cap. 386).

ammonendo le autorità legittime a non abusare del loro potere di giudicare e condannare e conformandosi agli aspetti più clementi della *sharī'a* – non è un'eccezione ma riguarda tutti gli uomini.

C'è un altro versetto nella stessa *sūra* che non viene qui esplicitamente ricordato, ma a cui tutta la parte finale del capitolo sembra rispondere:

E quei che avran compiuto male azioni, ebbene il male sarà pagato col male (*wa alladhīna kasabū sayyi'āt jazā'u sayyi'a bi-mithliha*). [...] Avranno il Fuoco, dove resteranno in eterno (10, 27). Qui la retribuzione escatologica dei peccatori è definita più o meno negli stessi termini con cui è definito il taglione nel versetto discusso nel capitolo – «Che la pena del male sia un male ad esso equivalente (*wa jazā'u sayyi'a bi-sayyi'a mithluha*)» (42, 40).

Difficile non pensare che Ibn 'Arabī non sia consapevole di questa rima. Il parallelismo fra i due versetti dà infatti una forza straordinaria all'argomento della misericordia per i dannati. Se Dio, definendo il taglione un «male», rivela la negatività della logica della retribuzione in questo mondo, come può Lui stesso essere peggiore dei suoi servi e applicarla nell'altro?

Però, a differenza del versetto del taglione, in *Cor* 10, 27 la minaccia del castigo non è seguita dall'invito al perdono. Questo invito è un'aggiunta dell'interprete mistico, che si assume il compito di leggere i passi delle Scritture sulla violenza di Dio andando oltre il loro senso apparente e mostrando l'impossibilità teologica della vendetta divina.¹¹⁶ Negli stessi passi delle *Futūhāt* in cui commenta il versetto sulla salvezza del popolo di Giona (10, 98), Ibn 'Arabī afferma che il perdono di Dio raggiunge alla fine tutti gli uomini perché in realtà ogni uomo è «credente»:

l'uomo nasce secondo la disposizione naturale (*fītra*), e cioè la conoscenza che il Signore esiste, è il nostro signore e noi siamo i suoi servi; e l'uomo non muore, al momento in cui muore, se non dopo che il velo è stato rimosso: e dunque non muore se non da credente.¹¹⁷

¹¹⁶ Un compito esposto con mirabile chiarezza nel *Discorso sulla gehenna* di Isacco di Ninive: cfr. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a cura di P. BETTOLO, Magnano 1990, 227-240.

¹¹⁷ *Fut.*, III, 383 (cap. 369); cfr. anche III, 318 (cap. 364): «Nessuna persona soggetta alla responsabilità legale (*ahl al-taklīf*) muore se non da credente, per conoscenza certa e visione diretta».

Questa universalità della salvezza «per tutti i credenti» – di cui lo stesso perdono di Giona è un annuncio (cfr. *Cor* 21, 88) – è appunto ciò a cui Giona recalcitrava. Dapprima – come dice Ibn 'Arabī – Giona si illuse che la misericordia di Dio fosse riservata a lui stesso e non avrebbe incluso il popolo di Ninive; ma poi, inghiottito dal pesce,

*gridò nelle tenebre: "Non c'è altro Dio che tel'" (Cor 21, 87) per scusarsi [di quello che aveva fatto] con la sua comunità ('udhran 'an ummatihī); e ciò significa: fa' quel che vuoi ed estendi la tua misericordia a chi vuoi.*¹¹⁸

Proprio perché «Dio fa quel che vuole» – come Ibn 'Arabī aggiunge altrove in un contesto simile – è ammissibile che ogni peccatore riceva il perdono *in extremis*.¹¹⁹

Che Dio sia libero di fare qualunque cosa, ivi compreso contraddirsi, è anche secondo l'esegesi coranica classica la sostanza dell'insegnamento della storia di Giona – contro lo scandalo della ragione teologica, impersonata dai mu'taziliti, nei confronti di questa idea,¹²⁰ e in piena consonanza con il libro biblico di Giona: «Sapevo bene che tu sei un Dio buono e misericordioso, lento all'ira e pieno di benevolenza, e che ritorna sulla sua decisione di fare il male» (*Gn* 4, 2).¹²¹

3.5. *Dhikr*

Riconoscere l'immagine di Dio in tutti gli uomini, ovvero vederli come uomini e non come animali, non è la conseguenza di un ragionamento o di un principio morale. È piuttosto una grazia spirituale. Come dice Giovanni di Dalyatha, mistico siriano dell'VIII secolo:

Proveniente dalla visione [delle Contemplazioni del Giudizio e della Provvidenza], l'amore degli uomini fa irruzione nell'anima, così come la supplica continua per la loro conversione; e quando l'intelletto guarda dentro di sé, li vede tutti sotto la forma dell'immagine di Dio nella quale sono stati creati: qui, nella visione che dipende da questo stato, non c'è né giusto né peccatore, né schiavo

¹¹⁸ *Fut.*, I, 212 (cap. 33).

¹¹⁹ *Fut.*, III, 318 (cap. 364).

¹²⁰ Cf. l'esegesi di Fakhr al-Dīn al-Rāzī riassunta in ZILIO-GRANDI, *Jonas...*, nota 68.

¹²¹ *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris 1988, 1198.

né uomo libero, né circoncisione né gentilità, né uomo né donna, ma, tutto in tutti, è il Cristo che appare.¹²²

Secondo un *hadīth* citato nel capitolo su Giona, il *dhikr* – il «ricordo» di Dio nella preghiera – è meglio della guerra. Il *dhikr* è un antidoto alla «distruzione dell'immagine», e permette al contrario di averne cura e preservarla, perché rende possibile la visione di Dio, «*jalīs* di colui che lo ricorda». Un Dio *jalīs*, che significa, alla lettera, «colui che ti siede accanto e ti fa compagnia», è un Dio prossimo e riconoscibile nel prossimo. Secondo un altro *hadīth qudsī* che ha molta importanza nell'opera di Ibn 'Arabī,¹²³ nel Giorno della Resurrezione Dio dirà:

Fra tutti i mali, nessuno fa dello spirito un demone e un cieco alla luce santa come biasimare il proprio fratello nel proprio cuore, in qualunque maniera ciò avvenga: ecco il male che è all'origine di ogni cecità presso coloro nei quali risiede, poiché allo stesso modo l'amore è luce e unisce colui che lo possiede alla Luce che è Dio. (Ma) chi è cieco ed erra nel deserto? Colui che odia e denigra suo fratello. Poiché colui che ama Dio ama anche la sua immagine, e il nemico della sua immagine è esattamente l'avversario anche di lui. Colui che vuole vedere Dio, che ami [dunque] la sua immagine, affinché in lui il Modello autentico si mostri misteriosamente alla sua anima.¹²⁴

¹²² Cf. PH. GIGNOUX, «*Imago dei*: de la théologie nestorienne à Ibn 'Arabī, in *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table held at Bamberg, 30th Sept. - 4th Oct. 1991*, Paris 1992, 13-27, qui 18. Cf. Col 3, 11.

¹²³ Cf. J. MORRIS, *From allusion to insight and right action: political dimensions of Ibn 'Arabī's hermeneutics of Spiritual realisation*, in B. ALADDIN (éd.), *Symbolisme et hermeneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, Damas 2007, 41-82, qui 47-48, 82.

¹²⁴ Traduco dalla traduzione francese di R. Beulay, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, «*Patrologia Orientalis*» t. 39, 3, n° 180, Turnhout 1978, 243 e 261. I due passi sono commentati in PH. GIGNOUX, «*Imago dei*: de la théologie nestorienne à Ibn 'Arabī, in *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table held at Bamberg, 30th Sept.-4th Oct. 1991*, Paris 1992, 13-27, qui 18.

Samuela Pagani, “*Imago Dei* e interdizione di uccidere nell’Islam. Il capitolo su Giona dei Fusūs al-hikam di Ibn ‘Arabī”

Errata corrige

p. IV (indice):

Errata:

L”*Imago Dei*” e interdizione di uccidere nell’Islam. Il capitolo su Giona dei Fusūs al-hikam di Ibn ‘Arabī

Corrige:

“*Imago Dei*” e interdizione di uccidere nell’Islam. Il capitolo su Giona dei Fusūs al-hikam di Ibn ‘Arabī

p. 227, titolo:

Errata:

Imago Dei e l’interdizione di uccidere nell’Islam. Il capitolo su Giona dei Fusūs al-hikam di Ibn ‘Arabī

Corrige: Errata: *Imago Dei* e interdizione di uccidere nell’Islam. Il capitolo su Giona dei Fusūs al-hikam di Ibn ‘Arabī

[n.b. Il titolo compare così, nella forma indicata dall’autrice, nel titolo ricorrente. Dunque si presenta nel volume in tre forme diverse:]

p. 237, nota 38

Errata: consistente nella ripetizione di una breve formula.

Corrige: consistente nella ripetizione di un nome divino o di una breve formula.

p. 244, nota 61, l. 8

Errata: note 112-113

Corrige: qui 314-315

p. 245, nota 64

Errata:

ZILIO-GRANDI, *Jonas*..., par. 4.

Corrige:

ZILIO-GRANDI, *Jonas*..., 296-302.

p. 245, nota 65

Errata:

ZILIO-GRANDI, *Jonas*..., note 9-14

Corrige:

ZILIO-GRANDI, *Jonas*..., 288-290

p. 247, nota 70, fine

Addenda: Sulle interpretazioni del perdono ricevuto da David in seguito alla sua penitenza nell’esegesi cristiana orientale, rabbinica e islamica si veda DÉCLAIS, *David raconté par les musulmans*, 213-238.

p. 248, nota 78

Errata: P.C. Bori
Corrige: C. Bori

p. 249, nota 80
Errata: Qurt+ubī
Corrige: Qurtubī

p. 250, nota 85
Errata:
ZL10-GRANDI, *Jonas*..., tra nota 67 e 68.

Corrige:
ZL10-GRANDI, *Jonas*..., 304.

p. 260, nota 120
Errata:
ZL10-GRANDI, *Jonas*..., nota 68.
Corrige:
ZL10-GRANDI, *Jonas*..., 305.

p. 259
Errata:
C'è un altro versetto nella stessa *sūra* che non viene qui esplicitamente ricordato, ma a cui tutta la parte finale del capitolo sembra rispondere:

E quei che avran compiuto compiuto male azioni, ebbene il male sarà pagato col male (*wa alladhīna kasabū sayyi'āt jazā'u sayyi'a bi-mithlha*). [...] Avranno il Fuoco, dove resteranno in eterno (10, 27). Qui la retribuzione escatologica dei peccatori è definita più o meno negli stessi termini con cui è definito il taglione nel versetto discusso nel capitolo – “Che la pena del male sia un male ad esso equivalente (*wa jazā'u sayyi'a bi-sayyi'a mithlha*)” (42, 40).

Corrige:
C'è un altro versetto nella stessa *sūra* che non viene qui esplicitamente ricordato, ma a cui tutta la parte finale del capitolo sembra rispondere: «E quei che avran compiuto male azioni, ebbene il male sarà pagato col male (*wa alladhīna kasabū sayyi'āt jazā'u sayyi'a bi-mithlha*). [...] Avranno il Fuoco, dove resteranno in eterno» (10, 27). Qui la retribuzione escatologica dei peccatori è definita più o meno negli stessi termini con cui è definito il taglione nel versetto discusso nel capitolo – «Che la pena del male sia un male ad esso equivalente (*wa jazā'u sayyi'a bi-sayyi'a mithlha*)» (42, 40).

pp. 260-261: sostituire tutto il § 3.5. con quanto segue:

3.5. *Dhikr*

Riconoscere l'immagine di Dio in tutti gli uomini, ovvero vederli come uomini e non come animali, non è la conseguenza di un ragionamento o di un principio morale. È piuttosto una grazia spirituale. Come dice Giovanni di Dalyatha, mistico siriano dell'VIII secolo:

«Proveniente dalla visione [delle Contemplazioni del Giudizio e della Provvidenza], l'amore degli uomini fa irruzione nell'anima, così come la supplica continua per la loro conversione; e quando l'intelletto guarda dentro di sé, li vede tutti sotto la forma dell'immagine di Dio nella quale sono stati creati: qui, nella visione che dipende da questo stato, non c'è né giusto né peccatore, né schiavo né uomo libero, né concisione né gentilità, né uomo né donna, ma, tutto in tutti, è il Cristo che appare»¹.

«Fra tutti i mali, nessuno fa dello spirito un demone e un cieco alla luce santa come biasimate il proprio fratello nel proprio cuore, in qualunque maniera ciò avvenga: ecco il male che è all'origine di ogni cecità presso coloro nei quali risiede, poiché allo stesso modo l'amore è luce e unisce colui che lo possiede alla Luce che è Dio. (Ma) chi è cieco ed erra nel deserto? Colui che odia e denigra suo fratello. Poiché colui che ama Dio ama anche la sua immagine, e il nemico della sua immagine è esattamente l'avversario anche di lui. Colui che vuole vedere Dio, che ami [dunque] la sua immagine, affinché in lui il Modello autentico si mostri misteriosamente alla sua anima»².

Secondo un *ḥadīth* citato nel capitolo su Giona, il *dhikr* — il «ricordo» di Dio nella preghiera — è meglio della guerra. Il *dhikr* è un antidoto alla «distruzione dell'immagine», e permette al contrario di averne cura e preservarla, perché rende possibile la visione di Dio, «*yālīs* di colui che lo ricorda». Un Dio *yālīs*, che significa, alla lettera, «colui che ti siede accanto e ti fa compagnia», è un Dio prossimo e riconoscibile nel prossimo. Secondo un altro *ḥadīth qudsī* che ha molta importanza nell'opera di Ibn 'Arabi³, nel Giorno della Resurrezione Dio dirà:

«“O figlio di Adamo, ero malato e tu non sei venuto a visitarmi”. E lui risponderà: “Signore, come avrei potuto visitare te, che sei il Signore dei mondi?”. E lui dirà: “Non sapevi che quel tal mio servo era malato, ma tu non lo hai visitato? Non sapevi che se lo avessi visitato, avresti trovato me presso di lui? O figlio di Adamo, ti ho chiesto cibo e tu non me ne hai dato”. E lui dirà: “Signore, come potevo dare cibo a te, che sei il Signore dei mondi?”. E lui dirà: “Non sapevi che quel tal mio servo ti ha chiesto cibo, ma tu non glielo hai dato? Non sapevi che se gli avessi dato cibo, ne avresti trovato presso di me? O figlio di Adamo, ti ho chiesto da bere e tu non me ne hai dato”. E lui dirà: “Signore, come potevo dare da bere a te, che sei il Signore dei mondi?”. E lui dirà: “Quel tal mio servo ti ha chiesto da bere, ma tu non gliene hai dato. Non sapevi che se gli avessi dato da bere, ne avresti trovato presso di me?”»⁴.

¹ Cf. *Col.* 3, 11.

² Traduco dalla traduzione francese di R. Beulay, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, «Patrologia Orientalis» t. 39, 3, n° 180, Turnhout 1978, 243 e 261. I due passi sono commentati in Ph. GIGNOUX, «*Imago dei: de la théologie nestorienne à Ibn 'Arabi*, in *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table held at Bamberg*, 30th Sept. – 4th Oct. 1991, Paris 1992, 13-27, qui 18.

³ Cf. J. MORRIS, *From allusion to insight and right action: political dimensions of Ibn 'Arabi's hermeneutics of Spiritual realisation*, in *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, a c. di B. Aladdin, Damas 2007, 41-82, qui 47-48, 82.

⁴ Testo arabo in W.A. GRAHAM, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or «H+adīth Qudsī»*, The Hague – Paris 1977, 179-180.